



Geschichte

der

neutestamentlichen Offenbarung

von

C. F. Nösgen,
D. theol., ord. Professor in Rostock.

In 2 Bänden.

Erster Band.

Geschichte Jesu Christi.



München.
C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung (Oskar Beck).
1891.

Geschichte

Jesu Christi

von

C. F. Nösgen,

D. theol., ord. Professor in Rostock.



München.

C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung (Oskar Beck).

1891.

C. H. Beck'sche Buchdruckerei in Nördlingen.

Seinen verehrten

Kollegen in der theologischen Fakultät

zu Rostock

gewidmet

in dankbarer Erinnerung

an die seinerzeit durch letztere erfolgte Verleihung
der Würde

eines Doktors der Theologie

an den Verfasser.

Vorwort.

Ich sehe voraus, daß die vorliegende Geschichte der neutestamentlichen Offenbarung gar mannigfachem Widerspruch begegnen wird. Diese Voraussicht kann indes von ihrer Veröffentlichung nicht abhalten.

Mein Werk unternimmt es, die geschichtlichen Stoffe, welche üblicherweise in den unter den Namen des Lebens Jesu und der Biblischen Theologie N. T.s bekannten theologischen Disziplinen behandelt werden, vom offenbarungsgläubigen Standpunkte aus und ebendeshalb in einer neuen Verknüpfung zur wissenschaftlichen Darstellung zu bringen. Beides, die entschiedene Geltendmachung jenes Standpunktes, wie diese abweichende Gestaltung von bereits so vielfach und durch so tüchtige Kräfte bearbeiteten Materien, wird Bedenken erregen.

Weiten Kreisen gilt es bekanntlich für eine ausgemachte Sache, daß sich die Geschichte Jesu und die apostolische Verkündigung einer wahrhaft wissenschaftlichen Erörterung und Zeichnung gar nicht unterziehen ließen, ohne mit den Voraussetzungen des Offenbarungsglaubens in Widerspruch zu geraten. Nach einem weitverbreiteten Vorurteil soll sich bei Festhaltung des Offenbarungsgedankens namentlich betreffs des Lebens Jesu nur eine inventarisierende Zusammenstellung der Ergebnisse der Evangelienauslegung und eben darum doch eigentlich nur eine biblische Geschichte im höheren Stil, nicht aber eine den Gesetzen der Historik entsprechende einheitliche Auffassung des Lebenswerks des Weltheilandes geben lassen. Die Bearbeitung des Lebens Jesu, wie sie hiermit dem theologischen Publikum als Beitrag zur Mitarbeit an den Aufgaben der Gegenwart vorgelegt wird, ist darum vielfach fast als die Privatdomaine einer mehr oder minder kritisch gerichteten Theologie betrachtet. Und schon dies, daß meine Arbeit mit vollstem Bewußtsein derartigen Vorurteilen entgegentritt, wird ihr manche Abneigung eintragen.

Zwar müßte ich es als eine falsche Voraussetzung bezeichnen, falls man an mein Buch mit der Meinung herantreten würde, es wolle sich einer objektiv wissenschaftlichen und wahrhaft evangelischen Kritik entschlagen. Denn ich weiß mich bei meinen biblischen Forschungen ebensowenig durch irgend welche äußere Lehrsatzung wie durch eine traditionelle Geschichtsanschauung beengt und gehemmt, und es wird meine Arbeit das Unparteiischen hoffentlich auch darthun. Aber nicht trotzdem, sondern gerade darum vermag ich es nicht bei

der Pflege christlicher Gottesgelehrtheit mich den Kanones einer nur dem Schatten einer formalen Wissenschaftlichkeit nachjagenden Theologie zu unterwerfen und solchen meine wissenschaftliche wohlerworbene Überzeugung oder gar mein Glaubensleben zum Opfer zu bringen. Es würde mir scheinen, ich thäte damit gerade das, was Luther in Worms den Vertretern der päpstlichen Scholastik gegenüber zu thun sich weigerte. Bestände freilich deutsche theologische Wissenschaftlichkeit allein darin, aus der Zahl der neutestamentlichen Schriften, welche so gut bezeugt sind, wie nur irgend ein Denkmal des Altertums, wenigstens einige kritisch anzufechten, um voraussetzungslos zu erscheinen, oder eine in den Quellen wohlbezeugte und ihrem geschichtlichen Zusammenhange nach innerlich völlig glaubhafte Thatsache nur deshalb in Zweifel zu ziehen, weil sie mit jenen Satzungen moderner Skepsis unvereinbar sein soll, so würde ich allerdings unbedenklich viel eher den Ruhm der Wissenschaftlichkeit des neunzehnten Jahrhunderts darangeben, als den festen Grund antasten, auf welchen Luther und seine reformatorischen Genossen die Kirche Christi von neuem gestellt und Roms Wissenschaft und Praktik gegenüber siegestüchtig gemacht haben. Aber auch an den von der Kritik im voraus festgestellten Resultaten hängt die Wissenschaftlichkeit nimmer. Diese wird jedem wahren Theologen vielmehr zum Antrieb, den inneren Zusammenhang alles Thuns und Wirkens Christi immer völliger zu ermitteln, um auf dem Wege das innere Verständnis seiner Person und ihrer Heilsbedeutung für die Welt und für jeden einzelnen Menschen einleuchtender zu machen.

Durch dieses Bestreben sah ich mich nun veranlaßt, die herkömmlichen methodologischen Geleise, weil sie sich mir als ausgefahren erwiesen, in mancher Hinsicht zu verlassen. Ich verkenne dabei nicht, daß das Aufgeben dieser und jener gewohnten Anschauung, namentlich betreffs des Wesens der Offenbarung und der Schätzung der Gemeindezustände im apostolischen Zeitalter, formell und sachlich gerade manchem von denen bedenklich dünken wird, welche meine Stellung zu den kritischen Neigungen der modernen Theologie sonst teilen und billigen.

Weil darum nun die Lektüre meines Buchs bei der ersten Kenntnisnahme von seiner Anlage und Haltung auf den verschiedensten Seiten Bedenken erregen dürfte, erlaube ich mir im voraus alle seine Leser noch ausdrücklich um wissenschaftliche Gerechtigkeit bei seiner Beurteilung zu ersuchen. Es wird nicht gar schwer fallen, an leicht auffindbaren Mängeln meiner Arbeit Anlaß zu nehmen, um über das in ihr Gebotene, weil man sich in der Lage findet, dessen Standpunkt und dessen Folgerungen negieren zu müssen, mit einigen wissenschaftlich klingenden Erörterungen den Stab zu brechen. Wissenschaftlich gerecht wird es aber nur sein, auch die andere Hälfte dieses ersten Bandes meines Werkes, welche die Geschichte Jesu zu Ende führt, mitsprechen zu lassen, bevor man über meine Art und Weise, die Geschichte Jesu zur wissenschaftlichen Darstellung zu bringen, das Urteil abschließt. Denn dann erst kann es sich zeigen, ob dem Versuche, die Geschichte Jesu von offenbarungsgläubigem Standpunkte so zu zeichnen, wie es hier geschieht, eine innere Berechtigung zukommt. Und allein darum bitte ich. In vollem Maße kann freilich die theologische Angemessenheit des Standortes, von dem aus ich die neutestamentliche Geschichte auffasse und darzustellen vorschlage, erst dann sich erweisen, wenn es mir nach, wie ich hoffe, nicht langer Zeit gegeben sein wird, dieser hier begonnenen Offenbarungsgeschichte als deren zweiten Teil die Zeichnung der apo-

stolischen Verkündigung nach ihrem inneren und geschichtlichen Zusammenhange folgen zu lassen. Denn erst dann kann das Recht einer derartigen Zusammenordnung und Abgrenzung der Vorgänge, welche das Christentum begründeten, ins volle Licht treten. Doch ist die innere Abgeschlossenheit des Wirkens Jesu Christi für sich selbst groß genug, um dem zunächst erscheinenden Teil der Offenbarungsgeschichte eine selbständige Bedeutung zu sichern.

Betreffs einiger leicht in die Augen springender Eigentümlichkeiten meines Buchs sehe ich mich noch zu einigen erläuternden Vorbemerkungen veranlaßt.

Vor allem sei hervorgehoben, daß mein Vorschlag, die biblisch-theologischen Disziplinen, anders als bisher üblich, abzugrenzen, zu einander in Beziehung zu setzen und sie unter einem andern Namen zusammenzufassen, ebensowenig bloß dem thörichten Kitzel, etwas Neues aufzubringen, entsprungen ist als dem nicht minder unberechtigten Wohlgefallen daran, in früheren Zeiten vorgekommene Auffassungen, als wären solche an sich vorzuziehen, wiederaufzunehmen, wie dies mir von gegnerischer Seite bereits zugeschrieben ist. Daß ich im Namen, aber eben auch nur in ihm und bei ganz anderer Anlage und Ausführung mit älteren Behandlungen des gleichen Stoffs zusammentreffe, — das ist mir erst zum Bewußtsein gekommen, als der erste Entwurf der Geschichte Jesu bereits vollendet war. Dies zufällige Zusammentreffen in der gewählten Bezeichnung konnte mich aber zu deren Verwerfung nicht bestimmen. Denn sie hat sich aus rein sachlichen Erwägungen als die richtigste ergeben und erscheint vor allem geeignet, den in den neutestamentlichen Schriften bezeugten Geschichtsverlauf in sachentsprechender Weise zusammenzufassen, zu gliedern und seinen wesentlichsten inneren Beziehungen nach zum Verständnis zu bringen.

Das legt das erste Kapitel der Einleitung näher dar. Gern würde ich es deshalb, wie auch manche andere Partie des Buches, in der ursprünglich geplanten Ausführlichkeit belassen haben. Bei einer derartigen Ausdehnung aller Teile würde die neutestamentliche Offenbarungsgeschichte aber leicht einen Umfang erreicht haben, welcher viele heutzutage von deren Benützung zurückgeschreckt haben möchte. Dies mir mit Recht entgegengehaltene Bedenken mußte mich geneigt machen, vieles dem Leser nur in einem verjüngten Maßstabe vorzulegen. Die Ausführungen des ersten Kapitels dürften durch diese Verkürzung nun vielleicht an überzeugender Kraft verloren haben. Darum erlaube ich mir gleich hier auf meine umfassendere Besprechung des Wesens der Offenbarung des N. T.s hinzuweisen, welche in dem von den Herren DD. Grau und Zöckler herausgegebenen Beweis des Glaubens fast gleichzeitig mit dem Erscheinen dieses Buchs (Jahrg. 1890 Heft X S. 369 ff.) zur Veröffentlichung kommen soll.

Die Ausführungen über die Quellen der neutestamentlichen Offenbarungsgeschichte werden den einen zu knapp, den andern zu ausführlich vorkommen. Doch konnte ich für diese weder eine weitere Beschränkung noch eine größere Ausführlichkeit angemessen finden. Denn nur durch eine Bestimmung des Quellenwerts der Schriften des N. T.s vermochte ich meine Benützung derselben zu rechtfertigen. Jedes weitere Eingehen auf ihre Entstehungsverhältnisse hälte mich aber genötigt, vieles zu berühren, was in der später zu liefernden Zeichnung der apostolischen Verkündigung unumgänglich erörtert werden muß, ohne es bei solcher Vorwegnahme in diesen Prolegomenen in die für meine Auffassung bedeutsame geschichtliche Umgebung stellen zu können. Hinsichtlich

des Quellenwertes und auch sonst später manchmal bei der Abwägung der geschichtlichen Glaubwürdigkeit einzelner Berichte drücke ich mich bezüglich der Autorschaft anscheinend ungewiß aus. Es geschieht das aber nur, um darauf hinzuweisen, daß das Urteil über die geschichtliche Treue einzelner Angaben nicht geradezu von der mir wissenschaftlich gewiß gewordenen Auffassung dieses oder jenes neutestamentlichen Buches abhängt, und deutet nicht auf eine Unsicherheit betreffs dieser selbst hin.

Anfänglich beabsichtigte ich, der Schilderung der drei von mir angenommenen Perioden des Wirkens Jesu zwei kürzere, in ihrem Umfang ungleiche Abschnitte über die Vorbereitung der offenbarenden Thätigkeit Christi durch den Täufer und über alle die Verhältnisse aus der Geschichte des Herrn voranzustellen, welche neben seinem öffentlichen Wirken in einer Geschichte Jesu besprochen werden müssen. Diese äußere Gleichstellung mit den drei Hauptteilen der letzteren würde diesen Partieen indes einen höheren offenbarungsgeschichtlichen Wert beigelegt haben, als ihnen nach meiner Auffassung zukommt. Die bezüglichen Kapitel sind darum jetzt der Einleitung zugewiesen. Ich verkenne nicht, daß eine solche Zusammenstellung derselben mit den beiden ersten vornehmlich methodologischen Kapiteln keineswegs ohne Bedenken ist, da auch dadurch Verschiedenartiges in eine Reihe gestellt erscheint. Indessen hat diese Anordnung darin ihre genugsame Rechtfertigung, daß bei ihr alles, dessen Erörterung nach meiner Auffassung nur dazu dient, den rechten Schlüssel und Ausgangspunkt für die Gestaltung des offenbarungsgeschichtlich allein bedeutsamen Wirkens Jesu zu bieten und darum zu dessen Darstellung nur in einem isagogischen Verhältnisse steht, auch äußerlich sofort als solches erkennbar gemacht wird.

Um die Darlegung des Zeugnisses Jesu von all den Trübungen freizuhalten, welche mit jedem Versuch einer systematischen Darstellung seiner Lehre verknüpft sind, wird dasselbe in meinem Buche seiner eigenen geschichtlichen Entfaltung nach und in seiner steten Beziehung zu den gleichzeitigen Phasen des Wirkens Jesu dargestellt. Es soll auf diese Weise allein in seiner ursprünglichen Beleuchtung durch Jesus Werke erscheinen. Dabei kann nun aber in einigen Fällen eine wiederholte Besprechung desselben Punktes nicht umgangen werden, wenn auch jedes Stück seines Lehrzeugnisses vornehmlich nur in dem Moment zur Besprechung gebracht ist, in welchem es am bedeutsamsten wurde. Um aber das Auffinden der sachlich verwandten Darlegungen den Benützern des Buches zu erleichtern, wird an jeder Stelle teils vorwärts teils rückwärts verwiesen. Und um diese Anführungen knapp und deutlich abfassen zu können, sind von vornherein in den Seitenüberschriften die Einleitung und die drei Abschnitte der Darstellung des Wirkens Jesu durch die vier Chiffern A, B, C, D gekennzeichnet, und weist je eine solche darauf hin, welchem Abschnitt das durch die folgende römische Zahl bezeichnete Kapitel angehört. Das am Schlusse des Bandes folgende Sachregister wird auch die Auffindung der Besprechung jedes wirklichen Lehrstückes Jesu Christi leicht zu machen sich bemühen und die Möglichkeit besserer Übersicht über den Umfang des Lehrzeugnisses Jesu gewähren.

Meine Darstellung des Wirkens und der Verkündigung Jesu wird vielleicht auch dem Vorwurf nicht entgehen, die altsynagogale und pseudepigraphische Litteratur aus der Zeit Christi zu wenig berücksichtigt und verwertet zu haben. Erst jüngst ist meiner Ablehnung jeder sachlichen Beeinflussung und Normierung der Auslegung der neutestamentlichen Schriften durch die in den bezeichneten Schriftgattungen bekundeten

Vorstellungen und Lehren gegenüber die Besorgnis zum Ausdruck gebracht worden, daß bei einer solchen Scheidung zwischen zeitlich und volkstümlich Zusammengehörigem es sich als unmöglich herausstellen werde, den wahrhaft zeitgeschichtlichen Charakter der neutestamentlichen Schriften und darum auch die Geschichtlichkeit ihrer Mitteilungen darthun und festhalten zu können. Daß ich nun bei meinen neutestamentlichen Forschungen keineswegs die Erzeugnisse des jüdischen Geistes der der Ursprungsepoche des Christentums benachbarten Jahrhunderte außer Augen lasse, wird hoffentlich diese Geschichte der neutestamentlichen Offenbarung erkennen lassen. Freilich aber ebenso deutlich das andere, daß ich es als unvereinbar mit einer wahrhaft geschichtlichen und nüchternen Kritik erachte, bei der weitgehenden Ungewißheit über das genaue Zeitalter gedachter Schriften und über den Umkreis, in welchem ihre Theologumenen zur Zeit Christi bereits galten, in Feststellung der Beziehungen derselben zum Neuen Testamente mit der anempfohlenen Zuversicht zu verfahren, und bei dem Forschen nach dem rechten Verständnis der Worte Jesu und seiner Apostel mich durch die Äußerungen eines Geistes leiten zu lassen, den er bekämpfte, und vor dessen Aneignung er die Seinen durch die Frage: Wißt ihr nicht, welches Geistes Kinder ihr seid? warnte. Da bei religiösen Begriffen und Vorstellungen sich vielfach Form und Inhalt im weitgehendsten Maße decken und häufig nur künstlich auseinandergehalten werden, verbietet die Gewißheit von der sichtenden und erneuernden Kraft des Evangeliums, das Verständnis des Zeugnisses seiner ersten Boten nach dem Maße von Ausdrucksformen, welche aus einem ganz anderen Geist hervorgegangen waren, zu bemessen und durch solche bedingt sein zu lassen.

Um des Standpunktes willen, von dem diese Bearbeitung der Offenbarungsgeschichte ausgeht, und um ihres Bestrebens willen, das Bild des Herrn so zur Darstellung zu bringen, wie es uns in den Zeugnissen seiner ersten Jünger entgegentritt, wird seitens mancher Vertreter der kirchlichen Praxis in ihr die Darstellung etlicher Seiten des Verfahrens Jesu und seiner Apostel ungern vermißt werden. Allerdings dringen die einsichtigsten unter ihnen nämlich mit Recht darauf, daß die reichliche Anleitung zu einem wahrhaft fruchtbringenden Betriebe der geistlichen Wiedererweckung des Geschlechts unserer Tage und der Ausbreitung seines Reichs unter den Völkern, welche in der Art, wie Jesus seinen Beruf als Hirte Israels ausübte, liegt, auch durch die theologische Wissenschaft weit geflissentlicher und methodischer denn bisher festgestellt und klargelegt werde. In der That bedarf die praktische Theologie einer weit tieferen und nicht bloß dilettantischen Begründung derart nicht nur, sondern sie vermag solche auch sogar für die einzelnen Probleme, deren Lösung ihr obliegt, auf Grund einer richtig beanlagten Darstellung der Offenbarungsgeschichte, wie ich aus vereinzelten früheren Versuchen weiß, wirklich zu erhalten. Nicht minder klar als hierüber bin ich mir andererseits aber auch darüber, daß es nur zum Schaden der wissenschaftlichen Ausführungen auf beiden Seiten gereicht, wenn deren Gebiete nicht reinlich auseinandergehalten werden. Das scheinbare Erreichen einer gewissen Allseitigkeit würde vor allem der Bearbeitung der neutestamentlichen Offenbarungsgeschichte nachteilig sein. Eine solche würde nämlich einerseits gerade die Hauptaufgabe der letzteren, die Förderung des Verständnisses der Erscheinung Jesu Christi als der zentralen Heilsthat Gottes behufs der Wiedergeburt und Beseligung der Menschheit durch das Ablenken des Blicks auf Nebensachen beeinträchtigen. Sie würde es andererseits aber auch versäumen, durch die reinliche Zeichnung des Verlaufs

der neutestamentlichen Offenbarung die rechte Norm für die Erfassung und Verwertung der für die Praxis der Kirche bedeutsamen Einzelheiten zu liefern und dadurch gerade ihrer Nutzbarkeit für die Erhebung der biblischen Begründung der praktischen Theologie noch länger hinderlich werden. Die für die Theologie unserer Tage höchst nachteilige Neigung, am rechten Orte es an der wissenschaftlichen Strenge und Selbstzucht fehlen zu lassen, will ich meinerseits nicht fördern.

Sofern nicht ausdrücklich ein anderes bemerkt ist, sind von mir die ersten Auflagen der angeführten wissenschaftlichen Werke benützt. Nach Vollendung des Manuskripts oder gar während des Drucks erschienene Arbeiten konnten höchstens noch in Anmerkungen berücksichtigt werden. Auf derartige Verweisungen ist ebenso wie auf die biblischen Zitate viel Fleiß verwendet und ich hoffe, daß dieselben sich als zuverlässig erproben werden.

Wolle nun auch der Herr das Flehen, unter welchem ich die Zeichnung seines Wirkens auf Erden unternommen und versucht habe, erhören und meine Arbeit an ihrem Teile dazu dienen lassen, daß das Bild des einigen Heilandes für alle Nöte und Schäden unserer wie aller Tage in seiner vollen Schöne und Herrlichkeit von der Theologie immer völliger erfaßt und geltend gemacht werde!

Rostock, den 7. September 1890.

Der Verfasser.

Inhalts-Verzeichnis.

A. Einleitung.

Kap. I. Die Geschichte der neutestamentlichen Offenbarung.

Kap. II. Die Quellen der neutestamentlichen Offenbarungsgeschichte.

Kap. III. Der wissenschaftliche Ausgangspunkt der Darstellung der Geschichte Jesu. 84

Kap. IV. Das Leben Jesu bis zu seiner Taufe.

Kap. V. Das Auftreten des Täufers.

Seite

Kap. XIX. Jesus' Tod und Begräbnis.

Kap. XX. Die Auferstehung Jesu als Thatsache.

Kap. XXI. Die Erscheinungen des Auferstandenen.

Kap. XXIII. Schlußbetrachtung.

Stellen-Verzeichnis.

I. Aus dem Neuen Testamente.

Matthäus-Evangelium.

Markus-Evangelium.

Lukas-Evangelium.

Johannes-Evangelium.

Apostelgeschichte.[1])

Römerbrief.

1. Korintherbrief.

[1]) Aus den weiter folgenden neutestamentl. Schriften werden nur sachlich bedeutsame Stellen hier angeführt.

II. Alttestamentliche Stellen.[1]

III. Außerbiblische Citate.

[1]) Diese werden nur soweit hier aufgeführt als sie erörtert sind. In sprachlichen oder biblisch-theologischen Ausführungen angeführte sind ihrer Zahlreichigkeit halber in dies Verzeichnis nicht aufgenommen.

[1]) Die Gemara ist bald als solche, bald als Babyl. Thalmud (Bab.), bald bloß durch die Citationsweise kenntlich gemacht.

A.

Einleitung.

Kap. I.

Die Geschichte der neutestamentlichen Offenbarung.

1. Die Geschichte Jesu Christi soll in der vorliegenden Schrift als der erste Teil einer Geschichte der neutestamentlichen Offenbarung zur Darstellung kommen. Ihre Bezeichnung als solcher geschieht aber nicht aus Vorliebe für eine altertümliche oder überlieferte Verzierung über dem Portal der modernen Wissenschaft des Lebens Jesu. Dieselbe ist vollkommen ernst gemeint; denn in dieser Bestimmung wird der Gesichtspunkt angegeben, aus welchem die wissenschaftliche Auffassung, Begrenzung und Gliederung der folgenden Bearbeitung der Geschichte Jesu Christi erst verständlich wird. Darum bedarf es vorab etlicher methodologischer Vorerinnerungen. Doch sollen diese sich nur in den Grenzen von Andeutungen halten und nicht, wie es nur zu leicht geschehen könnte, umfassend werden.

Eine Geschichte der Offenbarung zu schreiben, kann nun vor allem in unserer Zeit nicht unternommen werden, ohne daß den Lesern zuvor gesagt ist, was der Schreiber der Geschichte unter Offenbarung versteht. Wie erwünscht es aber auch für beide Teile an sich wäre, unter Auseinandersetzung mit älteren und neueren Auffassungen den vorausgesetzten Offenbarungsbegriff exegetisch und dogmatisch zu rechtfertigen und zu begründen, so gebietet dennoch der Vorerinnerungen nur zustehende Umfang das, was über den Offenbarungsbegriff zu sagen ist, gleichsam bloß als Lehnsätze aus den dogmatischen Untersuchungen hier einzufügen.

Alle Offenbarung ist nach der Schrift A. und N. Ts. eine Handlung Gottes behufs seiner Selbstbezeugung unter und vor den Menschen. In diesen entzündet und entwickelt sich an den Offenbarungsthaten Gottes Gottesfurcht und Gotteserkenntnis. Die Fortschritte des menschlichen Geisteslebens in diesen aber, wie auffällig sie auch zu einzelnen Zeiten im Vergleich mit vorangegangenen Perioden, in denen das religiöse Leben stabil gewesen war, auftreten, dürfen selber nicht als Offenbarungen angesehen werden, selbst wenn die er-

langten Aufschlüsse Folgen und Wirkungen göttlicher Führungen sind. Letztere, sofern Gott durch sie Menschen erleuchtet und zur Erkenntnis bringt, sind Gnadenwirkungen Gottes, aber als solche noch nicht Offenbarungsakte, wenn sie dies auch je zuweilen einmal wurden.

Alle Offenbarung ist eine Handlung Gottes, aber darum ist — denn dies anzunehmen berechtigt keine Stelle der Schrift, auch nicht Röm. 1, 19 — noch nicht jede Handlung Gottes auch ein Offenbarungsakt im eigentlichen Sinne des Wortes. Unzweifelhaft bethätigt sich Gottes Kraft und Majestät in allen seinen Werken und aus diesen werden dem Aufrichtigen jene erkennbar. Aber darum, weil alle Werke Gottes die Möglichkeit bieten, sein Dasein zu fühlen und zu finden, bekundet und bezeugt sich Gott im eigentlichen Sinne des Worts noch nicht durch sie und tritt er mittels alles Schaffens und Fortwirkens zur Erhaltung und Regierung der Welt aus seiner Unerkennbarkeit für die Adamskinder nicht heraus. Was er ist und was er ihnen sein will, das bliebe den Menschen stets verhüllt und dunkel ohne sein offenbarendes Handeln.[1])

Dieses geht sozusagen neben seinem erhaltenden und regierenden Thun in vollem Einklang mit diesem und unterstützt durch dasselbe und doch unterscheidbar von ihm her und bildet wie jenes, wenngleich es durch Jahrhunderte sich anbahnend fortsetzte, bis es zu seiner Vollendung gedeiht, eine in sich geschlossene Einheit. Denn mußte es auch wie alles Handeln Gottes an und mit der von ihm gesetzten endlichen Schöpfung an das geschichtliche Werden und Wachsen der Menschen, auf die es berechnet war, sich anschmiegen und anschließen, so bestand es dennoch von Anfang an in einer freien, in liebender Herablassung und behufs Herstellung der mangelnden Gemeinschaft des Menschengeschlechts mit ihm erfolgenden, Selbstbekundung Gottes. Nur die Handlungen Gottes, welche diesen Zweck verfolgen, dürfen als Offenbarungsakte angesehen und betrachtet werden. Alle Offenbarung ist ihrem innersten Wesen nach Heilsoffenbarung.

Gottes Willen, durch sein bezügliches Handeln alle Geschlechter zu segnen, war seit den ersten vorbereitenden Offenbarungsakten kund geworden und gewesen. Die ganze Größe des göttlichen Heilswillens trat aber erst ins Licht durch die Sendung Jesu Christi als Heiland der Welt, und die sich behufs deren Nutzbarmachung für die Menschen anschließenden Erweisungen des Erhöhten, d. i. durch die neutestamentliche Offenbarung. Zu ihr stehen alle früheren Offenbarungsakte Gottes, welche sämtlich gleichwie jene selbst in dem dazu von Gott erwählten und in einen Bund mit ihm gezogenen Volke Israel erfolgten, sich aber auf dieses ausschließlich bezogen, nur in dem Verhältnis von Vorbereitungen für sie. Die ganze alttestamentliche Offenbarung hatte deshalb ihren Zielpunkt auch bereits in dem vollkommenen Gottesoffenbarer, der nach ihrem eigenen Zeugnis kommen sollte. Von dessen Erscheinung sondert sie sich aber zugleich so ab, wie die Weissagung von deren Erfüllung.

---

[1]) Bei obigen Sätzen ist der Verf. des in der Schrift über den Urzustand Gesagten völlig eingedenk geblieben.



Hat nun darum auch alles offenbarende Handeln Gottes den gleichen einen Zweck, die Menschen der sie beseligenden Heilsgemeinschaft des lebendigen Gottes zuzuführen und ist es darum seinem Wesen nach ein einheitliches, so können die Offenbarungsakte dennoch nicht sämtlich einander gleichartig sein.

Gottes Wille, die Menschen seiner sie beseligenden Gemeinschaft zuzuführen, mußte zunächst zur Selbstbekundung desselben in zweckentsprechenden Thaten führen. Das offenbarende Handeln Gottes besteht darum vor allem in Heilsthaten, durch welche er die Durchführung seines Willens mitten unter der geschichtlichen Ausgestaltung des Menschengeschlechts und besonders des aus diesem zu solchem Zweck berufenen und erwählten Volkes und diesem entsprechend anbahnte und vollendete. Gottes Offenbarung ist also vor allem Thatoffenbarung. Könnte auf der alttestamentlichen Offenbarungsstufe das vielleicht noch zweifelhaft erscheinen, so stellt es sich um so unverkennbarer auf der neutestamentlichen heraus. Die Offenbarung Gottes in Christus lag vornehmlich in dessen Kommen selbst und in seinem erlösenden Thun. Wer mich gesehen hat, der hat den Vater gesehen (Joh. 14, 9). Gott war in Christo und versöhnte die Welt mit ihm selber (2. Kor. 5, 19).

Das offenbarende Handeln Gottes konnte aber um seines Heilszwecks willen sich nicht auf solche Thatoffenbarung beschränken. Zur Beschaffung des Heiles und der thatsächlichen Verwirklichung des Heilswillens vonseiten Gottes mußte die Verdeutlichung desselben für die Menschen als die Heilsobjekte und um der ewigen Bedeutung der göttlichen Heilsthaten halber auch deren bleibende Bekundung hinzukommen. Ohne beides würde die Selbstbekundung Gottes in seinen Heilsthaten, da diese, obwohl Thaten Gottes, sich den Menschen doch nur als Momente des Weltlaufs und der Weltgeschichte darstellten, weder bei ihrem Eintritt nach ihrem Zwecke verstanden worden sein noch bleibend zur Selbstbekundung Gottes vor den Menschen gedient haben. Wie dunkel und ihrer geschichtlichen und sittlichen Bedeutung nach unklar sind der Nachwelt viele Geschichtsthatsachen der Vorzeit, selbst wenn die gewaltigsten Ruinen die Jahrtausende hindurch sprechenden Dokumente ihrer Bedeutsamkeit bilden! — Gottes offenbarendes Handeln gliedert sich deshalb in That- uud Wortoffenbarung. Nur im Mittelpunkte desselben fallen beide Seiten der göttlichen Offenbarungsthätigkeit in gewissem Maße zusammen. Gott offenbarte sich in Christus, und Christus war zugleich der erste Zeuge von dem, was Gott durch ihn that, und als was sich Gott in ihm und durch ihn den Menschen erwies. Freilich, damit die Menschen vollständig und für den göttlichen Heilswillen genugsam das, was in ihm kund geworden war, verstehen und erfahren konnten, erwählte und rüstete dieser selbst noch solche aus, welche seine Zeugen sein sollten. Und wie die den Mittelpunkt aller Offenbarung Gottes bildende Thatsache der Erscheinung Christi durch Gottes Willen und Wirken und nicht nur infolge natürlicher geschichtlicher Bezeugung und Beurkundung ihre berufenen Zeugen erhielt, so hatte Gott auch vor Christus seinen Heilsthaten für Israel an den Propheten Sprecher Gottes von Anfang an zur Seite gehen lassen, welche den in jenen thatsächlich bekundeten Heilswillen Gottes in seinem Auf-

trage, in seiner Kraft und in dem von ihm zu jeder Zeit zweckmäßig erachteten Grade und Maße seinem Volke darlegten und verkündeten. Die Bestellung dieser Offenbarungszeugen vor und nach Christus gehört in das offenbarende Handeln Gottes ebenso hinein, wie alle Akte der Thatoffenbarung. Durch sie kommt zu der Gott offenbarenden Heilsthat sein ihn selbst bezeugendes Wort hinzu (1. Thess. 2, 13; vgl. Amos 6, 8. 14). Sobald als beides nicht in seiner Einheit aufgefaßt, sondern auseinandergerissen wird, kann das Wesen des offenbarenden Handelns Gottes wie auch das seiner beiden Seiten für sich weder vollkommen noch richtig erkannt und bestimmt werden. Besonders hat unter der Lostrennung von der Thatoffenbarung das Verständnis der Wortoffenbarung zu leiden. Dieselbe erscheint dann viel zu leicht nur als lehrhafte Verkündigung und bei dem Versuche sie zu würdigen entgeht, indem allein auf ihren Inhalt gesehen wird, gar zu leicht der für ihre nähere Bestimmung wesentliche Heilscharakter (Gnadenmittelcharakter) derselben. Die weitere fast unumgängliche Folge davon ist, daß die mündliche und die schriftliche Ausprägung der Wortoffenbarung auseinandergerissen, anstatt daß sie als notwendige und folgerichtige Glieder derselben von Gott geordneten und hervorgerufenen Zeugenthätigkeit erkannt werden. Aber das nicht allein; sobald man — wie es nur zu oft und zu lange geschehen ist — That- und Wortoffenbarung nicht als die beiden von einander untrennbaren Seiten der Selbstbekundung Gottes als des Gottes, der das Heil der Menschen will, betrachtet und bestimmt, entschwindet auch das Verständnis mancher Heilsthatsachen. Wunder und Weissagung erscheinen im weiten Gebiete des göttlichen Handelns und Wirkens wie vereinzelte Basaltklippen mitten in den Alluvialschichten des gewöhnlichen Weltzusammenhangs — und lassen sich dann begrifflich schwer von solchen äußerliche Analogieen zeigenden, wenn auch dunkeln und ungewöhnlichen, Vorkommnissen des natürlichen Lebens wie die Wahrsagung unterscheiden. Doch gehört es nicht hierher, deren inneres Verhältnis zu den beiden Arten des offenbarenden göttlichen Handelns, der Beschaffung des Heils für die Menschen und der Bezeugung desselben [1]) für sie, näher zu bestimmen.

Die in obigem über das Wesen und den Umfang der göttlichen Offenbarung gemachten Bemerkungen genügen, um erkennen zu lassen, in welchem Sinne von neutestamentlicher Offenbarung gesprochen wird, indem die Vornahme ist, deren Geschichte darzustellen.

2. Die neutestamentliche Offenbarung stellt sich, weil sie ein Handeln Gottes in und für das Heil der Welt ist, wie sich auch schon aus dem Ge-

[1]) Von Bezeugung wird oben mit Absicht gesprochen, nicht von Verkündigung. Denn jene hatte auch bereits in der ersten christlichen Zeit einen engeren Umfang als die letztere. Nicht alle damaligen Boten des Evangeliums hätten mit Recht von sich sagen können: „Was wir gesehen und gehört haben, das verkündigen wir euch" (1 Joh. 1, 3; vgl. Luk. 1, 2; AG. 4, 20). Andererseits greift die Bezeugung weiter als die Verkündigung; jene ergeht durch die Schrift wie durch die Predigt, und auch die schriftliche Bezeugung gehört zum Auftrage und Beruf der Offenbarungsträger. Wie enge demnach aber auch Offenbarung und Inspiration zusammenhängen, indem auch diese eine Art der offenbarenden Thätigkeit Gottes ist, so konnte oben dem Zweck der gegebenen Ausführung entsprechend auf deren nähere Erörterung und positive Zeichnung nicht eingegangen werden.

sagten ergab, als ein weltgeschichtlicher Vorgang dar, und hat eben als solcher einen geschichtlichen Verlauf gehabt. Der Theologie als der Wissenschaft vom Christentume, dem Leben im Glauben an den Gott, der sich in Christus offenbart hat, oder, wie man kurz sagen darf, wenn mans richtig versteht, von der Offenbarungsreligion fällt darum vor allem die Aufgabe der Darstellung jenes geschichtlichen Verlaufs der neutestamentlichen Offenbarung zu.

Daß die letztere als eine innerweltliche Begebenheit mit vielen anderen ihrem Gebiete nicht zugehörigen irdischen Vorgängen sich berührt und verkettet, kann ihrer besonderen Bearbeitung nicht im Wege stehen. Vielmehr erscheint es gerade als eine für die Theologie selbst notwendige grundlegliche Aufgabe, die göttliche Aktion in ihren sämtlichen Mitteln und Organen von alledem reinlich zu sondern, was durch sie in der Welt gewirkt und hervorgerufen ist, und, falls solches um seiner geschichtlichen Verknüpfung mit Momenten der göttlichen Offenbarung bei deren Zeichnung berücksichtigt werden muß, es auch als solches kenntlich zu machen.

Gerade von universalhistorischem Standpunkte aus wird die Lösung dieser Aufgabe der Theologie zur Pflicht gemacht werden müssen. Eine wahrhaft objektive Auffassung der Weltgeschichte seit Christus ist nicht möglich, bevor und so lange nicht diese in das Leben der Völker mit umwälzender Macht eintretende Potenz nach ihrer Eigentümlichkeit und in ihrem Umfange erkannt und genetisch begriffen ist. Die ganze Einwirkung desselben auf die von ihm angetroffene welthistorische Kombination bleibt unbegreiflich, ohne daß das Christentum in seiner völligen Neuheit für die Welt und allen nur menschlichen Kräften gegenüber erkannt und gewürdigt ist. An diesem Punkte muß der unbefangene Historiker die Arbeit des Theologen voraussetzen.[1])

Noch einleuchtender sollte es aber für jeden sein, daß eine klare Zeichnung der das Christentum in der Welt hervorrufenden göttlichen Offenbarung in ihrer Eigentümlichkeit und Verschiedenheit selbst von ihrer gewollten Folge und Wirkung als eine Lebensbedingung für die Erkenntnis der durch sie hervorgerufenen kirchlichen Entwickelung nach deren eigenstem Wesen und im Unterschiede von deren durch die Einflüsse des menschlich-weltlichen Treibens geformten und vielfach gehemmten Verlaufe erachtet werden muß. Nach der richtigen oder irrigen Auffassung und Würdigung der Quelle des Christentums wird sich die gesamte kirchen- und dogmengeschichtliche Darstellung von vorneherein gestalten.

Das wird vielfach nicht bestritten; aber man giebt dieser durch das Wesen der neutestamentlichen Offenbarung selber zur Grundlage für die Erkenntnis und Darstellung ihrer Geschichte gemachten Voraussetzung keine Folge. Sondern weil Jesus und die von ihm erwählten Zeugen Glieder des Geschlechts ihrer Zeit waren und weil ihr Wirken zu seiner völligen Erfassung der zeitgeschichtlichen Beleuchtung bis zu einem gewissen Grade bedarf, werden dieselben einerseits als das Ergebnis des allgemeinen historischen Entwickelungs-

---

1) Gegen Ranke, Weltgesch.³ III. 1. S. 161.

ganges ihres Volks und ihrer ganzen Zeit betrachtet und andererseits ausschließlich als die Anfänge der im Christentum vorliegenden Geistesentwickelung und ihre Verkündigung nur als die Anfänge des christlichen religiösen Selbstverständnisses angesehen und behandelt. Mag ein solches Verfahren auch infolge von leicht sich darbietenden Kombinationen historische Bilder vom größten Farbenreichtum ermöglichen, — bei ihm, selbst wenn man sich bodenloser romanhafter Ausführungen, die bei allem blendenden Schein ohne kritischen Wert sind,[1]) enthält, müssen die Fundamente der christlichen Kirche trotz aller vielleicht nebenhergehenden besseren Voraussetzungen doch stets als auf natürlichem Wege erwachsene Gestaltungen des religiösen Zeitgeistes erscheinen und berechtigen dann allein dazu, ein dem in ihnen kundgewordenen neuen Triebe am Baum der Menschheit entsprechendes weiteres Wachstum zu erwarten. Insonderheit gelingt es dann nicht und kann auch nicht gelingen, selbst nur die Apostel als geistige Bergriesen, welche die Kammhöhe des christlichen Gebirgszuges, wie er sich inmitten der in ihr Greisenalter getretenen alten Welt damals zu erheben begonnen hat, selbständig überragen, geschichtlich verständlich zu machen. Die Folge davon aber ist, — um in dem letztgebrauchten Bilde zu bleiben — daß im Vergleich mit der nach dem Maße der Apostel und darum zu ideal aufgefaßten urchristlichen Zeit die nachapostolischen christlichen Generationen als ein gar zu tiefer Gebirgssattel erscheinen und weiterhin die menschliche Geistesbewegung nicht aufzufinden ist, durch welche das Christentum sich wieder stetig bis zur anfänglichen Höhe allmählich erheben konnte und sollte.

In gewissem Maße ist dieser Fehler betreffs der Darstellung der ersten christlichen Zeit allerdings bereits sehr alt. Eine sehr lange theologische Gewöhnung ist es, auf Grund deren die ganze apostolische Kirche ohne eingehende Erwägung zahlreicher entgegenstehender Anzeichen und ohne Berücksichtigung der Art, in welcher das neue göttliche Geistesleben bei aller anfänglichen Innigkeit und Wärme dennoch nur allmählig gleicherweise die Weltanschauung wie das sittlich-praktische Urteil umgestaltete und auch dann noch stets wachsen mußte, wie in der Liebe so auch in allen andern Richtungen als vollkommen vorgestellt und zwischen dem Standpunkte der von Gott berufenen Zeugen und dem der ersten Christengemeinden nicht unterschieden wird. Dieser Fehler wurde aber für die Theologie recht verhängnisvoll und zu einer durch keine Anstrengung zu deckenden Blöße, seitdem sie fast allgemein im Anschluß an den Inaugurator der Theologie unsers Jahrhunderts, an Schleiermacher, für ihre geschichtlichen Darstellungen unbesehens die Voraussetzung, daß jede religiöse Anschauungswelt nur das nach außen geworfene Spiegelbild eines inneren Gemütszustandes sein müsse, als Axiom gelten ließ. Denn infolge dessen erscheint das ganze Christentum als ein Fortvibrieren des Gottesbewußtseins der Menschheit, das in Jesus urkräftig zur Geltung kam und das Urchristentum hat nur deshalb normative Geltung, weil bei einem geschichtlichen Verlaufe auch andere Kräfte

[1]) Vgl. Reuter, Geschichte der Aufklärung im Mittelalter, Bd. I. Vorrede S. XII f.

neben der inneren Lebenseinheit auf die einzelnen Zustände Einfluß üben und nur in den frühsten Zeiten das eigentliche Wesen am reinsten zum Ausdruck kommt.[1]) Und mittelst dieser Voraussetzungen lassen sich ferner von der Armut der christlichen Gemeinden nach dem Ableben der Apostel zwar nicht an christlicher Treue, aber an tieferer Glaubenserkenntnis und an einer umfassenden christlichen Weltanschauung aus, wie sie sich in den Resten der nachapostolischen und apologetischen Literatur widerspiegelt, selbst Rückschlüsse auf die Art des Urchristentums rechtfertigen, wie sie uns seit mehr denn fünfzig Jahren in verschiedener Weise mit großem Geschick und Aufwand aller Gelehrsamkeit vorgetragen sind.[2]) So lange man an jenem Axiom festhält und auf solche Weise das Neue im Christentum trotz aller Verklausulierungen im Grunde doch nur als Frucht einer immanenten Entwickelung im Geiste der Menschheit anschaut, anstatt die in ihm wirksam gewordene Kraft in Wahrheit als in die Welt eingetretene überirdische Kraft aus der Höhe, als thatsächliche und persönliche Offenbarung Gottes geltend zu machen, wird es unmöglich bleiben, an dem springenden Punkte gleichen Auffassungen Widerstand zu leisten und die bedenklichsten Kompromisse zu umgehen. Denn es wird nimmer als eine wahre Erklärung jenes von Alters her bemerkten Abstandes zwischen den Schriften der sog. apostolischen Väter und denen des N. Ts. angesehen werden können, daß man auf das Aufhören des Apostolats und einen überirdischen Fall hinweist, durch welchen der paradiesische Zustand des apostolischen Zeitalters verloren ging.[3]) Und andererseits wird sich der Versuch durch höchst zweifelhafte künstliche Rekonstruktion noch anderer bisher verloren erachteter Quellen jener Zeit die nächsten nachapostolischen Jahrzehnte im Glanze einer größeren Vertiefung in das christliche Heil erscheinen zu lassen, stets wieder doch nur als ein Schöpfen ins Faß der Danaiden erweisen.[4])

---

[1]) Vgl. Kurze Darstellung des theol. Studiums § 83. und der christliche Glaube II § 100, nach welcher Stelle die Wirksamkeit des Erlösers sogar mitbedingt war durch die Mitteilbarkeit seines Selbstbewußtseins, und seine erlösende Thätigkeit darin bestand, daß er die Gläubigen in die Kräftigkeit seines Gottesbewußtseins aufnahm. — Dieses muß selbst natürlich recht nebelig und unklar gewesen sein, wenn die dadurch angeregte Geistesentwickelung, als sie im 2. Jahrhundert unserer Zeitrechnung so zu sagen erst ans Licht der Geschichte tritt, noch so verwaschen und ungelenk war, wie bei den Apologeten.

[2]) Vgl. einerseits Ferd. Chr. v. Baur (bes. das Christentum u. d. christl. Kirche der ersten drei Jahrhunderte, 3. A. 1863) und seine Nachfolger, wie Hilgenfeld, Einleitung ins N. T. 1875, Ketzergeschichte des Urchristentums. 1886, Holsten, die drei ursprünglichen noch ungeschriebenen Ev. 1883, O. Pfleiderer, das Urchristentum 1886, Havet, le christianisme et ses origines vol. III; Volkmar, Jesus Nazarenus und die erste christliche Zeit 1881. Paulus 1887; Steck, Galaterbrief 1888; und andrerseits: Ritschl, Entstehung der altkathol. Kirche, 2. A. 1887; Lehre von der Rechtf. u. Vers. Bd. I. 3. A. 1890; Rénan, histoire des origines du Christianisme. Tom. VII. cc. 28—34; Aubé, histoire des persecutions de l'église, Tom. VI; A. Harnack, Dogmengeschichte Bd. I, 2. A. 1888 und auch Weizsäcker, das apostol. Zeitalter d. christl. Kirche 1886.

[3]) Thiersch, d. Kirche im apostol. Zeitalter, 3. A. 1879.

[4]) Dieser Satz richtet sich nicht gegen das in vielen Teilen recht verdienstliche Unternehmen von Gebhard und A. Harnack, Texte und Untersuchungen zur altchristlichen Literatur Bd. I—II, wenngleich die Untersuchungen allerdings im Dienste falscher Voraus-

Die bezeichnete so befremdende Erscheinung findet ihre genugsame Erklärung, sobald man bei der Beurteilung und Darstellung des im N. T. sich selbst bezeugenden Ursprungs des Evangeliums dessen eigner Aussage und der von ihm bewiesenen Geisteskraft vertraut, der Anwendung jenes das Christentum nur zu einem folgerichtigen und naturwüchsigen Gliede in der religiösen Entwickelung des Menschengeschlechts herabsetzenden Axioms entsagt und trotz des engen lebendigen Zusammenhangs den christlichen Glauben und das innere Leben der ersten Christengemeinden und die vor allem in Jesus Christus, aber auch im engsten Anschluß an seine Erscheinung durch die von ihm berufenen und auserwählten Zeugen erfolgte Offenbarung prinzipiell und demgemäß auch in der geschichtlichen Zeichnung auseinanderhält. Das Himmelreich ist ja allerdings dem Sauerteig gleich, den eine Frau nahm und mengte ihn in drei Maß Weizenmehl, bis es ganz durchsäuert ward (Matth. 13, 33). Aber darum muß gleichwohl der Sauerteig an sich von der von ihm durchsäuerten Masse zunächst unterschieden werden. Das Christentum und die Offenbarung, welche jenes in der Welt hervorrief und schuf, stehen zumal zu einander noch in einem andersartigen Verhältnis als der Sauerteig und die von ihm durchsäuerte Masse, da jener in diese vollständig aufgeht.

Darum fordert es das theologische Selbstverständnis des Christentums von sich selber, zwischen der Kraft aus der Höhe samt deren geschichtlich gewordenen Erscheinungen, als der erzeugenden Kraft, durch welche das Christentum hervorgebracht ist und diesem selber als deren Erzeugnis zu scheiden und eine Geschichte der neutestamentlichen Offenbarung der Geschichte der christlichen Kirche vorangehen zu lassen. Selbst für letztere wird das nicht ohne Gewinn sein, indem die Einsicht in die wahrhaft geschichtliche Entwickelung des Urchristentums völlig unbefangen, weil ohne jede Besorgnis, die Apostel selbst etwa auf ein zu niedriges Niveau zu stellen, gewonnen und die schwache Keimpflanze, die aus dem in die Erde gefallenen Weizenkorn (Joh. 12, 24) zuerst aufsproß, als solche anerkannt werden kann und ihr nicht neben ihrer ewigen Lebenskraft auch die strotzende Fülle des ausgewachsenen Halmes zugeschrieben werden muß. Nichts hindert dann mehr, sofern die Quellen dazu berechtigen und anleiten, die vielfach volkstümliche, uns fremd anmutende Gestalt des christlichen Lebens der ersten Gemeinden anzuerkennen und es bleibt nur die Aufgabe, sämtliche Anzeichen des in ihnen pulsierenden himmlischen Lebens zur Erkenntnis zu bringen.[1])

---

setzungen vielfach stehen und die objektive Erkenntnis der altchristlichen Zeit mehr aufhalten als fördern.

[1]) In der Nichtbeachtung des bezeichneten Unterschiedes liegt meinem Urteil nach das ihre wissenschaftliche Wirkungskraft bei Bekämpfung der gegenüberstehenden Anschauungen beeinträchtigende Gebrechen vieler trefflicher Arbeiten, wie: Neander, Leben Jesu 1837 (2. A. 1873) u. Geschichte der Leitung und Pflanzung der christlichen Kirche, 2 Bde. 1832. 47; Chr. Fr. Schmid, Bibl. Theol. des N. Ts. 2. A. 1859; Lechler, das apost. u. nachapostol. Zeitalter, 3. A. 1865, und auch der Auffassung v. Hofmanns, wie sie hervortritt in seiner Biblischen Geschichte des Neuen Tests. (die h. Schrift N. Ts. Bd. X 1883) u. aa.

An dieser Scheidung von Geschichte der Offenbarung und Geschichte des Urchristentums kann das nicht hindern, daß der Theologe sich dabei an vielen Punkten in der Lage des Naturforschers befinden wird, der bei der wissenschaftlichen Erörterung nicht selten auseinanderhalten muß, was im lebendigen Organismus innig verbunden auftritt. Diese Lage wiederholt sich auch auf historischem Gebiete nur zu häufig, besonders überall, wo zwei Perioden oder zwei zeitlich parallele Erscheinungen zusammentreffen und gemeinsame Wirkungen hervorrufen.

3. Aus dem bisher Dargelegten erhellt, daß es sich bei der durch den Begriff der Offenbarung erforderten Zusammenfassung aller Disziplinen der sogenannten biblischen Theologie zunächst des N. Ts.[1]) zu einer Geschichte der ersteren um eine andere prinzipielle und formelle Abgrenzung der letzteren handelt.

Die ernste Geltendmachung der neutestamentlichen Offenbarung als solcher verbietet zum mindesten dem Theologen, deren geschichtliche Darstellung als einen Bestandteil der allgemeinen Religionswissenschaft zu betrachten und zu behandeln. Zweifellos wird auch letztere und zwar ebensowohl als Religionsphilosophie wie als Religionsgeschichte das Christentum in den Bereich ihrer Erörterungen zu ziehen veranlaßt sein. Von ihrem Standpunkt aus, dem zufolge es allein um die Erfassung der Religion als eines Phänomens im Geistesleben der Menschheit bei ihren Erörterungen ankommt, wird die Religionswissenschaft genug thun, wenn sie den Unterschied des Ursprungs des Christentums von allen Naturreligionen einfach als Thatsache aufnimmt und den entsprechenden Artunterschied von diesen, wie sein weltgeschichtliches Verhältnis zu ihnen entsprechend erörtert und feststellt. Will aber die Theologie als Wissenschaft wenn auch nicht ihrem durch praktische Gesichtspunkte bedingten thatsächlichen Umfange nach, so doch prinzipiell sich nicht selbst zu einer bloßen Spezialwissenschaft im Gebiete der Religionsgeschichte und Archäologie herabsetzen, dann muß sie durch klare Herausstellung des Beruhens der israelitischen und christlichen, d. i. der wahren Religion auf dem besonderen offenbarenden Handeln Gottes, sofern dieses in die Welt eingetreten ist, sich ihr eigentümliches Forschungsgebiet allen andern Wissenschaften gegenüber wahren. Alle von der Theologie zu erforschenden Verhältnisse haben ihre spezifische gleichartige Eigentümlichkeit darin, daß sie durch jenes offenbarende Handeln Gottes hervorgerufene und bewirkte innerweltliche Erscheinungen sind. Diese bilden ein nach allen Seiten sich ebenso abgrenzendes Gebiet innerhalb des Weltganzen, wie die Forschungsgegenstände irgend welcher anderen Wissenschaft. Diese Grundlage ihrer selbständigen und absonderlichen Behandlung trotz aller Verwandtschaft und Berührung mit den Disziplinen der andern Wissenschafts-

[1]) Beim A. T. verhält es sich ähnlich, aber doch noch wieder etwas anders; indes wird es auch da namentlich der alttestamentlichen Theologie sehr zugute kommen, wenn zwischen der Geschichte des Volkes Israel und alttestamentlicher Offenbarungsgeschichte zum mindesten in der Behandlungsweise strenge geschieden und erstere als ein Teil der Weltgeschichte behandelt würde.

gebiete wird unkenntlich gemacht und verleugnet, sobald die Geschichte der alt- und neutestamentlichen Offenbarung als alt- und neutestamentliche Religionsgeschichte bezeichnet und behandelt wird.[1]) Denn damit wird, — um hier weiter nur von diesem zu sprechen, — das Christentum auch nur als eine dem menschlichen Geiste entsprungene Religion, und als eine ausschließlich jenem eigne, immanente Bewegung gekennzeichnet und hingestellt. Religion und Offenbarung sind aber, in welch naher Beziehung sie einerseits zu einander auch stehen, andererseits gewissermaßen einander polarisch gegenüberstehende Erscheinungen in dem Leben der Menschheit. Denn die Religion ist und bleibt auch im Christen eine Lebensregung der menschlichen Persönlichkeit wie im Heiden, ein Sichinbeziehungsetzen von ihm selber aus zu der auf irgend eine Weise ihm bewußt gewordenen göttlichen Macht.[2]) Darum kann es bei aller Verschiedenheit in allen Religionen parallele religiöse Zuständlichkeiten geben, wie z. B. die der Mystik und des Asketenlebens. Die Offenbarung aber ist, wie wiederholt betont werden muß, ein Handeln Gottes zu dem Zweck, sich mit den Menschen zu deren Heile in Gemeinschaft zu setzen. Die bestrittene Behandlung des Christentums lediglich als fortschreitendes Glied in der Entwickelung des religiösen Geistes der Menschheit wird aber trotz der so zu sagen theoretischen Anerkennung des Unterschiedes von Religion und Offenbarung auch da festgehalten, wo man von dem in den Schriften des N. T. enthaltenen Christentum vornehmlich spricht, und dieselben nur als Urkunden der ursprünglichen christlichen Erkenntnisstufe betrachtet anstatt als von Gott selber hervorgerufene Äußerungen (1. Tim. 1, 1; Röm. 16, 26) seiner zu allem allein von Menschen Gefundenen im Gegensatz stehenden Selbstbekundung. Bei der Feststellung der im N. T. schriftlich ausgeprägten Bezeugung des Evangeliums kommt es nämlich, wie aus der Zweiseitigkeit der Offenbarung als That- und Wortoffenbarung erhellt, neben der Erhebung der berichteten Heilsthatsachen auch besonders auf die Darlegung der bei den verschiedensten Anlässen in Gottes Auftrag erfolgten Bekundung des Heilsgehaltes jener Thatsachen behufs der Förderung der Christen in der Gottseligkeit an.[3]) Die sich darin ausprägende Viel- und Allseitigkeit des nach Gottes Willen durch Christi Erlösung bewirkten Heils-

---

[1]) Besonders gegen Räbiger, Theol. Enzyklopädie S. 292 ff., und Immer, Neutestl. Theologie S. 14. — Doch auch gegen Nathusius (Wesen der Wissenschaft S. 416), der die allgemeine Religionskunde als das breite Fundament bezeichnet, auf dem die Theologie als Wissenschaft neben den andern Wissenschaften ruht.

[2]) Mit Obigem wird weder daß die religiöse Anlage des menschlichen Geistes ein Werk des Schöpfers ist, noch daß selbst die ersten Regungen wahren Glaubens Wirkung der göttlichen Gnade sind, irgendwie verkannt; es wird nur ganz im allgemeinen die Religion als psychologische Erscheinung ins Auge gefaßt.

[3]) Allerdings sind ihrer Form nach die neutestamentlichen Schriften auch Dokumente des eigenen apostolischen Glaubenslebens, wenngleich das doch weniger und nur mittelbar hervortritt. Die Schriften sollten eben bereits durch ihre Form Zeugnisse des von Christus durch seinen Geist gebrachten und gewirkten neuen Lebens sein. Indem ein Paulus aber selbst ermahnt: Werdet meine Nachfolger (1. Kor. 4, 16; 11, 1), bekundet er deutlich, daß dem Christentum der Apostel das der Gemeinden bei weitem nicht gleich war, daß also auch die apostolischen Schriften nicht als Dokumente des christlichen Gemeinbewußtseins jener ersten Tage der Kirche angesehen werden dürfen.

standes nebst dem Fortschritt ihrer Enthüllung ist der zweite wesentliche Bestandteil der Offenbarungsgeschichte.

Die richtige Erfassung dessen, was zur Offenbarung Gottes gehört, verwehrt indes nicht nur eine prinzipiell falsche Einreihung ihrer Geschichte und im weiteren Verfolge der gesamten Theologie in den Kreis der Wissenschaften, sondern lehrt auch deren Geschichte richtig, nicht zu weit und nicht zu eng, begrenzen. Denn dieselbe führt, wie oben schon gezeigt ward, zunächst dazu, die Zeichnung der Kirche zur Zeit der Apostel der Kirchengeschichte, deren unentbehrlicher Anfang sie ist, zurückzugeben und die erste Christenheit ohne einen größeren Heiligenschein darzustellen als die über das Neue Testament weit hinausgehenden Quellen und Nachrichten das erlauben. Dieselbe leitet ferner an, die apostolische Verkündigung von Christus weder nur als Ausdruck des christlichen Gesamtbewußtseins jener Zeit anzusehen[1]), noch als einen bloßen Ausschnitt des in der Kirche der ersten Zeit gehandhabten Gottesworts[2]); denn durch beides wird zwischen der Thatoffenbarung in der Erscheinung Jesu Christi und der Wortoffenbarung eine weite Kluft befestigt. Ihr Unterschied würde sich mit dem von revelatio immediata und mediata der alten Dogmatik[3]) fast decken, darum aber die apostolische Predigt der in der Kirche Christi fortgehenden Bezeugung des Wortes Gottes völlig gleichstellen, ihrer normativen Stellung aber prinzipiell entheben und ihr höchstens den Vorzug des Quellwassers vor dem Wasser desselben Stromes in seinem Mittel- und Unterlauf belassen. Die notwendige Folge müßte die sein, ausschließlich die Lehre Jesu als Offenbarungswort anzusehen, wobei indes sofort, da wir nur apostolische Berichte über jene besitzen, sehr zweifelhaft würde, in welchem Maße und mit welcher Unmittelbarkeit und Gewißheit uns ein solches vorläge.[4]) Die neutestamentliche Wortoffenbarung bliebe dann für uns stark im Dunkeln. Die verlangte Begrenzung ist aber keine willkürliche, da weder begrifflich noch geschichtlich eine Berechtigung vorliegt oder nachweisbar wäre, Gemeinden der ersten Zeit, wie die jerusalemische mit ihren judaistischen Neigungen und die korinthische mit ihren

---

[1]) So z. B. Weiß, Bibl. Theol. d. N. Ts. § 1. b, indem ihm nur in Christus Gottesoffenbarung vorhanden ist. — Noch weiter geht trotz Anerkennnng des Offenbarungscharakters der neutestamentlichen Schriften Hahn, Bibl. Theol. I. S. 5, wohl ünter Einfluß des eigentümlich uaturalisierenden Offenbarungsbegriffs Becks.

[2]) So Frank, Syst. d. christl. Wahrheit 2. A. II. Kap. 5 S. 39.

[3]) Vgl. Hollaz, examen theologiae acroamaticae p. 61.

[4]) Eine solche Rückwärtskonzentrierung der Kirche als einen Fortschritt der kirchlichen Lehrentwickelung rät Grau, das Selbstbewußtsein Jesu S. 36. 43, an, als hätte den Rat nicht bereits der alte Rationalismus, wie noch heute einige verspätete Nachtreter desselben (Ibbeken, die Bergpredigt Jesu 1888; Delff, die Geschichte des Rabbi Jesu von Nazaret 1869) gegeben. Auf das größere oder geringere Maß der Geistreichigkeit in der Ausführung kommt es dabei nicht an. Ein solches Verfahren wird stets mit innerer Notwendigkeit zur Herabsetzung dessen, was Jesus für uns gethan und gelitten hat, führen. Betreffs des Zeugnisses wies er auch selbst über sich hinaus. Heute ist der Rat aber um so übler, als der Gang der Kritik die Feststellung des Umfangs der Lehre sehr problematisch macht (vergl. Wendt, Lehre Jesu Bd. I. 1886), wie denn Grau selber (Neutestamentliches Schrifttum, 2 Bde. 1871) über die Apostolizität unserer Evv. sehr unsicher urteilt, den 3. Evangelisten Weissagungen Jesu nach der späteren Geschichte umbilden und Johannes die Geschichte im höheren Chor reproduzieren läßt.

mannichfachen Unlauterkeiten, zu Offenbarungsträgern zu stempeln. Wohl aber bringt die Betonung der Wertung der apostolischen Predigt als eines Bestandteils der neutestamentlichen Offenbarung sofort mannichfachen Gewinn. Die Verschiedenheiten, welche in dem Zeugnis der einzelnen Apostel uns entgegentreten, verlieren dann den Schein von Parteigegensätzen und treten zu einander in das Verhältnis der sich gegenseitig ergänzenden und zur Vervollkommnung dienenden Farben des Regenbogens, in welche sich das Himmelslicht der Sonne bei ihrem Eintritt in irdische Medien zerlegt, ohne seine Einheit aufzugeben. Auch die Abfolge derselben und ihr Zusammenhang mit der verschiedenen Führung der Apostel seitens des erhöhten Herrn erscheint dann nicht mehr als ein Produkt der menschlichen Willkür, sondern als Wirkung des offenbarenden Handelns Gottes, das in diesen Zeugen selbst lebendig ausgeprägte Grundtypen der Heilszuwendung und Heilsaneignung für alle, die da gläubig werden sollten, schuf und uns vor die Augen stellte (1. Tim. 1,16). Auch dürfen diese demgemäß nicht nur intellektualistisch nach der Art menschlicher Lehrer, sondern müssen in gewissem Maße selbst ihren Personen nach als Offenbarungsträger beleuchtet und gezeichnet werden, was für das genaue Verständnis ihrer Predigt von großer Bedeutung ist.[1])

4. Bei dem inneren Zusammenhang und der sachlichen Untrennbarkeit der That- und Wortoffenbarung läßt sich aber auch zwischen biblischer Geschichte und biblischer Theologie gar nicht in der z. Z. üblichen Weise scheiden, ohne beide Teile anstatt zur wissenschaftlichen Darstellung der göttlichen Offenbarung zu mumienhaften Gebilden zu machen. Bei der Darstellung der Geschichte Jesu Christi hat sich der durch solche Trennung eigentlich bedingte Fehler stets teilweis von selbst korrigiert. Wie Jesus auf seine Zeitgenossen selbst einwirkte, das läßt sich eben nur aus seinen Verhandlungen mit den Jüngern, dem Volk und seinen Gegnern entnehmen; und wer in seinem Handeln auch nur in irgend welchem Maße Offenbarungsthatsachen anerkannte, der mußte auch das begleitende Zeugnis mit der Darstellung jener in einem gewissen Grade verbinden, weil deren Bedeutung allein aus Jesus' Selbstzeugnis zunächst erhellt.[2]) Selbst wenn man nur lediglich berichtend den geschichtlichen Inhalt der neutestamentlichen Schriften zusammenstellen will, kann man Jesus' Reden nicht ganz unberücksichtigt lassen.[3])

Um so nachteiliger erweist sich selbst vom formal wissenschaftlichen Standpunkte diese Trennung für die sogenannte biblische Theologie. Denn

[1]) Die Zeichnung der Entfaltung der neutestamentlichen Offenbarung wird, wie das Obige ergibt, auch die Zeichnung einzelner Vorgänge aus dem Leben der Apostel und selbst der von ihnen gestifteten Gemeinden vernotwendigen, da jene Entfaltung sich geschichtlich mit der menschlichen Entwickelung verflechten mußte. Allein entweder gehören diese geschichtlichen Teile zu den das Offenbarungszeugnis der Apostel bedingenden Offenbarungsthaten (z. B. das Pfingstereignis, Paulus' Bekehrung u. aa.) oder sie bilden nur das notwendige Relief. In letzterem Falle wird deren Zeichnung in der Geschichte der neutestamentlichen Offenbarung niemals Selbstzweck werden, sondern ebenso wie die Hinweise auf die Zeitgeschichte nur als Erläuterung in die Darstellung aufzunehmen sein.

[2]) Vgl. Weiß, Bibl. Theol. § 9, b S. 33.

[3]) Vgl. Beyschlag, Leb. Jes. Bd. II und besonders von Hofmann, die biblische Geschichte des N. T. (D. h. S. N. T. Bd. X).

entweder wird dieselbe, um die neutestamentliche Verkündigung auch nach deren Loslösung von dem Gange der Offenbarung und ihrem thatsächlichen Hintergrunde als ein Ganzes erscheinen lassen und die Lehre von Gott und göttlichen Dingen übersichtlich darstellen[1]) zu können, zur biblischen Dogmatik gestaltet, oder sie wird als Geschichte der biblischen Lehre, wie sie der biblischen Geschichte parallel laufe, behandelt[2]), was dann, da ein großer Teil der neutestamentlichen Schriften nicht erzählt, sondern lehrt, dazu leicht verleitet, die biblische Theologie nur als Inventarisierung der im N. T. enthaltenen religiösen Vorstellungen aufzufassen.[3]) Die innere Begriffswidrigkeit aller solcher Bestimmungen erhellt von vorneherein daraus, daß von den meisten Bearbeitern die zu Anfang aufgestellte hernach nicht ausschließlich festgehalten wird. Bei der zuerst erwähnten Art der Behandlung ist man immer genötigt, in den durch die Wortoffenbarung in geschichtlicher Weise dargebotenen Stoff ein diesem im ganzen wie auch seinen einzelnen geschichtlichen Gestaltungen fremdes, wo auch immer hergenommenes, System einzutragen. Dadurch wird aber der Offenbarungsgehalt einerseits in eine ihm fremde Form gepreßt und entstellt, und andererseits die ihm geschichtlich eigne und auch für sein inneres Verständnis nicht unbedeutsame Form unbeachtet gelassen. Bei der anderen Behandlungsart kommt man aus inneren Widersprüchen vollends nicht heraus. Da sie die im N. T. enthaltenen religiösen Vorstellungen oder Lehren darstellen will, so hätte sie entweder auch des Täufers, der Sadducäer und Pharisäer Lehre, wie die Lehre Jesu darzustellen, oder sie müßte auch diese ausschließen und allein die Vorstellungen der einzelnen neutestamentlichen Schriftsteller von Jesus zum Vortrag bringen. Denn die Schriften des N. Ts. sind auch Quellen für die Lehren der jüdischen Parteien und des Wegbereiters Jesu wie für die Predigt des Herrn selbst. Wollte sie aber gleichsam nur den Lehrgehalt der Schriften als solchen inventarisieren, so würde sie folgerichtig nur festzustellen haben, welche einzelne Lehren in den einzelnen Schriften ausgesprochen sind[4]) und hätte kein Recht gleich einer Geschichte Jesu und der Apostel deren Verkündigung in ihrer Einheitlichkeit darzulegen, zur Darstellung von Lehrbegriffen fortzuschreiten und wiederum eigenmächtig zu systematisieren, da die Schriften weder einzeln noch zusammen darauf ausgehen, ein Lehrsystem vorzutragen.[5]) Die Loslösung der Wortoffenbarung von der

---

[1]) Vgl. Lutz, Bibl. Dogmatik 1847; Hahn, Theologie des N. Ts. Bd. I, 1854; van Oosterzee, die Theologie des N. Ts., übers. v. F. Coerper, 2. Aufl. 1886.

[2]) von Hofmann, Bibl. Theol. des N. Ts. (D. h. S. N. Ts. Bd. XI S. 1) 1886, der sich völlig unklar darüber zeigt, ob es sich um eine den h. Schriften eigentümliche Lehre oder um die den Heilsthatsachen zur Seite gegangene Verkündigung handelt, weil er eben dieser inneres Verhältnis zu einander verkennt.

[3]) Weiß, Lehrbuch der biblischen Theologie, 4. Aufl. 1884, und Grau, Bibl. Theol. des N. Ts. in Zöcklers Handb. d. theol. Wiss. I. 2., 3. A. S. 273 ff., der dazu im vollen Widerspruch mit der Geschichte das synoptische Schrifttum, das nach Paulus' Wirksamkeit erst hervortrat, die erste Wachstumsstufe des Wortes Gottes bilden läßt (S. 299 f.).

[4]) Wie es Geß, Chr. Pers. u. Werk Bd. I u. II 1870—78, für die im Titel genannten Lehren thut.

[5]) Vgl. Weiß a. a. O. § 1. d.

Thatoffenbarung verwehrt in diesem Falle ferner auch den von dieser dargebotenen genetischen Zusammenhang der Verkündigung der einzelnen Apostel aufzunehmen und zur Geltung zu bringen. Es muß darum von solcher Trennung ganz abgesehen und der Fortgang der neutestamentlichen Offenbarung seinem geschichtlichen Verlaufe und der in den einzelnen Epochen und Perioden hervorgetretenen Verbindung von göttlicher Offenbarungsthat und Offenbarungszeugnis nach gezeichnet werden.

Die Analogie des Nebeneinanderhergehens der Kirchen- und der Dogmengeschichte darf nicht für die Trennung und wider die gemeinsame Darstellung des Verlaufs der That- und Wortoffenbarung geltend gemacht werden. Denn wie notwendig auch die Dogmengeschichte unter der sorgfältigsten Berücksichtigung der allgemeinen Kirchengeschichte dargestellt werden muß, so behandelt sie dennoch ein wesentlich selbständiges Gebiet. Sie hat nämlich die Bestrebungen der Christenheit, die ihr in Christo geschenkte Gotteserkenntnis gemäß der den Menschen verliehenen Gabe wissenschaftlicher Durchdringung aller irdischen Dinge und Verhältnisse in stets fortschreitender Weise in Dogmen, d. h. in Gedankenformen, welche jenem den Menschen anerschaffenen Erkenntnis- und Wissenstriebe entsprechen, auszusprechen und zusammenzufassen, in ihrer geschichtlichen Abfolge und ihrem inneren Fortschritte nach zu verzeichnen. Es sind zwei benachbarte und zusammenhängende, aber doch selbständig neben einander hergehende Lebenssphären, deren geschichtliche Gestaltung die Kirchen- und Dogmengeschichte zur wissenschaftlichen Darstellung bringen, und das berechtigt und fordert ihre gesonderte Behandlung. Reichen nun auch die Anfänge beider Entwickelungen in die apostolische Zeit hinein, so gehört doch so wenig wie die es begründende Thatoffenbarung auch die Wortoffenbarung in die Geschichte des Christentums als solche hinein, da diese etwas anderes ist als der Anfang der Entwickelung des christlichen Bewußtseins. — Sofern es aber eine Geschichte des Offenbarungswortes als eines Ganzen gibt, so reicht dieselbe noch bis in unsere Zeit hinein und hat es mit der Darlegung des Inhalts jenes nimmer zu thun.

Die Aufgabe der Geschichte der neutestamentlichen Offenbarung ist es, deren thatsächlichen Fortschritt nach den beiden Seiten der göttlichen Heilsbereitung und Heilsbekundung so rein und klar als möglich zu zeichnen und dadurch den genetischen Zusammenhang aller Momente der Selbstbekundung Gottes, soweit diese das verstattet, klar zu machen. Die wissenschaftliche Natur der Offenbarungsgeschichte bringt es dabei mit sich, die Darstellung unabhängig von der zufälligen Form und Gestaltung der Dokumente, in welchen jene für uns ihre bleibenden Zeugen sich geschaffen hat, die verschiedenen Stufen derselben zur Veranschaulichung und zur Erkenntnis zu bringen.

Die beiden Hauptabschnitte des Verlaufs der neutestamentlichen Offenbarung ergeben sich von selbst. Die Einheitlichkeit derselben kommt aber zum mindesten nicht zum Ausdruck, sobald man die Geschichte Jesu Christi und die Geschichte der apostolischen Verkündigung von jenem in der Weise als selbständige Perioden behandelt, daß man die letztere als die Periode der Geistes-



offenbarung in der Kirche Jesu Christi auf Erden charakterisiert[1]) und dadurch deren enge Beziehung zur Offenbarung in Christus ebenso verdunkelt als die Zeit der Apostel unrichtigerweise von den späteren Perioden der Kirche abgrenzt, da auch in diesen der heilige Geist in ihr fortwirkt. Die Zerlegung der Perioden darf nicht dazu verleiten, die zentrale Bedeutung der Person und des Wirkens Christi für die Offenbarung Gottes bei deren wissenschaftlichen Zeichnung zurücktreten zu lassen, sondern es ist grade behufs des rechten Verständnisses der gesamten Heilsoffenbarung jener Bedeutung durch den Nachweis der inneren Beziehungen, welche zwischen den einzelnen Seiten und Phasen des Wirkens Christi und den Stufen des von dem erhöhten Herrn veranlaßten apostolischen Zeugnisses bestehen, zur Erkenntnis zu bringen. Dadurch allein wird es erwiesen werden, daß nicht sowohl Jesus' Lehre oder seine Worte[2]), sondern das in seiner Person begonnene Reich Gottes auf Erden es ist, was sich mittelst des Verlaufes der Offenbarung immer fester in der Menschheit einwurzelte und die ihm notwendige innerweltliche Gestalt gewann, und werden aufgetretene abweichende Behauptungen entkräftet.[3]) Die neutestamentliche Offenbarungsgeschichte kann indes, wenngleich die in Christo eingetretene Offenbarung auch allerdings die wesentliche Zusammenfassung des im A. B. bereits von Gott Geoffenbarten ist, nicht verpflichtet sein, eine Übersicht der alttestamentlichen Gottesoffenbarung voranzusenden[4]); denn das erforderte einerseits bei dem heutigen Zustande der alttestamentlichen Studien ein eignes Werk und andererseits muß in Abrede genommen werden, daß die alttestamentliche Normierung der christlichen Gedanken den Maßstab für deren Ursprünglichkeit im Unterschiede von später eindringenden, nicht von Christus stammenden urchristlichen Momenten bilde.[5])

Die weitere Gliederung der beiden Hauptepochen der neutestamentlichen Offenbarung kann sich erst später ergeben. Für die hier zunächst zur Darstellung kommende Geschichte Jesu Christi ist das erst möglich, nachdem der rechte Ausgangspunkt für sie in Rücksicht auf die Eigenart seiner Person festgestellt ist (vgl. Kap. III).

5. Die Geschichte der neutestamentlichen Offenbarung untersteht, da die Offenbarung, wenngleich sie ihrem Ursprung nach eine überweltliche ist, doch eine innerweltliche Erscheinung geworden ist, allen Gesetzen einer wissenschaftlichen Bearbeitung der Geschichte überhaupt.

---

[1]) So Hagenbach, Enzyklopädie der theolog. Wissenschaften 12. Aufl. § 60—62, und mein werter Kollege L. Schultze in seinem Abriß der biblischen Geschichte des N. Ts. in Zöcklers Handb. d. theol. Wiss. 3. A. I, 2. S. 152 ff., bes. S. 236.

[2]) So Grau a. a. O., welcher nicht müde wird, Jesus' Worte als den Samen des Samens zu bezeichnen.

[3]) Wie sie Baur, Neutestamentliche Theologie 1864 und sonst, aufstellt, wenngleich er übrigens S. 28 die neutestamentliche Theologie die Lehre Jesu und die auf ihr beruhenden Lehrbegriffe im Zusammenhang ihrer geschichtlichen Entwickelung richtig darstellen läßt; vgl. ferner Pfleiderer und auch Weizsäcker a. a. O.

[4]) Das fordert Immer und führt es selbst unter Hinzunahme der Apokryphen aus

[5]) Gegen Ritschl, Lehre v. d. Rechtfertigung u. Vers. II. S. 15.

In der Geschichte der neutestamentlichen Offenbarung sind darum nicht etwa nur die Ergebnisse des exegetischen Forschens und Verfahrens zu verzeichnen und festzustellen. Die in den Schriften des N. T. als in den dem Gange der Offenbarung selbst mitangehörigen Quellen enthaltenen Einzelheiten aus der einstigen Wirklichkeit, wie die einzelnen Zeugnisse von dem, was und wozu es also geschah, sind vielmehr in ihrem Zusammenhange darzustellen und dadurch die sich in ihnen ausprägenden Gottesgedanken in ihrer Gesamtheit und Einheit zu erfassen.[1]) Dabei darf aber nie vergessen werden, daß die Sicherheit der Forschung dabei darauf beruht, daß auch die Grenzen des Geoffenbarten und unseres Verständnisses der uns kundgethanen göttlichen Geheimnisse erkannt und scharf bezeichnet werden. Besteht bei aller Wissenschaft der unendliche Reiz darin, daß im Hintergrunde ein letztes und größtes Geheimnis ruht[2]), so ist das bei der Geschichte der neutestamentlichen Offenbarung, weil es sich hier um ein Thun und um Gedanken Gottes handelt, um so mehr der Fall und verlangt es der wissenschaftliche Ernst dies offen anzuerkennen und sich überall gegenwärtig zu halten.

Das Ziel der Darstellung ist, den in der Offenbarung sich vollziehenden Fortschritt der Bekundung des göttlichen Heilsrates und Planes zur Anschauung zu bringen, um dadurch das innere Verhältnis der einzelnen Teile jenes richtig werten und geltend machen zu können. Damit wird das Wahre in dem Bestreben der kritischen Theologie, über den Formalismus einer bloßen Aufnahme des Bestandes hinauszukommen, aufgenommen und verfolgt. Die Aussicht aber, das wirkliche innere Verhältnis der Momente zu einander genetisch zu erfassen, ist bei der vorgetragenen Auffassung der Wissenschaft um so größer, als Gott bei seiner Offenbarung behufs Wiedergewinnung und Beseligung der Menschen selbst pädagogisch fortschreitend verfahren ist und in der Wortoffenbarung bereits die besten Leitmotive für die Erfüllung der Aufgabe zu finden sind.

Da die Offenbarungsgeschichte aber keine bloß historisch-deskriptive Wissenschaft ist, so hat sie auch ihr Augenmerk nicht darauf zu richten, sämtliche in ihren Quellen vorliegenden einzelnen Äußerungen aufzuführen oder die einzelnen thatsächlichen Vorkommnisse zu erörtern und deren chronologisches Verhältnis zu fixieren. Denn selbst wenn das gelänge, so würde mit alledem die Erfassung des gesamten Thuns Gottes noch nicht gegeben sein. Dieses kann allein dadurch erreicht werden, daß die in den verschiedenen Gruppen von Vorkommnissen und Zeugnissen vorliegende Selbstbekundung Gottes festgestellt und deren Bedeutung klar gelegt wird und dadurch vor allem das in Jesu Christi Erscheinung gewirkte Heil und in die Welt ausgeströmte Leben aus Gott ins Licht tritt.

Der Eigenart des Gegenstandes der neutestamentlichen Offenbarungsgeschichte muß endlich auch deren Darstellungsweise im einzelnen entsprechen.

---

[1]) Vgl. Droysen, Grundriß der Historik S. 18 u. 48.

[2]) Vergl. Sohm, deutsche Rechtswissenschaft. Allgem. konf. Monatsschrift 1884 S. 132.

Zum Verständnis des göttlichen Vorgehens und seiner Wege wird allerdings auf die natürliche und sittliche Beschaffenheit der Weltzeit, zu der die Offenbarung erfolgte, Rücksicht zu nehmen sein. Doch darf die Darstellung des zeitgeschichtlichen Hintergrundes nie einen derartigen Umfang annehmen, daß die Aufmerksamkeit vom Hauptgegenstande völlig abgelenkt wird, oder dessen eigentümliche Bedeutung schon darum zurücktritt, weil er durch die Breite und Auffassungsart jenes nur als dessen Produkt zu erscheinen vermag.[1]) Auch die an sich löbliche Absicht, die zu zeichnenden Vorgänge und Verhältnisse lebendig zu vergegenwärtigen und dem Bilde Jesu oder dem seiner Apostel mehr Wärme zu verleihen, darf nicht dazu Veranlassung werden, die einzelnen zur Besprechung kommenden Punkte rhetorisch und plastisch auszumalen. Denn darunter leidet nicht nur die wissenschaftliche Gewißheit, sondern dadurch tritt das ureigne innerste Wesen der Offenbarungsthatsachen, besonders der ganzen Erscheinung Jesu Christi allzusehr zurück, und die dadurch notwendig herbeigeführte Verallgemeinerung dient nur zur Verflachung und Entstellung des offenbarenden Handelns Gottes.[2]) Die objektive Wahrheit, deren Feststellung die erste Aufgabe der Wissenschaft ist, wird beeinträchtigt.

Kap. II.

Die Quellen der neutestamentlichen Offenbarungsgeschichte.

1. Bei der Bearbeitung der Geschichte Jesu wie der Apostel fragt man häufig nach außerbiblischen und gar nach außerchristlichen Quellen. Bei einiger Überlegung muß indes sofort klar werden, daß, da nicht einmal ein Pilatus sich um Jesus vor dessen Verklagung bei ihm gekümmert hatte (Joh. 18, $_{35}$), die heidnischen Zeitgenossen von ihm noch nichts wußten. Ebenso sahen die litterarisch gebildeten Jerusalemiten auf Jesus mit Verachtung herab (Joh. 7, $_{46-53}$), und noch später kennen die weltkundigen Juden Roms die Christen nur als eine jüdische Sekte, der allenthalben widersprochen wird (AG. 28, $_{22}$). Wie sollten da ihre etwaigen Litteraten auf Jesus Rücksicht nehmen? Zeitgenössische Zeugnisse wären darum selbst dann gar nicht zu erwarten, wenn uns die Litteratur des ersten christlichen Jahrhunderts reichlicher erhalten wäre. Es ist ein Zeichen davon, daß das Christentum weltgeschichtliche Bedeutung zu erlangen anfing, daß der jüdische Historiker Josephus am Ende des 1. Jahrhunderts u. Z. der Hinrichtung des Jakobus, des Bruders des „sogenannten Christus", durch den Hohenpriester Ananus Erwähnung zu thun sich veranlaßt sah[3]), und noch früher, wie die auf Grund seiner Quellen von

[1]) Am weitesten geht darin Hausrath, Neutestamentl. Zeitgeschichte, 3 Bde.

[2]) Dies ist außer an Keim, Jesus von Naz., 3 Bde. (2. Aufl. 2 Bde.), auch besonders an Beyschlag, Leben Jesu 2. Aufl. 1887, 2 Bde., und, wenn auch im mindern Grade an Weiß, Leben Jesu 3. Aufl. 1888, 2 Bde., zu tadeln. Vgl. E. Haupt, Stud. u. Krit. 1887 S. 368 f. und auch 1883 S. 35 ff. Vgl. oben S. 6.

[3]) Jos. Altt. 20, 9. 1. Diese Stelle weist durch die Worte τοῦ λεγομένου Χριστοῦ auf das sog. testimonium Josephi de Christo (ebd. 18, 3, 3) zurück. Letzteres ist nicht durchweg für echt zu halten (gegen G. A. Müller, Christus bei Josephus Flavius, Ins-

Tacitus gebrachte Notiz [1]) beweist, die Juden in Rom es für angezeigt hielten, auf die Christen den Verdacht der Brandstiftung nach dem großen Neronischen Brande zu lenken. Aber diese ersten Erwähnungen des Christentums in der Weltlitteratur bekunden im besten Falle immer nur, daß das Christentum z. Z. des Prokurators Pontius Pilatus entstanden. Nur kraft sonstiger Kunde oder infolge einer auf anderem Wege gewonnenen Anschauung ist solchen ebenso knappen als unklaren Bemerkungen irgend eine weitere Ausbeute zu entnehmen.[2]) Sicherlich aber waren dem Christentum feindliche Juden und Heiden am wenigsten geeignet, auch nur einzelne Blicke in die das Wesen des Christentums begründenden Thatsachen zu thun (2. Kor. 3,14. 15). Von solchen Quellen ist hier deshalb abzusehen.

Bei außerbiblischen, aber christlichen Quellen würde es sich sodann vor allem fragen, ob sie oder ihre Verfasser in unmittelbarem Zusammenhange mit dem Gange der Offenbarung standen. In dieser Beziehung aber wird auch die weitgehendste Kritik keinem Fragment der altchristlichen Litteratur, das uns erhalten, einen Vorzug vor den im N. T. uns vorliegenden Schriften zuzuerkennen im stande sein. Das gewichtigste außerbiblische Dokument der in Christus ergangenen Offenbarung ist immer das Aufkommen und Wachsen des Christentums selber. Aber als eine Quelle für die Geschichte der es selbst hervorrufenden Gottesthaten kann es, wie auch alle Äußerungen des christlichen Glaubens in der regula fidei und den kirchlichen Einrichtungen nur in sehr uneigentlichem Sinne bezeichnet werden.[3]) Denn nur in höchst mittelbarer und wissenschaftlich kaum kontrollierbarer Weise spiegelt sich in den erst etliche Jahrzehnte und mehr darnach hervorgetretenen Äußerungen des Christentums das, was Jesus selbst gewesen ist, und das Leben, das in ihm offenbar geworden.

Da freilich die neutestamentlichen Schriften selber nicht den Anspruch erheben, einen vollständigen Bericht über die neutestamentlichen Offenbarungsthatsachen zu bieten, so liegt an sich die Möglichkeit vor, daß unsere Kunde durch außerbiblische Nachrichten vermehrt werden könnte, namentlich uns noch manches ungeschriebene Wort Jesu und seiner Apostel in der kirchlichen Überlieferung aufbewahrt wäre. Was uns aber erhalten ist, und wäre dessen Umfang auch in der That um so viel größer, als bisher angenommen wurde, wie jüngst behauptet ist[4]), brächte doch unserer Kenntnis der neutestamentlichen Offenbarung keine nennenswerte Bereicherung. Denn zumeist handelt es

druck 1890); wenn jene Worte auch eine frühere Erwähnung Jesu Christi verbürgen. Ihr uns vorliegender Wortlaut ist nämlich sehr stark interpoliert (Ranke, Weltgesch. III, 2. S. 40). Die wirkliche Aussage des pharisäisch gesonnenen Christusfeindes (vgl. Müller a. a. O.) bliebe daher immer unbedeutend, wenn sie auch festzustellen gelänge.

[1]) Taciti Annales XV, 44 (vgl. m. Apostelgesch. S. 60. Arnold, Neronische Christusverfolgung 1888).

[2]) Gegen Weizsäcker, Apostol. Zeitalter S. 1.

[3]) So L. Schulze a. a. O. S. 179.

[4]) So Resch, die Agrapha 1889 (O. v. Gebhardt und A. Harnack, Texte und Unters. Bd. V, H. 4); vergl. auch Fabricius, Codex apocryphus Nov. Test. Hmbg. 1719 p. 321. sqq.

sich, wenn man auch alles Angeführte, was sehr zu bestreiten ist, gelten lassen müßte, doch nur um eine andere Gestalt des in den Evangelien Enthaltenen, oder das Neue, wie jenes am meisten zitierte Wort: „werdet geschickte Wechsler!“ ist in so unsicherer Form überliefert und selbst von so ungewisser Deutung, daß es sich ungeeignet erweist, über Christus' Sinn und Geist tieferen Aufschluß zu geben[1]).

Die apokryphischen Evangelien[2]) ferner bilden mit ihren grotesken, von einer ebenso unreinen als in christlichen Dingen unklaren Phantasie eingegebenen Ausmalungen des Anfangs und Ausgangs des Lebens Jesu einen solchen Gegensatz zu der keuschen und so vielfach zurückhaltenden Darstellung der kanonischen Evangelien, daß sie bei ihrer Vergleichung sich selbst alles Quellenwertes berauben. Selbst das seit Lessing wiederholt für die Wurzel der ganzen Evangelienlitteratur erklärte sog. Hebräerevangelium[3]) erweist sich bei unbefangener Prüfung so wenig auch nur als einen selbständigen Hauptast der evangelischen Überlieferung, daß es vielmehr für eine erst in den letzten Jahrzehnten des 2. Jahrhunderts entstandene Bearbeitung des 1. Evangeliums mit einer äußerst gemischten und tendentiös bearbeiteten Textgestalt zu halten ist, welche in dem von Sekten durchwühlten Ostsyrien entstand, wo es auch allein eine Zeit lang Geltung hatte.[4])

Viel günstiger kann bei nüchterner Wertung das Urteil selbst über den jüngsten Fund auf altchristlichem Gebiete, die sog. Apostellehre,[5]) nicht lauten. Bei ihrem sichtlichen Kompilationscharakter kann sie zwar einige recht alte Stücke, wie die eucharistischen Gebete c. 9 enthalten. Sonst aber fußt sie zum Teil auf einer ursprünglich jüdischen Instruktion für rabbinische Sendlinge, ist abhängig von Pseudobarnabas und dem Hirten des Hermas, zeigt in den Evangelienzitaten Abhängigkeit von Tatians Diatessaron und kann darnach in ihrer vorliegenden Gestalt frühestens dem Anfang des 3. Jahrhunderts entstammen. Mag dieser Fund darum auch für die Geschichte des häretischen Christentums und selbst für die Gestalt des Christentums ganzer Kirchenprovinzen im 2. Jahrhundert bei ruhiger und genauerer Durchforschung noch von Bedeutung werden, für die Erkenntnis der apostolischen Zeit und der neutestamentlichen Offenbarung bietet er ebensowenig Aufschlüsse, wie irgend ein anderes Pseudepigraphon oder Apokryphon.

2. Als Quellen der Offenbarungsgeschichte lassen sich darum nur die neutestamentlichen Schriften ansehen.

Freilich wäre deren Quellenwert sehr gering, hätte die fortgeschrittenste

---

1) Vgl. Wendt, die Lehre Jesu Bd. I S. 346.

2) Tischendorf, Codex apocryphus Nov. Test. I. 1832. — Über die apokryphischen Apostelgeschichten vgl. Lipsius, die apokryphischen Apostelgeschichten, 2 Bde.

3) Vergl. Hilgenfeld, Nov. Test. extra canonem receptum IV ed. 2. 1884. p. 1 u. 32. 39 u. R. Handmann, das Hebräerevg. bei A. Harnack a. a. O. Bd. V H. 3.

4) Vgl. m. Abhdlg. das Hebräerevangelium. Ztschr. für kirchl. Wiss. u. kirchl. Leb. 1889, Heft X u. XI S. 499—519 u. 560—578.

5) Vgl. A. Harnack, Texte und Unt. Bd. II H. 1. 2. u. Herzogs Theol. Real-Enz.² XVII. S. 660 f.

Kritik unserer Tage[1]) Recht und wäre die erste christliche Zeit, die Jahre 30—90 n. Chr., von uns noch erhaltenen Denkmalen ganz entblößt, und die neutestamentliche Litteratur trotz ihrer späteren Kanonisierung doch in Wahrheit nur das Spiegelbild ihrer Entstehungszeit, nämlich des zweiten christlichen Jahrhunderts. Die christliche Urzeit läge dann im vollsten Dunkel; aus den romanhaften Tendenzschriften eines späteren Jahrhunderts ragten nur einige Namen als vereinzelte Punkte von geschichtlichem Wert ohne alles Leben heraus, und es bliebe der Phantasie allein überlassen, es sich auszudenken, wie aus dem Zusammenfluß der beiden entgegengesetzten Elemente des jüdischen und heidnischen religiösen Bewußtseins der elektro-galvanische Strom des Christentums zur Neubelebung der alten Welt hervorgegangen sei. Auch selbst das von Baur[2]) noch stehen gelassene Wunder der Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu Christi in den Aposteln wäre dann vollends getilgt.

Darin liegt nun allerdings eine Berechtigung dieses Fortschritts in der Kritik, daß es eine kritische Willkür war und ist, die Schneide der kritischen Waffen angesichts der paulinischen Hauptbriefe und der Offenbarung St. Johannis mit einem Mal stumpf werden zu lassen, zumal sie von vorneherein auch da noch manches Stück[3]) sich abbröckeln ließ. Desgleichen erscheint dieser neueste Fortschritt nur als ein folgerichtiger Rückschluß daraus, daß die altkatholische Kirche doch nur ein Produkt der Hellenisierung des Christentums, wenn auch nicht einer akuten, wie sie der Gnostizismus anstrebte, so doch einer allmählichen, und daß Paulus so wenig in die christliche Entwickelung hineinpasse, daß ihn bis auf Markion keiner und dieser auch nur mißverstanden habe[4]), ja der Hellenismus auch der Theologie seiner Schriften nicht fremd geblieben sei.[5]) Die Entstehung des Christentums wird durch ihn nur noch mehr zu einer Art von geistiger generatio aequivoca, was sie dem Grundgesetz der modernen Wissenschaft nach doch so wie so sein soll.

Freilich tritt bei dieser Durchführung der kritischen Methode deren innere Willkür zugleich nur um so mehr zu Tage. Auf die Einzelheiten kann an dieser Stelle nicht eingegangen werden.[6]) Aber auf zwei innere Widersprüche derselben werde hingewiesen! Einen Hauptverdächtigungsgrund bildet die Dunkelheit der Verhältnisse und vieler einzelner Stellen.[7]) Diese Kritik selbst aber muß die

---

[1]) Nach dem Vorgang von Bruno Bauer, Kritik der synopt. Evv. 1846, 2. A., Christus und die Cäsaren 1874, z. u. Z. wieder: Lomann, Quaestiones paulinae (Theologisch Tijdschrift 1882, Antiqua mater, A study of Christian origins. London 1887; Steck, der Galaterbrief nach seiner Echtheit unters. 1889 S. 376—385 u. aa.

[2]) Das Christentum der drei ersten Jahrhunderte 1853 S. 40 ff.

[3]) Vgl. Lucht, Ueber die beiden letzten Kap. d. Römerbriefs 1871. Holsten, das Evangelium des Paulus Bd. I S. 466 f. Heinrici, das zweite Sendschreiben des Aps. Paulus an die Korinther zu 6,14 ff. S. 329. Völter, die Entstehung der Apokalypse S. 1886. Vischer, die Offenbarung St. Johannis (Texte u. Untersuch. II, 3) 1886. Spitta, die Offenbarung des Johannes 1889.

[4]) So Harnack, Dogmengeschichte I 2. A. S. 78 f.

[5]) So Pfleiderer, Urchristentum S. IV u. S. 153 ff.

[6]) Fürs einzelne werde verwiesen auf J. Gloel, die jüngste Kritik d. Galaterbriefes 1890.

[7]) Vgl. Steck a. a. O. S. 50 ff., 359 ff. und Pierson et Naber, Verisimilia 1886, bes. Appendix II S. 280.

vollste Nacht sich auf die ersten sechzig Jahre des Christentums senken lassen, um dann in gänzlich unaufklärbarer Weise eine über ihre heimischen Traditionen noch kaum hinausgewachsene jüdische Messiasgemeine und eine auf Grund eines unnachweisbaren philosophischen Heilandsideals entstandene und zu ersterer sich hingezogen fühlende Heidenschar sich zur Christenheit des N. Ts. zusammenschließen zu lassen. Ferner rechnet diese geschichtliche Kritik mit lauter erfundenen ungeschichtlichen Größen. Während sie den wenigstens dem Namen nach bekannten Männern der Urkirche alle ihnen zugeschriebenen Schriften abspricht, weist sie diese die gesamte übrige altkirchliche Litteratur an Geisteskraft unendlich überragenden Dokumente der Mitte des zweiten Jahrhunderts zu, ohne aus der Zahl der späteren kirchlichen Zeugen solche Personen uns nennen zu können, denen die Abfassung zuzutrauen wäre. Auch traut man den geistig immerhin sehr bedeutenden Häuptern der Gnosis nicht die eigne Fähigkeit zu, das Trugspiel der rechtgläubigen Kirche bei Einschwärzung dieser Schriften als apostolische zu durchschauen und diese als das, was sie in dem Falle wären, als Erzeugnisse der letzten Jahre vor ihnen zu kennzeichnen. Da nun aber von einem Versuche, auf solchem Wege die Schriften, auf welche die Kirche sich stützte, zu entwerten selbst bei den Alogern und bei Markion nicht die Rede ist, hingegen nur von der Kirche diesen Gegnern der Vorwurf einer Fälschung gemacht wird, so fehlt jener Kritik aller sachliche Grund, und selbst der Nachweis einer nur spärlichen Benutzung in der uns erhaltenen altkirchlichen Litteratur für einzelne der neutestamentlichen Schriften kann irgend welche weitgehende Verweisung dieser aus der urchristlichen Zeit nicht rechtfertigen.

3. Die ältesten christlichen Urkunden sind die Briefe des N. Ts. Von dem bestimmten Momente innerhalb der Offenbarungsgeschichte selbst abgesehen, welcher durch ihre Abfassung bezeichnet wird, kommen sie um ihrer Beziehungen willen auf Jesus' Erleben und auf seine Reden hier in Betracht, als Geschichtszeugnis für den Mittelpunkt der Offenbarung, Jesus Christus. Dazu sind sie nicht sowohl eigentliche Lehrschriften, sondern den apostolischen Zeugen durch besondere Verhältnisse der betreffenden Gemeinden gleichsam abgerungene Zeugnisse als Ersatz für deren mündliche Verkündigung und dadurch ein recht unmittelbarer Teil der apostolischen Verkündigung. In einem immer noch nicht genug beachteten und erwogenen Umfange blicken dieselben aber ebenso auf die Geschichte wie auf die Reden Jesu Christi zurück.

In ersterer Hinsicht lohnt wirklich der früher gemachte Versuch, ein Evangelium ohne die Evangelien zusammenzustellen.[1]) Denn nicht allein bei den Uraposteln finden sich Rückblicke auf das, was sie gesehen und gehört hatten, sondern auch des Paulus Sendschreiben sind reich an Beziehungen auf die Heilsthatsachen. Diese seine Kenntnis läßt sich indes nicht auf seinen Umgang mit den schriftgelehrten Kreisen Jerusalems (Apg. 22, 3) zurückführen[2]), die sich

[1]) Thenius, das Evangelium ohne die Evv. 1845.
[2]) Beyschlag, Leb. Jes.[2] I. S. 66.

schwerlich so genau um den Rabbi von Nazaret bekümmert hatten, um noch ihre Schüler zum mindesten ein Lustrum nach der Kreuzigung mit jenes Lebensschicksalen genau bekannt machen zu können. Er selbst führt seine speziellsten Ausführungen (1. Kor. 11, 23 und 15, 3 ff.) auf die ihm gewordene christliche Überlieferung zurück. Die Gewißheit von der Selbständigkeit seines Evangeliums (Gal. 1, 11. 12) konnte ihn davon nicht abhalten, bei den eigentlichsten Augenzeugen des Lebens Jesu nach dem nicht pharisäisch entstellten Bilde eben des zu forschen, dessen Leben aus dem Tode und Sitzen zur Rechten des Vaters samt seinem Willen, die Sünder selig zu machen, ihm unmittelbar gewiß geworden war (1. Tim. 1, 15. — Gal. 1, 15. 16). Er bedurfte solcher Kenntnis auch für seine Predigt vor den Heiden, um von dem Menschen Christus Jesus, als dem einen Mittler des einen Gottes und aller Menschen (1. Tim. 2, 5 ff.) zeugen zu können.

Treten uns nun auch in den auf die mündliche Verkündigung als ihren Hintergrund zurückweisenden kurzen Gelegenheitsschriften der apostolischen Sendschreiben fast nur Spuren der den Gemeinden bekannt gemachten Geschichtsthatsachen entgegen, so spiegelt sich in denselben dennoch der unmittelbare Eindruck der Vorgänge auf die Augenzeugen und diente deren Benutzung bei der apostolischen Lehrunterweisung dazu, der Geschichte den Grad von Durchsichtigkeit zu verleihen, welcher auf diesem geheimnisvollen Gebiete zu erreichen ist. Durch sie allein schon stehen die Grundthatsachen fest[1]), wenn uns auch erst die Evangelien es ermöglichen, durch ihr detailliertes Bild in Christus Jesus die Selbstoffenbarung des Vaters selbst zu schauen. — Worte Jesu werden zwar nur selten angeführt; selbst Anklänge an die Evangelien finden sich nur im ersten Brief Johannis infolge seiner nahen geschichtlichen Beziehung zum 4. Ev. Daß aber der Ap. Paulus dieser seltenen ausdrücklichen Berührung halber Jesus' Reden nicht gekannt habe, — das ist eine Behauptung[2]), welche das gleiche Verhältnis der Briefe von Augenzeugen, wie Petrus und Jakobus, allein schon widerlegt. Aber auch Paulus selbst macht eine solche Annahme unnötig. Denn er weist nicht nur 2. Kor. 9, 14 auf das Wort Jesu Mt. 10, 10 hin, sondern bringt auch Apg. 20, 35 einen Ausspruch desselben bei, der in unsern Evangelien nicht mitgeteilt wird. Er war demnach über Jesus' Reden in noch umfassenderer Weise unterrichtet, als es die Evangelien thun. Weiter beruft er sich 1. Thess. 4, 15 und 1. Kor. 7, 10; 9, 14 auf Worte und Gebote Christi, ohne dieselben ausdrücklich anzuführen. Eine Berufung auf den Wortlaut erschien ihm also nicht einmal da, wo er sich mit Nachdruck auf des Herrn Autorität berief, erforderlich. Es berechtigt daher der Umstand, daß Paulus im übrigen von Jesus' Aussprüchen keine Verwendung macht, nicht, auf eine Unbekanntschaft mit ihnen zu schließen. Es spricht sich darin vielmehr das apostolische Bewußtsein aus, daß wer ihn höre, auch den höre, der ihn gesandt hat (Luk. 10, 16). Dabei wurzeln die Ausführungen des Paulus und der andern Apostel in weit stärkerem Maße auf

---

[1]) Vgl. Weiß, Leb. Jes.² I S. 15.
[2]) Grau, Neutestamentl. Schrifttum I. S. 80.

Jesus' Verkündigung, als es die Exegese und biblische Theologie bisher anerkennt.[1]) Am beachtetsten ist noch die Verwandtschaft des Briefes des Jakobus mit der Bergpredigt. Ein gleiches wie von den Briefen gilt auch von der Offenbarung St. Johannis. In zahlreichen Fällen wird über den ursprünglichen Sinn der Worte Jesu der Streit auch erst dann enden, wenn die feinen Verbindungsfäden zwischen seiner und der apostolischen Verkündigung vollständig klargelegt und beachtet sein werden.

Noch unmittelbarer als für die Geschichte Jesu dienen diese Schriften des N. Ts. sodann der Bekundung der Ereignisse der apostolischen Zeit. Unsere Kenntnis dieser wird durch sie erweitert, weil die Apostelgeschichte überhaupt nur ein beschränktes Gebiet und auch dieses nur aus einem bestimmten Gesichtspunkte behandelt. Der Wert der Briefe in dieser Hinsicht ist um so höher, als die Apostelgeschichte in ihren Erzählungen sich nicht auf die Briefe stützt. Doch ist diese Ergänzung für die Offenbarungsgeschichte von geringerem Belang, weil diese es nicht sowohl mit der Darlegung der Entwickelung der christlichen Gemeinden, als mit dem durch diese nur mitbedingten Fortgang der Offenbarung zu thun hat, für welchen sie dann selbst die unmittelbarsten Urkunden sind.

4. Die eigentliche Offenbarungsthatsache, die Erscheinung Jesu Christi, wird in den Briefen und in der Offenbarung zwar genugsam bezeugt, aber doch nicht lebendig vor die Augen geführt. Die Zeichnung ihres Verlaufs wie des aus den Briefen nicht erhellenden Wirkens der Apostel zur Verkündigung des Auferstandenen findet sich allein in den geschichtlichen Büchern des N. Ts. Doch erweckt diese Bezeichnung häufig von vorneherein ein Mißverständnis, das für die Beurteilung ihres Werts als Geschichtsquellen nur nachteilig ist.

Weder die prophetische Geschichtsschreibung des A. Ts. noch die antike Historik und am wenigsten die der römischen Kaiserzeit, in deren Prosa alle Spielarten sich untereinander mischten, entspricht der heutigen Vorstellung von Geschichtsschreibung. Die Geschichtswerke der alten Zeit verfolgen sämtlich einen lehrhaften Zweck. Schon deshalb wäre es eine unrichtige Annahme, falls man voraussetzte, unsere Evangelien wollten nur Geschichte als solche geben, nur schlichte Biographieen sein. Vielmehr muß von vorneherein angenommen werden, daß dieselben verfaßt seien, um eine bestimmte Anschauung von Jesus Christus zu begründen oder zu pflegen. Diese Annahme ist aber bei den einzelnen auch nicht bloß eine durch die Beachtung der Vorstellungen ihrer Zeit begründete Voraussetzung. Dieselbe findet in den Evangelien selbst ihre ausdrückliche Bestätigung. Der dritte und der vierte Evangelist sprechen den lehrhaften Zweck ihrer Geschichtserzählung ausdrücklich aus (Luk. 1,4; Joh. 20,31). Und jede Untersuchung der Anlage der ersten beiden Evangelien muß es bestätigen, daß dieselben ebenso wenig die Absicht einer vollständigen als

[1]) Der Förderung dieser Erkenntnis ist sehr dienlich: Fr. Roos, die Briefe des Aps. Paulus und die Reden des Herrn Jesu 1887.

die einer chronikenartigen zeitlichen Schilderung des Wirkens Jesu verfolgt haben. Die Sprache der Evangelien beweist andererseits, daß deren Verfasser von Geburt keine Hellenen waren und von einem ausgeprägten Kunstschema, wie es sich allenfalls bei Attikern findet, keine Vorstellung hatten, wir also auch von denselben keine Geschichtsforschung nach Art eines Polybius, Arrian und Appian zu erwarten berechtigt sind. Eine Ausnahme könnte allenfalls der Verfasser des dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte dem in klassischer Form abgefaßten Vorworte seines Evangeliums und seinem an die stilistischen Musterschriftsteller der römischen Kaiserzeit erinnernden Sprachschatze nach bilden. Durch seinen engen Anschluß an die alttestamentliche Darstellungsweise und zwar nicht nur in den einzelnen ihm von anderer Mund zugeflossenen Perikopen, sondern auch in den Übergangs- und Schlußformeln beweist er indes die Absicht, den dem Stoffe seiner Darstellung entsprechenden altertümlichen Charakter derselben zu bewahren. Der demnach feststehende Lehrzweck und diese unverkennbare litterarische Art haben es aber in keiner Weise zur notwendigen Folge, daß, weil geschichtliche Erinnerung und dogmatischer Gedanke sich in den Geschichtsbüchern verbanden, auch dogmatische Prinzipien den geschichtlichen Stoff umgeformt hätten.[1]) So hat der von Arrian, dem Schüler Epiktets, beabsichtigte ethische Zweck[2]) der Glaubwürdigkeit seiner Darstellung der Thaten Alexanders des Großen in keines Geschichtsforschers Augen Abbruch gethan. Wie allgemein anerkannt wird, zeichnet er sich durch gewissenhafte Auswahl und Sichtung Jahrhunderte alter Quellen aus, trotzdem er seinen Helden selbst zu nachsichtig beurteilt. Und kein Geschichtsforscher wird den Biographieen des liebenswürdigen Plutarch deshalb geringeren Geschichtswert beimessen, weil dieselben aus einem philosophischen Gesichtspunkte zusammengestellt sind.[3]) — Es müßte aber überhaupt der alte Satz: facta loquuntur ohne Wahrheit sein, wenn eine Zusammenstellung ungeschminkt erzählter Thatsachen nicht durch sich selbst ein bestimmtes Zeugnis über die geschichtliche Person, deren Erlebnisse jene ausmachten, zu bilden vermöchten. Bei den Evangelien hat man jener Behauptung auch nur dadurch einigen Schein von vorneherein zu geben vermocht, daß man auf die Fülle von Modifikationen in der Einzelzeichnung hinweist und im Widerspruch mit der Erfahrung selbst des reflektierendsten Schriftstellers den schlicht erzählenden Evangelisten zumutet, jedes Wort ihrer Darstellung mit vollster Berechnung gewählt zu haben. Das ist aber nichts als ein kritischer Gewaltstreich. Denn solche Annahme widerspricht der Art des psychologischen Vorgangs in jedem Schriftsteller überhaupt und läßt die offenbar naive Erzählungsweise der Evangelisten völlig unbeachtet. — Schließt der von ihnen selber bezeugte Lehrcharakter der Evangelien nun deshalb auch keineswegs eine Beeinträchti-

---

[1]) So wieder Holsten, die drei ursprünglichen, noch ungeschriebenen Evv. 1883 S. 57, und Weizsäcker, Apostol. Zeitalter S. 469.

[2]) Anabasis III, 30, 8.

[3]) Vgl. Ranke, Weltgesch. III. 2. S. 201 u. Christ, Griechische Litteraturgesch. (Handbuch d. klass. Altertumskunde VII) S. 496 f.

gung des objektiven Geschichtscharakters ihres Inhalts von vorneherein ein, so darf ihnen doch ebenso wenig um deßwillen ein epischer Charakter beigemessen werden.[1]) Diese Annahme beruft sich zur Erklärung ihres Wesens und ihrer Entstehung zwar auf eine geschichtliche Parallele, nämlich auf das Anheben aller volkstümlichen Poesie mit dem Epos. Diese hätte aber von vorneherein ganz unheranziehbar erscheinen sollen, weil sie den Geschichtswert der evangelischen Überlieferung sofort ins bedenklichste Licht zu stellen geeignet ist. Wirklich epische Dichtung entsteht immer nur, wo eine von Thatendrang beseelte jüngere Generation in Ermangelung einer unmittelbaren Vorzeit von nationalem Ruhm, an den selbstgeschaffenen Bildern der kaum mehr bekannten Thaten der Helden einer selbst der Erinnerung fast schon entschwundenen Vergangenheit, welche höchstens noch durch ihre Ruinen in die Zeit der Epiker hineinragt, sich auszusprechen und sich zu beleben strebt. Nur wer die Evangelien erst aus der Mitte einer Christengeneration des zweiten Jahrhunderts hervorgegangen sein läßt, welche das Bild der ganz anders gearteten christlichen Urzeit den dogmatischen Anforderungen der sich fester zusammenschließenden Kirche gemäß frei umgestaltet haben soll[2]), dürfte solche Analogieen allenfalls herbeiziehen. Einzig und allein solche Voraussetzungen gestatten davon zu reden, daß der Gemeingeist in gewaltiger Weise thätig gewesen sei, um die Erinnerung an Christi Leben und Sterben so zu gestalten, wie es dem Geist der Gemeine entsprach.[3]) Denn dadurch, daß die Gestaltung des ersten Evangeliums infolge des Einflusses des Gemeingeistes der Urkirche der Willkür des einzelnen mit seinen Sonderinteressen entzogen erklärt und vom heiligen Geiste gesagt wird: er bewegte auch den Geist der Gemeinde in Übereinstimmung mit der wirklichen Geschichte Christi zu denken und zu reden, wird die Historizität der evangelischen Erzählungen keineswegs gewahrt. Das sind nichts als Worte, bei welchen nur unkritische und phantastische Gemüter sich etwas denken zu können wähnen und sich beruhigen. In den Augen aller geschichtlich Forschenden wird auf solche Weise den Evangelien der Charakter religiöser Legenden beigelegt und es höchst unwahrscheinlich gemacht, daß in denselben auch nur der Same des Worts, nämlich die eignen Worte Christi, zuverlässig überliefert sind. Die Evangelien selbst aber wollen nicht Bekenntnisse der Gemeinde, sondern Zeugnisse einzelner zu solchen sich berufen wissenden Zeugen Christi sein.[4]) So völlig tritt in ihnen die Person des Evangelisten durchaus nicht zurück, wie dies mit dem Dichter im wirklichen Epos der Fall ist. Die Unnatur der Anwendung der Parallele der Entwickelung einer kräftigen Volkspoesie auf die Stufen des neutestamentlichen Schrifttums und auch der apostolischen Verkündigung erhellt aufs schlagendste allein schon aus dem noch mehr

---

[1]) So Grau, Neutestamentliches Schrifttum I, S. 85—93.

[2]) Man vergleiche einerseits Pfleiderer, das Urchristentum S. 359--614, andererseits H. Holtzmann, Handkommentar zum N. T. Bd. I S. 19 u. 21.

[3]) So Grau a. a. O. S. 88. 89.

[4]) Das bekundet schon ihre Bezeichnung als εὐαγγέλια, welche sie schon bei Justin dem Märtyrer tragen (Apolog. I. c. 66).

äußerlichen Umstand, daß die Evangelien notorisch erst geschrieben sind, als die Mehrzahl der apostolischen Briefe bereits vorlag.

Der lehrhaften Absicht der Evangelisten, durch die Vorführung ihnen bekannter Vorgänge aus Jesus' Leben von dem, was er war und geleistet, Zeugnis zu geben, muß aber bei der Beurteilung ihres Inhalts billigerweise Rechnung getragen werden. An dieselben dürfen nicht Ansprüche, zu denen geschichtliche Sammelwerke berechtigen, gestellt werden. Jene lehrhafte Absicht bei ihrer Abfassung bedingt durch sich selbst weit mehr eine Auswahl des aufzunehmenden Stoffes als vollständige Aufnahme sogar alles dessen, was etwa dem Lehrzweck sachlich entspricht. Bei solcher Auswahl wirkt dabei die Subjektivität des Verfassers auf eine nicht nachrechenbare Weise mit. Selbst wenn daher die Persönlichkeit desselben bekannt und deren Anschauung völlig durchschaubar ist, wird es sich in vielen Fällen nicht angeben lassen, aus welchem Grunde der Verfasser der einen Begebenheit eine Stelle in seiner Schrift gegeben und einer andern nicht. Bei unserer völligen Unbekanntschaft mit dem Charakter, der Gemütsart und den Eigentümlichkeiten der Evangelisten wird es aber um so mehr zu einer Anmaßung, in den psychologischen Prozeß Einblicke thun zu wollen, dessen Resultat die in den von ihnen abgefaßten Evangelien vorliegende Zusammenstellung von Begebenheiten war. Als ein völlig unberechtigtes Unterfangen muß daher der Versuch erscheinen, aus jeder Auslassung einer Begebenheit oder gar aus der Nichtmitteilung einzelner Züge einer solchen in irgend einer Hinsicht auf die dogmatische Richtung des Evangelisten einen Schluß ziehen zu wollen. Auch der berechnendste Schriftsteller wird von seinem Plane nicht in dem Maße beseelt, daß er im einzelnen nicht sehr oft unwillkürlich und ohne von jenem geleitet zu sein verfährt. Eben so oft wird den Evangelisten in einer anderen Hinsicht Gewalt angethan. Weil der eine nicht alles in seinem Evangelium mitteilte, was sich in der Schrift eines andern findet, so zieht man häufig den Schluß, es sei darnach jenem das von ihm Nichtberichtete auch unbekannt gewesen. Damit verknüpft sich dann noch leicht die weitere Folgerung: da der eine es aber wissen mußte, wenn die Begebenheit oder der Zug notorisch war, so sei das von einem andern allein Berichtete eine unverbürgte, womöglich um seines Lehrzwecks willen erfundene Zuthat. Ganz abgesehen davon, daß es sich nimmer feststellen läßt, von welchen Begebenheiten und Zügen der einzelne Evangelist Kenntnis hatte, steht es aber durch sie selber fest, daß sie nicht alles berichteten, was ihnen aus Jesus' Geschichte bekannt war.[1]) Das Schweigen des

---

[1]) Der vierte Evangelist sagt dies von sich Joh. 20, 30 ausdrücklich, wenn diese Angabe, wie das häufig nicht genug beachtete *ἐνώπιον τῶν μαθητῶν* im dortigen Zusammenhange zeigt, sich zunächst auch nur auf die Erscheinungen des Auferstandenen beziehen läßt. Aber auch der dritte Evangelist verspricht keineswegs alles aufzuschreiben 1, 3. Nur das sagt er von sich, daß er bestrebt gewesen, allem sorgfältig nachzuforschen. Das *πᾶσιν* steht bedeutungsvoll zwischen *παρηκολουθηκότι ἄνωθεν* und *ἀκριβῶς* und ist ohne Beziehung zu *καθεξῆς σοι γράψαι*. Indem Luk. es aber so offenbar überlegterweise vermeidet, den aufzuzeichnenden Stoff ebenso allgemein zu bezeichnen, deutet er selber an, daß jener von ihm nur in dem Maße der didaktischen Absicht seines Schreibens mitgeteilt werden



einen und selbst mehrerer Evangelisten von einem Punkte der Geschichte darf deshalb nicht in solcher Weise zur Kritik der Mitteilungen der anderen ohne weiteres benutzt werden. Rücksichten derart werden, sobald als verschiedene Quellen ihnen vorliegen, sonst stets von den Geschichtsforschern bei Abwägung der Glaubwürdigkeit der Angaben der einzelnen Berichterstatter beobachtet. Bei der Kritik der evangelischen Geschichte hat es aber David Strauß[1]) eingeführt, dieselben, wo und wie es paßt, außer acht zu lassen und, weil derartige Handgriffe äußerst förderlich sind, wenn es darauf ankommt etwas, was in das kritische Gesamtbild sich nicht schicken will und doch berichtet ist, zu beseitigen, wird von ihnen in der Evangelienkritik noch immer je und je Gebrauch gemacht.[2]) Zusammen mit der Unterlassung, die Natur der Evangelien als Zeugnisse von Christo in lehrhafter Absicht dem Leser grade bei der Beurteilung solcher Fälle in Erinnerung zu rufen, bewirkt ein solches Verfahren dann leicht den gewünschten Eindruck, die Berichte der Evangelien ständen miteinander in Widerspruch und seien unglaubwürdig.

Der Lehrzweck der geschichtlichen Bücher des N. Ts. hebt also durch sich selbst deren geschichtliche Glaubwürdigkeit nicht auf. Diese hängt vielmehr davon ab, inwieweit die Evangelien als direkte oder nur mittelbare, spätere Quellen zu betrachten sind. Behufs dieser Feststellung muß die Untersuchung betreffs der sog. drei synoptischen Evangelien, des vierten und der Apostelgeschichte aber gesondert geführt werden.

5. Die drei ersten Evangelien nennen so wenig wie das vierte ihre Verfasser selber. Wie viel Ansehen auch das nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts auftretende Zeugnis der Kirche über ihre Verfasser hat, so kann dasselbe ein unmittelbares Selbstzeugnis der Verfasser dennoch nicht ersetzen. Hinwiederum würde selbst in dem Falle, daß das Urteil der alten Kirche in betreff der Namen der Verfasser fehlgegriffen hätte, die Autorität und Glaubwürdigkeit der Evangelien dadurch noch in keiner Weise beeinträchtigt werden, sobald als sie sich selbst als aus der apostolischen Zeit stammend und aus der Mitte der Augenzeugen hervorgegangen erweisen. Je weiter hingegen die Abfassung derselben von dem Zeugnis der Apostel zeitlich entfernt wäre, und je mehr Mittelstufen zwischen diesen und den Evangelisten gelegen hätten, ein um so geringerer Wert müßte denselben als geschichtlichen Quellen zu eignen scheinen. Zeugnisse von dem Glaubensbewußtsein der christlichen Kirche ihrer

soll. Ebenso liegt in des Papias Angaben: Eus. h. e. III. 39,15, auch wenn man dieselben unmittelbar auf das zweite Evangelium meint beziehen zu dürfen, nicht, daß Markus den gesamten ihm bekannten Geschichtsstoff mitteilen wollte. Er sagt vielmehr nur, daß er nur so vieles, als er als Dollmetscher des Petrus von diesem gehört zu haben sich erinnert, aufgezeichnet habe. Indem er aber später noch das, was Markus von Petrus gehört hat, nur als einiges (ἔνια) bezeichnet, spricht er noch deutlicher aus, daß von Markus kein Gesamtbericht zu erwarten ist.

[1]) Das Leben Jesu. Krit. bearbeitet, 2 Bde. 4. Aufl. 1840 u. Leben Jesu für das deutsche Volk. Lpzg. 1864, 6. A. 1889.

[2]) Vergl. Ebrard, Wissenschaftliche Kritik der evang. Geschichte, 1. Aufl. 1842 S. 754 ff.; in der 3. Aufl. 1868 ist das dort stehende „Rezept, ein Leben Jesu von Dr. Dav. Fr. Strauß zu schreiben" einer andern humoristischen Bekämpfung des Lebens Jesu fürs deutsche Volk gewichen.

Abfassungszeit hörten sie damit allerdings nicht auf zu sein. Aber wie sie dann nicht in unmittelbarem Zusammenhange mit der zentralen Offenbarungsthatsache, dem Leben und Wirken Jesu ständen, so würden sie in dem Falle auch den Bedenken von Hause aus unterliegen, welchen jede längere Zeit, etwa ein Jahrhundert vor ihrer schriftlichen Fixierung, wesentlich nur mündlich fortgepflanzte Überlieferung stets unterliegt.

Der Nachweis, daß die synoptischen Evangelien erst in den Zeiten der drei flavischen Kaiser (Mark., Matth.) und ihrer beiden nächsten Nachfolger (Luk.) entstanden seien[1]), ist indes über die bloße Behauptung nicht hinausgekommen und auch nicht hinauszubringen. Denn daß Justin, mit dem Beinamen der Märtyrer, dessen Blütezeit zwischen die Jahre 140 bis 160 fällt, keine andere Schriften als Denkwürdigkeiten der Apostel, welche Evangelien genannt wurden, bezeichnet[2]), als unsere kanonischen Evangelien, erhellt daraus, daß sein Schüler Tatian die von ihm im Interesse seiner Häresieen hergestellte Evangelienharmonie Diatessaron benannte. Denn dies konnte er nur thun, wenn damals in der abendländischen griechisch redenden Kirche eben nur vier Evangelien als solche galten.[3]) Die Instanz, welche man seit Credner[4]) aus dem Mischcharakter seiner Anführungen von evangelischen Begebenheiten und Aussprüchen zu gewinnen sich anhaltend bemüht[5]), um zu beweisen, daß er andere Evangelienschriften oder doch frühere Gestalten der im N. T. uns vorliegenden Schriften benutzt habe, wird indes auch durch das Verfahren Tatians und durch des Irenäus Bezeichnung des instrumentum evangelicum als eines viergestaltigen Evangeliums[6]) völlig hinfällig. Tatian nämlich hat offenbar die freie Art seines Lehrers Justin: die ihm für seine Darlegungen passenden Momente des Inhalts des Evangeliums aus dessen Fülle allein ihrem sachlichen Gehalt nach herauszugreifen, so zu sagen in ein System gebracht und in den Dienst eines bestimmten Zwecks gestellt. Je freier Justin aber sich bei seinen Erörterungen als philosophierender Christ bei der Verwendung des ihm in den Evangelien dargebotenen Stoffes sowohl in betreff der Begebenheiten als der Reden bewegt, um so weniger darf in seinen Abweichungen vom Wortlaut der Evangelien ein Beweis dafür gesucht werden, daß ihm diese noch nicht vorgelegen haben. Es ist das eine um so größere Gewaltthat, als Justin ausdrücklich erklärt, daß die von ihm acht- oder zehnmal als Evangelien bezeichneten Denkwürdigkeiten von Aposteln und deren Schülern zusammengestellt

---

[1]) So jetzt ausdrücklich Holtzmann a. a. O. S. 23, während er früher dieselbe Anschauung abwies; vgl. die synoptischen Evv. 1863 S. 401 ff.

[2]) Apolog. c. 61: *οἱ γὰρ ἀπόστολοι ἐν τοῖς γενομένοις ὑπ' αὐτῶν ἀπομνημονεύμασιν, ἃ καλεῖται εὐαγγέλια, οὕτως παρέδωκαν.* c. 67 . . . . *καὶ τὰ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων ἢ τὰ συγγράμματα τῶν προφητῶν ἀναγινώσκεται κτλ.*

[3]) Vgl. m. Abh. des Hebräerevangeliums Ztsch. f. kirchl. W. u. L. 1889 S. 565 ff.

[4]) Beiträge z. Einl. in d. bibl. Schr. I. S. 92 ff.

[5]) Neuerlich geht darin am weitesten: L. Paul, die Abfassungszeit der synoptischen Evangelien, ein Nachweis aus Just. Martyr. 1887.

[6]) Iren. adv. haer. III, 11. 8: *ἔδωκεν ἡμῖν τετράμορφον τὸ εὐαγγέλιον ἑνὶ δὲ πνεύματι συνεχόμενον.*

seien und dabei sich für Lukas (1, 3 u. 22, 44) charakteristischer Worte bedient.[1]) Daraus ergibt sich der unabweisliche Schluß, Justin habe gleich Tatian nur unsere vier Evangelien und grade diese als apostolische Denkwürdigkeiten betrachtet und geachtet. Dasselbe wird durch des Irenäus Betrachtungsweise bestätigt. Auch Irenäus führt nämlich nach dem bis auf seine Tage noch üblichen[2]) älteren Brauche zumeist das Evangelium, als die vom Herrn ausgegangene Botschaft, in Bausch und Bogen ohne Unterscheidung der einzelnen Zeugen an.[3]) Man legte eben in jener frühen Zeit gleichsam auf die einzelnen Stimmen keinen Wert; es war den ältesten Christen genug, auf den einmütigen Chor der Apostel zu verweisen. Erst die Auswahl, welche Markioniten, Valentinianer und auch die indes bei Irenäus hinter jenen weit zurücktretenden Ebioniten aus dem Evangelium trafen, gleichwie der entgegengesetzte Versuch Tatians, durch künstliche nicht mehr unwillkürliche Textvermischung hie und da den einfachen Sinn des Evangeliums zu vertuschen, brachte einen Irenäus dazu, Gewicht auf die Vierfältigkeit des Evangeliums zu legen und dessen Bedeutung nachzuweisen.[4]) Dadurch ward man auch dazu geführt, den bestimmten Wortlaut der einzelnen Zeugen sorgfältiger zu beachten und auf diese Weise Fälschungen des ursprünglichen Sinnes unmöglich zu machen. Frühere ungenaue, mit dem evangelischen Stoff frei schaltende Anführungen dürfen darum nicht zum Beweise dafür gemacht werden, daß Justin und anderen von unseren Evangelien abweichende Schriften vorlagen, und unsere Evangelien erst nach dem Zeitalter Justins zu ihrer jetzigen Ausgestaltung gelangt seien.

Noch weniger beweiskräftig für eine so späte Entstehung der synoptischen Evangelien ist die Nachricht des Eusebius, daß zur Zeit des Polykarp und des Propheten Quadratus sehr viele Jünger nach Verteilung ihrer Habe an die Armen sich auf Reisen begaben und das Werk von Evangelisten trieben, darin wetteifernd, solchen, welche noch ganz und gar nichts vom Wort des Glaubens gehört hatten, Christum zu verkündigen und die Schrift der göttlichen Evangelien zu überliefern.[5]) Sie beweist doch alles eher, als daß damals erst eine schriftliche Überlieferung in Gebrauch kam. Missionäre, welche

---

[1]) Dialog. c. Tryph. c. 103: *Ἐν γὰρ τοῖς ἀπομνημονεύμασιν, ἅ φημι ὑπὸ τῶν ἀποστόλων αὐτῶν καὶ τῶν ἐκείνοις παρακολουθησάντων* (Luk. 1, 3) *συντετάχθαι, γέγραπται ότι ἱδρὼς ὡσεὶ θρόμβοι* (Luk. 22, 44) *κατεχεῖτο αὐτοῦ εὐχομένου καὶ λέγοντος · παρελθέτω εἰ δυνατὸν, τὸ ποτήριον τοῦτο.* Vgl. Th. Zahn, Geschichte des neutestamentl. Kanons II. S. 483 ff.

[2]) Vgl. auch die pseudo-cyprianische, vermutlich älteste lateinische, christliche Schrift de aleatoribus c. X: in evangelio dominus dicit. Ed. Harnack (Texte u. Unters. V, 1) p. 28.

[3]) Iren. adv. haer. III, 23, 3 dominus in evangelio .... ait; IV, 20, 6 in evangelio scriptum est; II, 26, 2 quod dictum sit in evangelio u. ö. vgl. Zahn, Gesch. d. Kan. I, 162. A. 3.

[4]) adv. haer. III, 1, 1—5, 3, worauf bereits Guericke in s. Gesamtgeschichte des N. Ts. mit Nachdruck hingewiesen hat.

[5]) h. e. III, 37, 2: *καὶ γὰρ δὴ πλεῖστοι τῶν τότε μαθητῶν .... ἐνδεέσι νέμοντες τὰς οὐσίας, ἔπειτα δὲ ἀποδημίας στελλόμενοι ἔργον ἐπετέλουν εὐαγγελιστῶν, τοῖς ἔτι πάμπαν ἀνηκόοις τοῦ τῆς πίστεως λόγον κηρύττειν τὸν Χριστὸν φιλοτιμούμενοι καὶ τῆς τῶν θείων εὐαγγελίων παραδιδόναι γραφήν.* — Gegen Holtzm. a. a. O. S. 23.

neben der mündlichen Verkündigung des Evangeliums auch die Verbreitung der Evangelien sich zur Aufgabe machten, beweisen doch nur, daß letztere in den Gemeinden, von welchen sie ausgehen, bereits anerkannt und gültig sind. Ihr Unternehmen ist hingegen nimmer ein Anzeichen davon, daß diese damals erst verfaßt wurden. Aus solch einer Notiz einen Schluß auf die Abfassungszeit der Evangelien ziehen zu wollen, ist nur ein kritisches Seitenstück zu der jesuitischen Quellenausbeutung à la Janssen.

Papias endlich erwähnt auch keineswegs nur zweier Schriften, welche er auf Matthäus und Markus zurückführt, die dazu seiner Beschreibung nach nicht einmal für unsere beiden ersten kanonischen Evangelien ausgegeben werden dürfen. Er erzählt nämlich von Matthäus, daß er eine Sammlung von Aussprüchen Jesu in hebräischem oder aramäischem Dialekt des jüdischen Landes veranstaltet habe, und schreibt dem Markus ungeordnete, wenn auch vollständige Aufzeichnungen der Worte und Thaten Christi zu, welche dieser als dessen Dollmetscher aus des Apostels Petrus Munde vernommen zu haben sich erinnerte. Während Papias aber über diese Arbeiten der beiden Genannten nur von einem Presbyter Johannes gehört haben will [1]), bezieht er sich selbst unverkennbar [2]) und zwar nicht um ihn zu bestreiten oder abzulehnen [3]), sondern indem er dessen Verfahren sich zum Vorbild nimmt, auf das Vorwort des dritten Evangelisten. Niemand kann darum aus seinen Fragmenten einen andern Eindruck empfangen, als daß auch diesem kleinasiatischen Zeugen aus der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts die drei ersten Evangelien nicht nur bekannt, sondern auch vor allem bedeutsam waren.

Je mehr aber in der Zeit dieser Zeugen noch von der ganzen Kirche auf die mündliche Überlieferung der an die Tage der Apostel mit ihrem Leben noch hinanreichenden Ältesten gegeben ward, um so tiefer sinkt die Wage der Evangelien, welche dennoch von allen uns bekannten solcher Beachtung gewürdigt werden. Von ihrem Alter und ihrer Glaubwürdigkeit mußte die Kirche jener Zeit darnach eine tiefgewurzelte Überzeugung haben, die dann wiederum deren Zurückführung der Evangelien auf Apostel und Apostelschüler großes Gewicht beilegt. Freilich ist damit über die Zeit ihrer Entstehung und die Sicherheit der Unmittelbarkeit ihres Zeugnisses noch nichts festgestellt. Wieder und wieder

---

[1]) Euf. h. e. III, 39, 15: *καὶ τοῦτο ὁ πρεσβύτερος ἔλεγε* (vgl. zuvor: *καὶ . παραδίδωσιν . . . καὶ τοῦ πρεσβυτέρου Ἰωάννου παραδόσεις*). *Μαρκὸς μὲν ἑρμηνεύτης Πέτρου γενόμενος ὅσα ἐμνευμόνευσεν ἀκριβῶς ἔγραψεν οὐ μέντοι τάξει τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα.* § 16: *περὶ δὲ τοῦ Ματθαίου ταῦτ' εἴρηται· Ματθαῖος μὲν οὖν Ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνεγράψατο, ἡρμήνευσε δ' αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος.*

[2]) Ib. § 3: *οὐ γὰρ τοῖς τὰ πολλὰ λέγουσιν ἔχαιρον ὥσπερ οἱ πολλοὶ ἀλλὰ τοῖς τἀληθῆ διδάσκουσιν οὐδὲ τοῖς τὰς ἀλλοτρίας ἐντολὰς μνημονεύουσιν ἀλλὰ τοῖς τὰς παρὰ τοῦ κυρίου τῇ πίστει δεδομένας καὶ ἀπ' αὐτῆς παραγινομένας τῆς ἀληθείας· εἰ δέ που καὶ παρακολουθηκώς τις τοῖς πρεσβυτέροις ἔλθοι, τοὺς τῶν πρεσβυτέρων ἀνέκρινον λόγους.*

[3]) So Hilgenfeld, Kanon d. N. Ts. S. 17. Einl. i. N. T. S. 58; vgl. dagegen St. u. Krit. 1880 S. 123 f. Vergl. Riggenbach, Jahrb. f. D. Theol. 1868 S. 223 f., auch Weiß, Einl. S. 28.

ist in dieser Hinsicht nun auf die Fassung der über Jerusalems Zerstörung handelnden Stellen der Parusierede Jesu als ein sicheres Kennzeichen der Abfassung vor oder nach derselben hingewiesen.[1]) Allein, wie fest man auch auf dieses Merkmal als eine sichere Errungenschaft der Kritik pocht,[2]) so steht es dennoch in jeder Hinsicht mit demselben höchst übel. Denn das aus der Ausdrucksweise hergenommene Beweismittel ist so unsicher, daß der eine Kritiker trotz desselben Ausdrucks eben das Evangelium vor die Zerstörung Jerusalems verweist — dessen Abfassung der andere nach derselben ansetzt.[3]) Überdem ist die ganze exegetische Grundlage sehr zweifelhafter Art. Denn weder verknüpft der eine Evangelist den Eintritt des Weltgerichts eng mit der Trübsal des jüdischen Krieges (Mt. 24, 29),[4]) so daß das Weglassen dieser Bestimmung (Mt. 13, 24) etwas beweisen könnte, noch malt der dritte den Untergang der heiligen Stadt mit solchen Farben oder macht derartige Angaben über die weltgeschichtliche Gesamtlage, daß zwischen die Abfassung des ersten und dritten Evangeliums eine einschneidende Katastrophe gefallen sein müßte.[5]) Hingegen unterläßt aber die Kritik es gänzlich, darüber eine Erklärung zu geben, aus welchem Grunde die Evangelisten, welche ihr zufolge nach der Zerstörung Jerusalems geschrieben haben sollen und deren Ankündung durch Jesus berichten,

[1]) Grau, Nt. O. Schrifttum I, 289 u. Beyschlag, Leben Jesu I. S. 74 f.

[2]) So Holtzmann a. a. O. S. 22.

[3]) Beyschlag (I, 74) verlegt das 1. Ev. vor, Weiß nach der Zerstörung, während sie beim 2. ihre Rollen wechseln und jener die Berufung dieses auf Mk. 2, 25 für die frühere Abfassung für nichtig erklärt; vergl. noch Weiß, Einl. S. 518, und sogar auch Pfleiderer a. a. O. S. 416. Damit werden derartige Argumente offenbar als eine wächserne Nase erwiesen.

[4]) Man hat zwar seit langem das *εὐϑεώς δέ* als eine unmittelbare Zeitfolge andeutend in Matth. 24, 29 zu fassen sich gewöhnt. Allein *εὐϑεώς* ist nicht an sich = *εὐϑύς*. Der Sprachgebrauch der Profangräzität Xen. Kyr. 24, 18; Dem. 54, 6, wo *παραχρῆμα* erst hinzutritt, Pol. 12, 51. 6, wie auch LXI Hi. 5, 3 beweist, daß *εὐϑεώς* auch „plötzlich" bedeutet. Es kommt hinzu, daß hier das seltene *εὐϑεὼς δέ* (nur noch 14, 31, wo auch die Bedeutung „plötzlich" paßt) steht, und daß hier sich in den Codd. die Variante *εὐϑύς* für *εὐϑεώς*, nicht, wie sonst überall findet, also von altersher die vom sonstigen Gebrauch abweichende Bedeutung erkannt ist. Gesichert wird die Bed. „plötzlich" an dieser Stelle aber durch den Parallelismus von v. 27, wo auch der plötzlich ohne alle vorangehenden Zeichen erfolgende Eintritt der Parusie zur Aussage kommt. Doch kann die eigentlich begründende Darlegung des Zusammenhangs hier nicht gegeben werden. Nur erklärt diese Fassung des *εὐϑεὼς δέ* die Möglichkeit der Wiedergabe des Gedankens durch das *ἀλλὰ ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις* Mk. 13, 24 genugsam.

[5]) Mit historischen Farben wird im Lukasev. der Untergang Jerusalems darum noch nicht gemalt, weil die zu jener Zeit bereits allen bekannte Art der römischen Kriegführung die völlige Niederlegung der Befestiguugsmauern einer empörerischen Stadt von selbst voraussehen ließ 19, 44 f. Das Eingehen auf das Verheerungsbild der Stadt (c. 21) erklärt sich vollständig aus der viel spezielleren Wiedergabe der Worte Christi über das Ende Jerusalems und des jüdischen Staats, das bei dem Gesichtspunkt des Referenten, dem Lukas folgte, sich vernotwendigte. Daß eine solche eingehende Zeichnung der völligen Zerstörung aber von Jesu einst wirklich gegeben ward, war nicht nur veranlaßt, sondern geradezu erfordert durch den seine Parusierede mit hervorrufenden Hinweis auf die stolzen Gebäude der Stadt seitens der Jünger. Der Hinweis auf das Zertretenwerden der Stadt durch die Heiden und den Eintritt der Zeittermine für die Heiden (*καιροὶ ἐϑνων* Luk. 21, 24) kann beim rechten Verständnis das 3. Evang. so wenig wie die Worte Röm. 11, 25 den Römerbrief und nach vielen Kritikern auch Offb. 11, 2 das letzte neutest. Buch in die Zeit nach Jerusalems Zerstörung verweisen.

— nicht die Erfüllung dieser Weissagung Christi mit gleichem Nachdruck wie die Erfüllung der alttestamentlichen Weissagungen über Jesus geltend machen. Wer nun diese Unterlassung nicht aus der Absicht erklären will, den Evangelien dadurch den Anschein einer Abfassung vor der Zerstörung geben, also bewußterweise täuschen zu wollen, der muß in ihr ein bestimmtes Anzeichen finden, daß die Weissagung Christi sich zur Zeit der Entstehung der Evangelien damals noch nicht erfüllt hatte, also die heilige Stadt noch nicht in Trümmern lag. Gerade hierdurch wird auch das Mäkeln an den gebrauchten einzelnen Ausdrücken erst recht in seiner vollen Richtigkeit deutlich. — Noch weniger vermag man Züge aus dem Bilde des Glaubens und Lebens der Kirche in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts in den Evangelien nachzuweisen.[1]) Denn was man als Ansätze zum Dogma, zur Moral und zur Kirchenverfassung der werdenden katholischen Kirche oder als Folge der bereits eingetretenen Verblassung des Bildes des echten Paulus anführt, beruht allein auf vorgefaßten unbegründeten Voraussetzungen. Nur wenn eben der Christus des Evangeliums nicht der historische und der in den Evangelien unverhüllte universale Charakter der Botschaft von Christus und seinem Reiche erst das Gebilde einer langen Entwickelung wäre, und wenn der Apostel Paulus etwa nur ein antijudaistischer Kämpe und nicht der Zeuge Christi gewesen wäre, der den Juden ein Jude und den Griechen ein Grieche werden wollte, dann hätten jene Schlußfolgerungen einigen Halt. So beruhen sie nur auf der petitio principii und fallen mit dieser. Lägen aber selbst in einzelnen Redestücken Ansätze zu einer Art kirchlicher Gesetzgebung, zur Ordnung kirchlicher Bußzucht und dergleichen in den Evangelien vor, so würden selbst derartige Beobachtungen dieselben in keine so späte Zeit verweisen. Denn auch die Urkirche hätte bereits zu solchen Veranlassung haben können[2]), und was für die Urkirche denkbar, das kann doch auch den einzelnen evangelischen Zeugen nicht fern gelegen haben.

Der Mangel eines direkten Nachweises dafür, daß die drei synoptischen Evangelien nach der Zerstörung Jerusalems und damit wesentlich außerhalb des apostolischen Zeitalters im engeren Sinne, also auch jenseits der eigentlich produktiven Zeit entstanden seien, würde indes nicht viel besagen, sobald die Evangelisten erweislich nur einen ihnen in Quellen, welche erst von Augenzeugen herrührten und deren sich schon eine frühere Generation bedient hatte, vorliegenden Stoff als bloße Sammler gesichtet hätten. Denn dadurch wäre ihre höchst sekundäre Natur besiegelt. Als eine reine Reproduktion der Niederschriften der Augenzeugen ließen sie sich dann nicht ansehen. Gerade weil die Evangelisten einen Lehrzweck offenbar verfolgten, könnte dann ihre Bearbeitung der Quellen nur aus der Absicht noch andere in jenen nicht enthaltene Stoffe aus der sonst noch umlaufenden mündlichen Tradition oder aus bis dahin nicht zu gleichem Ansehen gelangten schriftlichen Aufzeichnungen

[1]) So Pfleiderer a. a. O. in betreff des Mattheus. S. 541 f. und des Lukasevs. S. 614 (vgl. S. 478).

[2]) So Weizsäcker a. a. O. S. 392 ff.

erklärt werden. Damit aber träte zum mindesten die Möglichkeit von Umbildungen behufs zweckvoller Verwertung und selbst freier Umgestaltung, wie sie bereits oft ausgemalt ist,[1]) in den Gesichtskreis. Es vernotwendigt sich daher, daß wir der modernen Quellentheorie ins Angesicht schauen.[2])

6. Von einer Quellentheorie läßt sich nämlich in Wahrheit nur sprechen. Denn noch heute muß, wie vor fast vierzig Jahren, gesagt werden: die Entstehung der drei synoptischen Evangelien gehört zu den Fragen der neutestamentlichen Kritik, bei welchen dieselbe trotz des umfangreichen Stoffes, der sich bei der Untersuchung allmählich aufgehäuft hat, noch am wenigsten zu übereinstimmenden und sicheren Ergebnissen gelangt ist.[3]) Noch heute ist man weder über die Art der einzelnen Quellen, noch über das Verhältnis der drei synoptischen Evangelien zu diesen wie unter sich irgendwie einig.[4]) Es kommt daher nicht sowohl darauf an, die einzelnen Ansichten der Reihe nach zu prüfen, als vielmehr darauf festzustellen, ob die Annahme von Quellen entweder durch äußere objektive Zeugnisse oder durch innere unverkennbare Anzeichen unabweislich gemacht oder zur Aufhellung des in dem gegenseitigen Verhältnis der Synoptiker vorliegenden Problems unbedingt erforderlich wird. Denn es könnte ja sein, daß die ursprünglichen Schriften in den kanonischen Evangelien zu einer Art gordischen Knotens verschlungen wären und die Aufstellung der einzelnen Quellen für uns nicht mehr möglich schiene, also jenes Widereinander der Verfechter der Quellentheorie allein darin seinen Grund hätte, daß, wie es auch bei Homer viele Forscher annehmen, jedes Hinausgehen über die allgemeinen Sätze und jedes Fortschreiten zur Herausfindung der ursprünglichen Quellenbestandteile eine fruchtlose Arbeit bleiben müßte.

Äußere objektive Zeugnisse für das Beruhen der kanonischen Evangelien auf schriftlichen Quellen kann die Quellentheorie dem ersten Anschein nach an Luk. 1,$_{1.2}$ und den schon mehrmals berührten Notizen des Papias bei Euseb. h. e. III c. 39 zu besitzen scheinen.

Im Prolog des 3. Evangeliums wird nämlich von vielen Versuchen, die unter den Christen vollbeglaubigten Thatsachen nach der Überlieferung der

---

[1]) Vgl. denselben, besonders den Abschnitt über die Erzählungsstücke S. 407—413. Holtzmann a. a. O. S. 17—22, und Holsten, die synopt. Evv. 1885.

[2]) Es wird absichtlich nicht genauer zwischen der Urevangeliumshypothese und der Benutzungshypothese unterschieden, weil die letztere rein nur noch bei Hilgenfeld, Holsten und Pfleiderer auftritt, sonst überall mit der ersteren vereinigt, wie in den Tagen Eichhorns, zur Anwendung kommt.

[3]) So R. Köstlin im Anfang seiner Schrift: d. Ursprung u. d. Komposition d. syn. Evv. 1853 S. 3. Vgl. A. Harnack, Theol. Littzg. 1886 S. 554 ff. Steck, Prot. K.-Ztg. 1889 Nr. 5 S. 105.

[4]) Zur Illustration braucht nur auf die nicht geringen Differenzen zwischen den Vertretern der Markusquelle, Holtzmann, Weizsäcker, Weiß, Beyschlag, Wendt und P. Ewald und darauf hingewiesen zu werden, daß unter den neuesten Bearbeitern der Frage die beiden zuletzt genannten das Markusevangelium (Lehre Jes. I. S. 44), Weizsäcker, das Matthäusevangelium, den ersten Versuch einer Verarbeitung des gesamten Stoffs, Pfleiderer aber mit aller Bestimmtheit das Matthäusevangelium noch vom Lukasev. abhängig sein und seine Entstehungszeit der des 4. Evs. naheliegen läßt (Urchristentum S. 543). Es finden sich fast alle Varianten der ältesten Zeit der Evangelienkritik heute noch wieder.

Augenzeugen aufzuzeichnen, gesprochen. Aber diese vom 3. Evangelisten erwähnten zahlreichen Aufzeichnungen waren selber nicht Schriften von Augenzeugen, sondern nur von solchen, die diese gehört hatten. Auch sagt der dritte Evangelist kein Wort davon, daß er seine Arbeit auf sie begründet habe. Vielmehr stellt er seine eigne Schrift zu den ersten Trägern der Überlieferung in das gleiche Verhältnis wie jene und spricht sich selbst sogar eine weitergehende und sorgfältigere Nachforschung nach allem als deren Verfassern zu.[1]) Unmöglich ist es darum, in diesem Prolog eine Beziehung des Evangeliums zu einer apostolischen Schrift irgend welcher Art angedeutet zu finden. Und wenn der 3. Evangelist unter jenen vielen den Markus inbegriffen haben sollte, so wäre dieser eben durch die völlig gleiche Bestimmung seines eigenen Verhältnisses zu den Augenzeugen ohne weiteres auch von dem Kreise derer ausgeschlossen, welchen der 3. Evangelist in seinen Erzählungen gefolgt sein will. Freilich dürfte das nach der Art, wie der 3. Evangelist des Markus (AG. 12, 12) gedenkt, der zufolge dieser selbst als Augenzeuge wenigstens teilweis anzusehen ist, und nach dem Verhältnis, in welches derselbe zu Paulus (AG. 13, 13; Kol. 4, 10; 2 Tim. 4, 11) wie zu Petrus (1 Petr. 5, 13) getreten und um deswillen er als Diener des Worts erscheinen mußte (vgl. die Bezeichnung bei Papias als Dolmetscher des Petrus), unannehmbar sein. Aber selbst dann, wenn Markus vom 3. Evangelisten so angesehen wäre, gewährte das Vorwort des 3. Evangeliums kein Recht, seinen Verfasser eine Markus- und eine Matthäus*schrift* zu seinem Evangelium benutzt haben zu lassen. Der Hinweis auf die vielen dem seinigen vorangegangenen Versuche bekundet nur das erwachte Bedürfnis nach schriftlicher Fixierung der durch das Zeugnis der Augenzeugen beglaubigten Thatsachen, nicht aber das Vorhandensein schriftlicher von letzteren stammenden Quellen oder gar deren Verarbeitung durch den Evangelisten. Im Gegenteil sieht der Evangelist die einzige sichere Quelle in dem Zeugnis der Augenzeugen, und zwar solcher, die zugleich den Beruf der Verkündiger des Worts empfangen hatten und dadurch Bürgschaft genauer Überlieferung boten. Bei dieser klar vorliegenden Thatsache sollte man meinen, daß, wo man es wissenschaftlich ernst nimmt, jede Berufung auf das Vorwort für die Quellentheorie längst aufgegeben sein sollte. Nur wer auf oberflächliche, die Worte nicht erwägende Leser rechnet, kann den Prolog des 3. Evangeliums noch als Stützpunkt für jene zu benützen suchen.

Etwas anders steht es nun allerdings mit den Fragmenten des Papias, welche uns Eusebius erhalten hat. Wer die Fragmente einfach nimmt, wie

---

[1]) In der Auffassung dieser Angaben des Prologs treffe ich noch heute, wie bei meiner ersten ausführlichen Besprechung desselben (St. u. Kr. 1876 S. 265 ff.) mit *Holtzmann* (a. a. O. S. 26) zusammen, muß es aber als Willkür betrachten, wenn derselbe behauptet, der Ausdruck des Evangelisten lasse es unentschieden, ob die augenzeugenschaftliche Ueberlieferung auch schriftlich vorhanden war, da der offenbare Gegensatz, der in der Stelle liegt, dies ausschließt, und ferner es so darstellt, als ob der 3. Evgst. hier selbst die Absicht ausspreche, über die ἀρχή Mark. 1 hinaufzugehen, während solche spezielle Rücksicht gar nicht vorliegen kann. Gegen *P. Ewald* (Evangelienfrage 1890) bemerke ich, daß oben nicht an eine Nachforschung des 3. Evgstn. erst behufs Abfassung des Evs. gedacht ist.

sie lauten, der muß in denselben, und zwar ihrem ganzen Umfange nach,[1]) Angaben des Presbyters und nicht des Apostels Johannes finden und zwar über zwei Schriftwerke des Markus und Matthäus, welche in den nach diesen benannten Evangelien nicht wiedererkannt werden können. Dem Matthäus wird dort nämlich eine in nichtgriechischer Sprache[2]) verfaßte Schrift beigelegt. Als deren Inhalt gibt die Mitteilung — da dessen Bezeichnung als Logia nicht einfach im Sinne von Reden gefaßt werden darf — die durch diese Benennung den im A. T. überlieferten Worten Gottes gleichgestellten Aussprüche Jesu an.[3]) Abgesehen von der damit diesen beigemessenen Dignität wird die erwähnte Matthäusschrift also in der That als eine Spruchsammlung bezeichnet. Von dem Vorhandensein aber einer schriftlichen Übersetzung derselben ins Griechische weiß der Presbyter so wenig, daß er vielmehr ausdrücklich angibt, jeder habe sich dieselbe so gut übersetzt, wie er konnte. Die Annahme einer gemeinsamen griechischen Redequelle oder einer mit erzählenden Zuthaten versehenen Schrift des Matthäus[4]) hat demnach an diesem Papiasfragment keinen Halt. Noch grundloser wird die Fiktion, sobald man für das 2. und das 3. Ev. eine zwiefache verschiedene schriftliche Übersetzung ins Griechische auf Grund jener Stelle als vorhanden ansetzt.[5]) Denn so wenig wie der Presbyter kann noch Papias solche gekannt haben, da auch er nichts davon angemerkt hat, während das sich nach der Erwähnung der ursprünglichen Abfassung im hebräischen Dialekt, sobald es solche gab, als notwendig ergeben hätte, da der Presbyter gerade auf die in der Abfassung in hebräischer Sprache für deren Gebrauch liegende Schwierigkeit hingewiesen hatte.[6])

Des Markus Schrift wird aber sogar von vorneherein der Charakter einer geordneten Zusammenstellung der Geschichte abgesprochen. Er selbst nämlich, wird gesagt, sei weder Zuhörer noch Begleiter des Herrn gewesen[7]), und von seinem

---

[1]) Vgl. E. Haupt, Stud. u. Krit. 1884 S. 12.

[2]) So drücke ich mich aus, weil auf die genaue Bestimmung der Sprache hier nichts ankommt.

[3]) *Λόγιον* LXX. 2. Mos. 28,15; 29,5 u. ö. Der Orakelspruch, welchen der Hohepriester mittelst des an seinem Brustschilde haftenden Urim und Thumim erteilte, wird sonst als אִמְרֵי־אֵל 4. Mos. 21,16; Ps. 107,11 u. ö. = Gottesspruch bezeichnet. Darum sind alle andere Deutungen aus dem Zusammenhange falsch.

[4]) Die eigentümliche Auffassung von Weiß, Leb. Jes. I, 28 ff. Einl. S. 485 § 45, dem nur A. Resch und E. Haupt (a. a. O. S. 14) zustimmen.

[5]) So Holtzmann, Einl. I. S. 354; Resch, Zeitsch. f. kirchl. Wiss. u. kirchl. Leben 1888 a. a. O.; aber auch Weizsäcker, Apostol. Zeitalter S. 392; Lipsius, Jahrbb. f. protest. Theol. 1883; Sabatier (Encyclopaedie des sciences religieuses XI. S. 781 ff.), nur daß letztere auch bereits eine verschiedene Redaktion annehmen. Vgl. Theod. Zahn, Gesch. des neutestl. Kanons II. S. 893 ff.

[6]) Bei Papias heißt's nämlich nach den S. 30 Anm. 1 aus Eus. h. e. III. 39,16 angeführten Worten noch: *ἡρμήνευσε δ'αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος.*

[7]) Von Markus heißt es ibidem § 15 weiter: *οὔτε γὰρ ἤκουσε τοῦ κυρίου οὔτε παρηκολούθησεν αὐτῷ, ὕστερον δὲ, ὡς ἔφην, Πέτρῳ, ὃς πρὸς τὰς χρείας ἐποιεῖτο τὰς διδασκαλίας, ἀλλ' οὐχ ὥσπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λόγων, ὥστε οὐδὲν ἥμαρτε Μάρκος οὕτως ἔνια γράψας, ὡς ἀπεμνημόνευσεν· ἑνὸς γὰρ ἐποιήσατο πρόνοιαν, τοῦ μηδὲν ὧν ἤκουσε παραλιπεῖν ἢ ψεύσασθαί τι ἐν αὐτοῖς.* Wenn man den Zusammenhang des Eusebianischen Kapitels überlegt, so gewinnt es den Anschein, als ob Eusebius nur um das über Petrus Gesagte ins rechte Licht zu stellen, das, was vom Presbyter

Gewährsmann Petrus wird ausdrücklich und in kaum verkennbarer Beziehung auf solche, welche eine Gesamtdarstellung erstrebten,[1]) bemerkt, daß er nur nach dem jedesmaligen Bedürfnis seine Lehrvorträge einrichtete, ohne auf eine geordnete Reihenfolge der Offenbarungen des Herrn auszugehen. Dadurch wird die weitere Doppelaussage über das in Rede stehende Schriftwerk des Markus: daß es nicht der Reihe nach das von Christus Gesagte oder Gethane berichtete und daß es nur einiges, nämlich grade nur das, was Markus von Petrus in seiner Stellung als Dolmetscher gehört zu haben sich erinnerte, ohne Zusätze oder Abstriche enthielt, vollkommen erklärt. Petrus selbst hatte — das wird an ihm zum Unterschiede von Matthäus hervorgehoben — seinerseits auch nicht einmal an eine Redensammlung wie sein Mitapostel gedacht, so daß eben Sammlung und Ordnung dem Markus, als er dieselben aufzuzeichnen sich entschloß, ganz überlassen blieb. Diese Aufzeichnung konnte aber weder eine geordnete, noch eine vollständige Evangelienschrift werden, weil des Markus Bestreben allein darauf gerichtet war, des Petrus Mitteilungen getreu so, wie sie gemacht waren, niederzuschreiben. In der von Papias erwähnten Markusschrift dürfen darum nur lose Aufzeichnungen des von Petrus aus Jesus' Geschichte Erwähnten gesehen werden. Zu einem gemeindlichen Gebrauche, wie die Spruchsammlung des Matthäus, waren dieselben darum gar nicht geeignet, wie denn auch bei dieser sonst ausführlicher besprochenen Schrift sich keine darauf bezügliche Bemerkung findet, wie bei jener. Trugen aber diese Aufzeichnungen des Markus so völlig das Wesen einer nur in eigenem Interesse gefertigten Privatschrift, so darf auch ohne weiteren bestimmten Anhalt nicht angenommen werden, daß dieselbe veröffentlicht und in vieler Hände gekommen sei und darum schon kurze Zeit darauf von an ganz andern Orten arbeitenden Schriftstellern zur Vorlage benutzt werden konnte. Wie bei der Arbeit des Matthäus es deren Sprache unmöglich macht, in ihr eine gemeinsame, zum Teil wörtlich wiedergegebene Vorlage unserer Evangelien zu sehen, so wird die Ableitung des Gemeinsamen in unseren Evangelien aus der Markusschrift durch deren private Natur und deren ordnungslose Anlage zum mindesten ganz unwahrscheinlich.

Bei allen Schlußfolgerungen aus diesen papianischen Notizen muß man sich stets gegenwärtig halten, daß uns weder Zweck noch Zusammenhang der beiden von Eusebius erhaltenen Fragmente bekannt sind. Eusebius hat am Schlusse jenes über den Papias handelnden Kapitels sichtlich nur die Ab-

über Matthäus gesagt war, nachträglich beibrachte, dieses also bei Papias zuvor gestanden hätte. Diese Beobachtung ist nicht unwichtig. Denn durch sie schwindet auch der letzte Rest des Rechtes, aus dem, was dort über des Petrus Verfahren gesagt wird, daß er bei seinen Lehrvorträgen sich nur nach seinem Bedürfnis richtete, aber auf keine Zusammenstellung der Herrensprüche (*τῶν κυριακῶν λόγων*) aus war, darauf zu schließen, daß bei Papias *λόγια* eine zusammenfassende Bezeichnung des als Inhalt der Markusschrift Angegebenen: *τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα* sei (so Ebrard, Wissenschaftliche Kritik 3. A. S. 968 und Wandel, Kephas der Evgst. 1879 nach dem Vorgang anderer).

[1]) Vgl. Beyschlag, die apostol. Spruchsammlung und unsere Evv., St. u. Kr. 1881 S. 699 f.

sicht, noch das, was ihm in dessen Angaben besonders auffällig erschienen war, zusammenzustellen. Daher darf ihm auch nicht die Absicht beigemessen werden, etwa über den Kanon des Papias seine Leser unterrichten zu wollen oder dessen Ansichten über die von ihm gebrauchten Evangelien mitzuteilen. Wie diese Fragmente nur als dem Bischof von Hieropolis in seiner Jugend gewordene Angaben eines andern sich geben, so wird auch über einen Gebrauch der beiden Schriften seitens des Papias nichts bemerkt. Die ausdrückliche Hinstellung dieser Angaben als vom Presbyter stammende Notizen zusammen mit der Aussage über eine frühere Gebrauchsweise der Matthäusschrift muß dem sorgfältigen und unbefangenen Leser notwendig die Annahme nahelegen, in den Fragmenten sei nur von selbst für des Papias Zeit bereits vergangenen Dingen die Rede, und Papias selber habe die von ihm erwähnten Schriftstücke weder gesehen noch gekannt. Eusebius würde einen solchen Gebrauch älterer Evangelienschriften seitens des Papias sicher angemerkt haben, wie er den Gebrauch des ersten Briefes des Johannes und des Petrus bei ihm hervorhebt und selbst die Erwähnung der Erzählung über das vieler Sünden überführte Weib, welche sich sonst nur im Hebräerevangelium fand, nicht übergeht.[1]) Derselbe hätte auch umsomehr hervorgehoben werden müssen, als Eusebius eine andere Stelle des Papias zuvor angeführt hatte, aus welcher dessen Bekanntschaft mit unserem dritten Evangelium und seinem Anschluß an das Verfahren des 3. Evangelisten zur Gewinnung sicherer Kunde hervorgeht,[2]) also dessen Bekanntschaft mit den kanonischen Evangelien erhellt. Wer diesen Schluß nicht für berechtigt halten will, würde durch Papias zu einer Ansicht sich führen lassen müssen, welche allen anderen Wahrnehmungen betreffs des Auftretens unserer ersten drei Evangelien schnurstracks entgegenstünde. Papias müßte in dem Falle nämlich das 3. kanon. Evangelium und daneben nur die beiden Vorgänger unserer ersten beiden synoptischen Evangelien gekannt und benutzt haben, also jenes älter sein als diese und jenen Vorarbeiten gleichartig erscheinen. Darum muß, wie oben, geurteilt werden.

So leicht verständlich es nun auch bleibt, daß man beim Beginn einer genaueren Beachtung der papianischen Fragmente[3]) in ihnen einen äußeren Stützpunkt für die Quellentheorie gefunden zu haben meinen konnte, so muß die besonnene Erwägung seiner Angaben doch feststellen, daß die von Papias bezeugten Arbeiten des Matthäus und Markus weder ihrer Beschreibung noch ihrer geringen Betonung nach als Urevangelien im Sinne der Quellentheorie angesehen werden können. Denn es ist doch zu bedenken, daß gerade Papias, der so hohen Wert auf das Zeugnis der Ältesten legte und von den Büchern so geringschätzig dachte,[4]) falls er die kanonischen und von ihm gekannten Evangelien nur als abgeleitete Arbeiten Späterer angesehen

[1]) Eus. h. e. III, 39, 16. 17.
[2]) Vgl. S. 26 f. Anm.
[3]) **Schleiermacher**, St. u. Kr. 1832, 4. Heft.
[4]) Eus. h. e. III, 39. 4 äußert Papias in seiner Schrift: *οὐ γὰρ τὰ ἐκ τῶν βιβλίων τοσοῦτόν με ὠφελεῖν ὑπελάμβανον, ὅσον τὰ παρὰ ζώσης φωνῆς καὶ μενούσης.*

hätte, den Vorzug jener von ihm gedachten Schriften echt apostolischer Männer vor diesen zweifellos betont haben würde. Es kann ihm also der Gedanke an einen Vorrang der ersteren auch nur um ihrer apostolischen Abfassung willen gar nicht gekommen sein. Auf äußere objektive Zeugnisse kann demnach die Quellentheorie sich mit Fug und Recht nicht berufen. Papias bezeugt zwar zwei Schriften; aber diese können den Evangelienschreibern nicht als Grundlage für ihre nach Anlage und Sprache viel Verwandtes zeigende Arbeiten gedient haben.

Vielleicht wird man aber geltend machen wollen: auf das Vorhandensein äußerer Zeugnisse für Urevangelien komme es gar nicht an. Die litterarische Kritik liefere so schlagende innere Anzeichen dafür, daß die drei kanonischen Evangelien wesentlich auf denselben schriftlichen Vorarbeiten beruhten, daß es jener kaum bedürfe. Diese Möglichkeit ist nicht zu bestreiten. Nur muß sofort darauf hingewiesen werden, daß es doch ein anderes ist, für die Benutzung ausdrücklich bezeugter und mit Sicherheit vorauszusetzender Schriften in vorliegenden Schriftstücken Anzeichen herauszufinden, als ausschließlich auf dem Wege der Litterarkritik das wirkliche Vorhandensein, die Art und den Umfang gemeinsamer Quellen verschiedener Schriften so sicher zu erweisen, daß letztere hinter jenen für den Geschichtsforscher in den Hintergrund treten müßten. Eben deshalb ist das über die äußeren Zeugnisse gewonnene Resultat von hoher Wichtigkeit. Das mittelst derselben zweifellos gewordene Vorhandensein älterer Aufzeichnungen soll bei der ferneren Wertung unserer neutestamentlichen Quellen keineswegs gleichsam in Vergessenheit geraten. Dasselbe gilt mir vielmehr als ein bedeutungsvolles Moment. Aber die erwiesene Nichtbezeugung solcher früherer Arbeiten, welche als ältere griechisch geschriebene Evangelienschriften die gemeinsame Grundlage von unsern Evangelien abzugeben geeignet gewesen wären, macht es zur wissenschaftlichen und kritischen Pflicht, bevor einer Theorie zugestimmt wird, welche unsere Evangelien als sekundäre oder gar tertiäre Bearbeitungen der Originalarbeiten der Augenzeugen und darum trotz alles Ableugnens als mythisch und sagenhaft erweiterte Umschmelzungen jener erscheinen läßt,[1]) die unumstößlichsten Beweise für dieselbe zu suchen und nicht allein auf Beobachtungen und Erscheinungen sich zu berufen, welche auch eine andere Erklärung zum mindesten zulassen.

Mit großem Schein kann man zunächst für die gleiche schriftliche Grundlage auf die wesentlich gleichartige Anordnung des Stoffes in den drei synoptischen Evangelien hinweisen. Den im 2. Evang. unverhüllt vorliegenden Grundriß der Darstellung der Begebenheiten scheint der 1. Evangelist, ihn nur durch Einschaltung großer Redestücke unterbrechend, ebenfalls und, je weiter seine Erzählung vorschreitet, nur umsomehr einzuhalten, und ebenso ist trotz einiger Veränderungen im ersten und dritten Teile des dritten Evangeliums dasselbe Schema anscheinend unverkennbar. Genauer zugesehen aber ist das angeblich in allen drei Evangelien wiederkehrende Schema nichts als der für

[1]) Vgl. E. Haupt a. a. O. S. 17—19.

jeden, der die ganze Wirksamkeit Jesu von der Taufe Johannis an auch nur überblicken will, notwendig zu beachtende Gang der Dinge, wie derselbe denn auch bereits in der Predigt des Petrus vor Kornelius (AG. 10, 37—39) in knappen Zügen angedeutet ist. Besonders war eine solche Ähnlichkeit der Anlage bei der Geschichte des letzten Hinaufzuges und des Leidens durch deren Verlauf von selbst gegeben, da diese Partie aus Jesus' Leben der Erinnerung aller seiner Jünger überhaupt am nächsten lag, und deren genaue Übereinstimmung mit der alttestamentlichen Weissagung wie mit den Leidensankündigungen Jesu von Anfang an den an Jesus Gläubiggewordenen besonders einleuchtend und beachtbar erschienen sein muß. Sonst aber zeigen das erste Evangelium im ersten Teile der Erzählung und das dritte Evangelium im dritten bedeutende Abweichungen. Die Übereinstimmung ist namentlich bei letzterem eine so geringe, daß der genaue Betrachter selbst bei der Voraussetzung schriftlicher Quellen sich dennoch genötigt sieht, diesem Evangelisten eigene Gewährsmänner zuzuschreiben.[1]) Unleugbar finden sich allerdings daneben manche gleiche Erzählungsgruppen in allen drei oder doch in zwei Evangelien. Allein etliche, wie namentlich die, in welcher das erste Auftreten Jesu in Kapernaum erzählt ist, und über den Dämonischen in der Synagoge, die Schwiegermutter des Petrus, den Aussätzigen und von der Speisung und der Seefahrt (vgl. Joh. 6) berichtet wird, beweisen, daß von Anfang an zeitlich Benachbartes, weil es gerade durch diese seine baldige Aufeinanderfolge auf die Zeitgenossen einen um so gewaltigeren Eindruck gemacht hatte und machte, in solchen verbunden wurde. Die Beibehaltung solcher Gruppen ergab sich für spätere Erzähler von selbst. Anders verhält es sich auch mit manchen, die sich nicht so einfach erklären, nicht. Dieselben sind nämlich ebenfalls nach einem sachlichen Gesichtspunkt zusammengestellt.[2]) So wird die Gruppe, welche die Heilung des Paralytischen, die Berufung des Zöllners, die Fastenfrage umfaßt, von dem Gesichtspunkt der Aufzeigung des eigentümlich Neuen in Jesu messianischem Auftreten beherrscht. Muß dann aber die Bildung solcher Erzählungsgruppen nicht überhaupt gerade in der ersten Zeit der Fortpflanzung der mündlichen Überlieferung natürlich und notwendig erscheinen? Die Jüngergemeinde der ersten Zeit hatte doch nicht sowohl ein rein geschichtliches, denn vielmehr ein so zu sagen lehrhaftes Interesse an der Vorführung der von den Zwölfen und anderen miterlebten Vorgänge. Sie mußte sich durch den sie belebenden Geist und nicht minder durch den Gegensatz, zu welchem ihre hartnäckige jüdische Umgebung sie drängte, getrieben fühlen, sich an Jesus' Verhalten der Fußstapfen zu vergewissern, in welchen sie ihm nachwandeln konnte. Waren aber einmal solche Lehrstücke aus Erzählungen zusammengestellt, so mußte, da Zeit, Ort und Gelegenheit viel geringere Bedeutung für die Gemeinde hatten, eine derartige Gruppierung bei der mündlichen Überlieferung leicht stereotyp werden, ohne daß dadurch ihre Abgrenzung eine beständige und gleichartige

---

[1]) Vgl. Reuß, Gesch. d. N. Ts. [6] S. 205.
[2]) Vgl. Weizsäcker, Apostol. Zeitalt. S. 410 f.

blieb. Auf eine schriftliche Vorlage führt darum das gleichmäßige Vorkommen einer solchen in mehreren Evangelien keineswegs. Bei Evangelienschreibern, welche sich selbst an den Bericht der Augenzeugen gebunden achteten, konnte sogar die Trennung einer derartigen traditionellen Verknüpfung von Erzählungen nur durch durchgreifende schriftstellerische Motive herbeigeführt werden, wie z. B. im 3. Ev. die völlige Trennung der Gleichnisse vom Senfkorn und vom Sauerteig (Luk. 13, 18–21), von dem von viererlei Acker (Luk. 8, 9–18), welche Matth. 13 wie Mark. 4 hintereinander mitgeteilt werden.

Noch bedeutsamer erscheint auf den ersten Blick die Berufung auf die Übereinstimmung der parallelen Abschnitte bis aufs Wort. Bei einer ungekünstelten Einteilung des Textes der Synoptiker kann man 124 Sektionen zählen. Von diesen finden sich nämlich 47 in allen drei Evangelien, 12 bei Matth. und Mark., 2 bei Matth. und Luk., 6 bei Mark. und Luk., 17 bei Matth., 2 bei Mark. und 38 bei Luk. allein.[1]) Kann nun an sich, sobald es sich um eine glaubwürdige, wahrheitsliebende Überlieferung handelt, eine fast übereinstimmende, nur durch knappere oder weitere Fassung sich unterscheidende Darstellung seitens verschiedener Berichterstatter gar nicht auffallen, so noch weniger, sobald die betreffenden Vorgänge, wie soeben erkannt ist, bereits früh von einer werdenden und wachsenden Religionsgemeinschaft als Lehrstoff verwendet werden mußten. Gerade diese Bestimmung legte den Hauptzeugen es von selbst nahe, miteinander und bei deren Wiederholung mit sich selbst in wesentlicher Übereinstimmung zu bleiben. Um aber für eine gemeinsame schriftliche Quelle zu zeugen, müßte die Übereinstimmung doch eine noch weit genauere sein. In der z. B. vielfach[2]) als klassisches Illustrationsbeispiel angeführten Perikope von der Heilung des Gichtbrüchigen Mk. 2, 1–12 = Lk. 5, 17–26 = Mt. 9, 1–8 tritt zwischen den beiden erstgenannten, einander am ähnlichsten schreibenden Evangelisten noch eine so große Differenz in den kleineren Zügen und im Einzelausdruck hervor, daß an eine Verarbeitung der gleichen schriftlichen Vorlage nur unter der Voraussetzung absichtlicher Umbildung, für welche aber wiederum kein Beweggrund erkennbar wird, gedacht werden kann.[3]) Bei Matthäus muß aber sogar eine so völlige Umschweißung der Vorlage angenommen werden, daß nur bei der bestimmtesten Gewißheit der Benutzung derselben Quelle noch Spuren derselben anerkannt werden könnten.[4]) Das

[1]) Reuß a. a. O. S. 170.

[2]) Vgl. Holtzmann, Einl.[1] S. 331.

[3]) Weiß (Markev. S. 85) sieht sich deshalb genötigt, die Hauptmomente der Erzählung bei Luk. nicht aus dem Markus, sondern aus der apostolischen Quelle entlehnt sein zu lassen und sonst Umschreibungen des Markus bei Luk. anzunehmen, — d. h. also in Wahrheit die Gleichheit der Quelle für beide aufzugeben.

[4]) Nach Weiß (ebenda S. 84) findet sich bei Matth. keine Spur des Markustextes, muß also volle Verschiedenheit der Quellen angenommen werden, wenn man nicht zu seiner singulären Annahme einer Abhängigkeit des Markus von der apostolischen Redesammlung Zuflucht nehmen und damit die andere Quelle eigentlich aufgeben will. Holsten läßt im Gegensatz zu Weiß den Markus als Pauliner alle Momente der Matthäuserzählung, welche für das paulinische Bewußtsein von Bedeutung sind, nach der ihm eignen entscheidenden Eigentümlichkeit in breiterer Ausführung darstellen (die syn. Evv. S. 16), Volkmar findet lauter solches, was den Matthäus als Abschreiber und flüchtigen Abbreviator

erste Evangelium legt auch in dieser Perikope allen Wert auf die Reden, während es die äußeren Umstände nur kurz angibt, und so zumal bei etlichen sprachlichen Eigentümlichkeiten der Zurückführung auf dieselbe Quelle die größte Schwierigkeit bereitet. Und bei jedem andern Abschnitte kehren dieselben Beobachtungen wieder. Bei der Speisungsgeschichte (Mk. 6, 35—44 = Lk. 9, 12—17 = Mt. 14, 15—21) z. B. tritt das 2. Evangelium durch die Art, wie es die Geschichte motiviert, zum 1. Ev. in einen in die Augen springenden Gegensatz[1]), und stellt sich auch sonst aus der Zeichnung der Situation die Selbständigkeit der Referate heraus. Der Übereinstimmung in den Hauptzügen und Grundworten steht eine solche Verschiedenheit in den Einzelheiten der Darstellung in diesem Abschnitt zur Seite, daß dem Matthäus bei Benutzung derselben Quelle die Anrichtung einer förmlichen Konfusion im Texte zugesprochen werden[2]) muß, weil man mit der Annahme einer Verkürzung des Markustextes nicht auskommt,[3]) dem Lukas aber nicht nur eine Anzahl eigentümlicher Zusätze, sondern auch ein Zurückgehen auf die apostolische Redensammlung zuerkannt wird.[4]) Um auch aus der späteren Geschichte ein Beispiel aufzunehmen, werde noch auf die Verklärungsgeschichte (Mk. 9, 2—8 = Luk. 9, 28—36 = Matth. 17, 1—8) hingewiesen. Bei ihr kann die Verschiedenheit der Quelle, wenn man schriftliche annimmt, für Matth. und Mark. gar nicht geleugnet werden;[5]) die Ausführung bei Mark. ist eine so viel farbenreichere, daß gar nicht daran zu denken ist, die Relation des 1. Evangeliums auf die gleiche Quelle zurückzuführen, und Lukas hat trotz mancher Ähnlichkeit so viele eigentümliche Züge, und diese sind in seiner Darstellung so innig in das andere verwoben, daß man ihm eine volle Umarbeitung seiner Quelle zuschreiben müßte, falls die Benützung der Markusschrift unabweislich wäre.[6]) Da nun die Möglichkeit der Benutzung derselben erzählenden Quelle für die Erzählungsstücke nicht ohne weiteres feststeht, so darf aus dem Verhältnis ihrer Texte in den Evangelien auf deren Abstammung aus einer solchen nicht geschlossen werden.

Viel weiter als in den Erzählungsstücken reicht nun allerdings die Übereinstimmung der Evangelien noch in den mitgeteilten Redeabschnitten. Aber sie besteht doch auch hier nur in einem gewissen Umfange und ist keine vollständige. Dieselbe geht am weitesten in betreff der einzelnen Sprüche und Gnomen, wenn es auch bei diesen an mannigfachen, leichten Variationen nicht fehlt. Eine solche Übereinstimmung in der Fassung der einzelnen Worte Jesu führt aber, wie groß sie auch sei, noch nicht auf die Vorlage ein und derselben schriftlichen Quelle. Dieselbe erklärt sich bekannten geschichtlichen Thatsachen zufolge ohne

kennzeichnet. Fast bei jeder anderen Perikope beweist sich die Unsicherheit der litterarischen Aufstellungen in gleicher Weise.

1) Vgl. Holtzmann, d. syn. Evv. S. 84.

2) Volkmar, Leben Jesu S. 821 f.

3) Weiß, Markusev. S. 229.

4) Ders. S. 231 f.

5) Vgl. Holtzmann a. a. O. S. 194.

6) H. Ewald führte den Abschnitt des Lukas deshalb auf das von ihm angenommene älteste Evangelium zurück; vgl. die drei Evv. S. 118.

solche genugsam. Denn schon aus des Paulus Briefen ist es bekannt, daß in der ersten christlichen Zeit sofort ein besonderes Augenmerk auf die bestimmten Anordnungen Jesu gerichtet ward (1 Kor. 7,6.25; 2 Kor. 8,8). Und wie Jesus selbst bei Johannes auf seine Gebote, Aufträge hinweist (Joh. 13,34. 14,15.21; 15,10), so freut sich noch ein Papias der Überlieferung der vom Herrn dem Glauben gegebenen Gebote.[1]) Bis auf die Zeit der Apologeten hin also wurden des Herrn Worte dem Gesetz Mosis zur Seite und auch entgegengestellt. Solches Halten auf Jesus' Anordnungen war bei den ersten aus dem alttestamentlichen Gesetztum hervorgegangenen Christen, welche an das Einprägen der Bestimmungen desselben sich gewöhnt hatten, natürlich. Den ursprünglichen jüdischen Hellenisten unter denselben aber mußte infolge dessen ein fester, dem ursprünglich hebräischen oder aramäischen Wortlaut der Aussprüche Jesu sich eng anschließender, Typus gegeben und lieb werden. Die notwendige Folge von alledem war, daß die griechische Fassung der Herrnworte sich in noch weit höherem Maße von vorneherein feststellte als die der erzählenden Abschnitte. Wer das erwägt, der wird sich auch sagen müssen, daß die Mannigfaltigkeit in der Wiedergabe der einzelnen Worte Jesu in unseren Evangelien noch viel zu groß ist, um in Rücksicht auf deren frühe Feststellung selbst ihrem griechischen Wortlaut nach einen zwingenden Schluß auf dieselbe schriftliche Quelle für sie in allen Evangelien zu begründen.

Beweisender für die Benutzung einer gemeinsamen Quelle wird nun aber namentlich in betreff der Redestücke, welche sich im 2. Evangelium nicht finden, noch der Umstand erachtet, daß die beiden anderen Evangelien solche, und zwar bis in die Details des sprachlichen Ausdrucks, wie z. B. das *ἐπιούσιον* (Matth. 6,11; Luk. 4,5) gemein haben. Daß dies vorkommt, liegt auf der Hand. Nur muß der Thatbestand doch genauer gewürdigt werden. Daß sich in beiden Evangelien dieselben Reden, wie die nach der Täuferbotschaft (Matth. 11,2-19 = Luk. 7,19-30) oder wider die Zeichenforderer (Matth. 12,39—48 = Luk. 11,29—36), und parallele Stücke aus der Bergpredigt (Luk. 12,22—34 = Matth. 6,25-34 u. 19—21)[2]) und Parusierede (Luk. 17,23—37 = Matth. 24,43—61) u. a. finden, kann an sich gar nicht auffallen. Hat Jesus überhaupt längere, zusammenhängende Lehrvorträge gehalten und will man nicht sämtliche in den Evangelien enthaltenen Jesusreden nur für Mosaikarbeit erklären, weil es unmöglich sein soll, längere Vorträge auch nur nach ihren Pointen und akuminösen Sätzen aufzufassen,[3]) so ist auch an deren Wiederkehr in verschiedenen Evangelien nichts

---

[1]) Eus. h. e. III, 39, 3 sagt Papias: *οὐ γὰρ τοῖς τὰ πολλὰ λέγουσιν ἔχαιρον ὥσπερ οἱ πολλοὶ ἀλλὰ τοῖς τἀληθῆ διδάσκουσιν οὐδὲ τοῖς τὰς ἀλλοτρίας ἐντολὰς μνημονεύουσιν ἀλλὰ τοῖς τὰς παρὰ τοῦ κυρίου τῇ πίστει δεδομένας καὶ ἀπ' αὐτῆς παραγινομένας τῆς ἀληθείας.*

[2]) Luk. 12,22—34 ist ein Stück aus der Bergpredigt und gehört nicht unter dasselbe Datum wie das Redestück 12,13—21 (gegen Weiß, Einl. S. 486; vgl. E. Haupt a. a. O. S. 30). Die Formel: *εἶπε δὲ πρὸς τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ* wie ähnliche ist im 3. Ev. stets ein Zeichen, daß der Evangelist ein an sich mit dem vorangegangenen geschichtlich nicht zusammenhängendes Stück wegen seines bestätigenden oder ergänzenden Gedankeninhalts folgen läßt. Vgl. meine verwandte Ausführung St. u. Krit. 1877 S. 455—467).

[3]) So E. Haupt a. a. O. S. 26.

Auffälliges. Unberechtigt aber bleibt es, so oft man das auch versucht, ohne weiteres in inhaltlich gleichen Stücken wie in dem nach unsern Evangelien bei verschiedenen Gelegenheiten aufgeführten Weherufe (Matth. 23; Luk. 11, 39—52), oder in der Parabel vom verlorenen Schaf (Luk. 15, 4—7; Matth. 18, 12—14) nur eine Wiedergabe desselben Quellenstücks zu sehen. Darf auch nicht jedes parallele Stück allein schon darum, weil zwei Evangelisten nicht die gleiche Gelegenheit für dasselbe angeben, als doppelt gesprochen angesehen werden, so muß doch jede Überlegung über die Art der Lehrvorträge Jesu, wie über sein ganzes Verhalten als Lehrer des Volks, zu der Erkenntnis führen, daß Jesus gerade die Schlagworte seiner Verkündigung häufig wiederholt und dabei auch deren ausgeprägte und wohl abgewogene Form immer aufs neue angewandt haben muß.[1]) Sobald diese Voraussetzung aber als berechtigt anerkannt wird, fällt für die Quellenkritiker das Recht hin, solche von den Evangelisten durch bestimmte Angaben verschieden eingereihte Abschnitte ohne weiteres als Wiedergabe derselben Quelle anzusehen. Im Lichte dieser Erwägung vermindert sich die Zahl der parallelen Redestücke bedeutend — nur von solchen ist zunächst hier die Rede; über größere als solche von den Evangelisten eingeführte Lehrvorträge ist erst noch gleich zu handeln. Nun aber kann es, da sie, wie alle nur nach dem Gedächtnis wiedergegebenen Vorträge, doch allein die hervorstechenden Sätze des von Jesus Gesagten enthalten, nicht auffallen, daß eine zwiefache Relation in der Hauptsache dieselben akuminösen Sätze und diese, weil es solche sind, auch in wesentlich gleicher Form wiedergeben werden, sondern es ist geradezu das, was naturgemäß vorausgesetzt werden muß. Über das hierdurch und durch das in betreff der einzelnen Gnomen Gesagte bedingte Maß geht die Übereinstimmung aber auch nicht hinaus. Das geben die Vertreter der Quellentheorie selber gelegentlich zu, indem sie bemerken, daß wir bei Matthäus den Einzelspruch vielfach in größerer formaler Strenge und Ursprünglichkeit finden, während Lukas in seinen Abweichungen von jenem nicht selten den Eindruck erweckt, als ob er eine andere freiere griechische Version der ursprünglich aramäisch geschriebenen Logia benutze oder mitbenutze, oder daß er traditionellen Varianten der Aussprüche Jesu auf seine Aufzeichnung Einfluß verstatte.[2]) Damit aber ist die Identität der benutzten Quelle aufgegeben. Die Zurückführung auf sie durch verschiedene Mittelglieder ist nicht nur ein völlig unkontrollierbares Phantasiespiel, sondern setzt auch bloß eine mechanische Erklärung an die Stelle der Zurückführung auf die Verschiedenheit der Wiedergabe durch mündliche Zeugen. Und wäre selbst — was indes zu bestreiten ist — nachweisbar, daß einzelne Redestücke wie Matth. 18, die beiden Parabelgruppen Matth. 13 u. 21, 28—22, 14 nicht nach ihrem historischen Zusammenhange, sondern nach dem Bedürfnis des Gemeindelebens zusammengestellt

---

[1]) Derselbe S. 24 f.

[2]) So wörtlich Beyschlag, die apostolische Spruchsammlung und unsere vier Evangelien. St. u. Kr. 1881 S. 605, unter ausdrücklicher Berufung auf die Zustimmung von Weiß, Holtzmann, wie die noch weiter gehenden Annahmen von Reuß u. Weizsäcker.

wären [1]) und würde demnach die Vermutung sich darbieten, daß Zusammenstellungen, wie Luk. Kap. 12. 13. 16. 17, nicht das Werk des 3. Evangelisten seien, sondern von demselben bereits aufgefunden und nur benützt wären, — so nötigten auch dergleichen Beobachtungen noch nicht zu der Voraussetzung der Entnahme der letzteren aus einer schriftlichen Quelle. Bei der vorangegangenen Besprechung der Erzählungsstücke ergab sich, daß bereits die Urgemeinde zu ihrer Selbsterbauung früh solche Zusammenstellungen innerlich verwandter Begebenheiten und Aussprüche vorgenommen haben muß. Waren dergleichen Gruppen aber einmal Eigentum der Gemeindeüberlieferung geworden, so mußten dieselben nun auch in solcher Zusammenstellung an die Evangelisten kommen. Bei dem Mangel an Angaben über die zeitlichen Verhältnisse solcher Redestücke und bei deren gelegentlichem Hineinpassen in den Zusammenhang der Schrift lag für diese kein Grund vor, dieselben zu zerschlagen. Deren gleichmäßiges Vorkommen in zwei Evangelien beweist darum auch in diesem Falle für eine gemeinsame schriftliche Quelle nichts.

Was aber die größeren Redeganzen in den synoptischen Evangelien betrifft, so kann doch nur eine diesen allen historischen Halt absprechende Kritik es in Zweifel ziehen, daß Jesus eine Bergpredigt, Aussendungsrede, Rangstreitrede, Ärgernisrede, Parusierede wirklich gehalten hat. Gerade deren fast nur kasuelle Veranlassungen und ihr solchen entsprechender Inhalt zeugen an sich genugsam für die Geschichtlichkeit der Überlieferung von deren Vorgekommensein. Da das Volk öfters lange Zeit bei Jesus verweilte, so muß solchen öffentlichen Lehrvorträgen Jesu ein viel weiterer Umfang zugesprochen werden, als die evangelischen Referate ihn ahnen lassen. Letztere können deshalb nur das gedächtnismäßige und summarische Abbild des Gedankengangs jener in diesem oder jenem Hörer sein. Gerade deshalb darf aber auch die Aufeinanderfolge von vielen gnomenartigen, sententiösen Aussprüchen, welche gleichsam nur das Thema oder den Abschluß längerer Ausführungen bildeten, nicht als ein Beweis angesehen werden, daß diese Reden so nicht gehalten und noch weniger während des Vortrages aufgefaßt sein können. [2]) Lägen uns nun solche größere Redeganzen in den Evangelien in wesentlich gleichem Umfange vor, so würde die Übereinstimmung ihrer Referate, weil eine so gleichmäßige Auffassung eines nur gehörten Vortrags seitens verschiedener Zuhörer nicht wahrscheinlich erscheint, vielmehr jeder derselben seiner geistigen Anlage und seiner augenblicklichen Gemütsrichtung nach für andere Partien vornehmlich empfänglich ist, für die Abfassung der Evangelien auf gleicher schriftlicher Grundlage unverkennbar sprechen. Aber gerade diese vornehmlich zu erwartende Erscheinung liegt keineswegs vor. Der Umfang und Gedankengang, wie die Gestaltung selbst der parallelen Teile ist in den Referaten der längsten Reden, wie der Bergpredigt (Matth. 5—7; Luk. 6, 20 ff.) und der Parusierede (Matth. 24, 25; Luk. 21, 5; Mark. 13, 1 ff.), so verschieden, wie dies nur

---

[1]) So namentlich Weizsäcker, Apostol. Zeitalter S. 392—407.

[2]) Gegen E. Haupt S. 24. 25.

bei Hörern von verschiedener Individualität sein kann. Das aber ist eine Erscheinung, welche die Quellentheorie nie genugsam würdigt. Sie thut stets, als ob es sich nur um die genauere Übereinstimmung der einzelnen parallel mitgeteilten Redeabschnitte handele und nicht auch um die Erklärung der Verschiedenheit der Redeganzen bei der Voraussetzung der gleichen Quellen. Sobald man aber dem einen Evangelisten, etwa Matthäus, ein kunstvoll gruppierendes Verfahren zuschreibt, bei welchem er die Ordnung der Quelle auflöste und das Weglassen einzelner Bestandteile, für die er keine passende Einfügungsstelle fand, verläßt man den Boden der Litterarkritik und öffnet der dogmatischen Umschmelzungstheorie der Tendenzkritik das Thor. Während demnach die unleugbar vorliegende Übereinstimmuug sich aus den Verhältnissen recht wohl erklärt, muß die Quellentheorie einerseits, um sich behaupten zu können, unberechtigte Identifikationen sich erlauben und ist andererseits, um die Verschiedenheiten erläutern zu können, genötigt, Anleihen bei der Tendenzkritik zu machen, welche sie selbst im übrigen zurückweist.[1])

Doch schon oben mußte erwähnt werden, daß diese Theorie noch ein besonderes Gewicht auf die griechischen Wendungen und Ausdrücke legt, welche an sich auffallend und zwei oder gar allen drei synoptischen Evangelien gemeinsam sind, wie auch auf die gleiche in allen wiederkehrende Form etlicher alttestamentlichen Citate, welche ebenso vom hebräischen Texte wie von dem Septuagintatext abweicht. Indes zerfällt die anscheinend schlagende Beweiskraft auch dieses Arguments bei näherer Betrachtung in sich selber. Der Zutritt vieler Hellenisten zur Gemeinde, den Apostelgesch. c. 6 anzunehmen zwingt, mußte, wie schon oben erwähnt ist, dazu führen, die Botschaft von Christus in deren Sprache vorzutragen. Die Übersetzung des Pentateuch hat, wie die Septuaginta zeigt, einst den Juden große Schwierigkeit bereitet, und deren Urheber dürften als Alexandriner noch welt- und sprachgewandter gewesen sein als die aus Galiläa stammenden Urapostel. Die Übertragung der Reden und Erzählungen von Christus wird demgemäß der Urgemeinde nicht leicht gefallen sein. Es ist unbekannt, wer unter den Uraposteln die meiste Gabe gehabt hat, die Heilsthatsachen griechisch zu erzählen und denselben das den Juden als Morgenländern beliebte malerische Kolorit zu geben. Wer es aber auch gewesen sein mag,[2]) so mußten die von ihm zuerst gerade für schwer zu übertragende Ausdrücke gewählten griechischen Phrasen sich notwendig schnell in der Gemeinde festwurzeln und, je glücklicher deren Wahl erschien, um so einmütiger beim Wiedererzählen verwendet werden. Übrigens kommt das Zusammentreffen in solchen prägnanten Ausdrücken an denselben Stellen nur äußerst selten vor. Hätten die Evangelisten einander oder die gleiche schrift-

---

[1]) Vgl. Godet (deutsch von Wunderlich) [2] S. 33.

[2]) G. Wetzel, die syn. Evv. 1883 S. 143, nimmt um der Benennung des 1. Evs. willen an, Matthäus sei dies gewesen, da er als ehemaliger Zollbeamter der griechischen Sprache mächtiger war als die anderen Apostel. Doch ist das nicht durchschlagend und jede Vermutung darüber haltlos. Der eine Umstand, daß Petrus noch auf Missionsreisen den Markus als ἑρμηνευτής mit sich führte (Eus. h. e. III, 39. 13), macht alle Einwendungen gegen obige Annahme (P. Ewald a. a. O. S. 19) zu nichte.

liche Vorlage benutzt, so müßte die Übereinstimmung bis auf den Buchstaben viel häufiger sein.[1]) Hingegen bleiben die bald von diesem, bald von jenem der Quellentheorie zufolge gemachten Abänderungen in den kleinsten Minutien des Ausdrucks unerklärlich, da für dieselben ein schriftstellerischer Beweggrund nicht erkennbar, auch nicht erfindbar ist. Für größere läßt sich das Motiv, die Darstellung klarer und deutlicher zu gestalten, auch da denken, wo es auf eine sachliche Umgestaltung nicht abgesehen war. Ein so völlig grundloses und fast in jedem Satze vorkommendes Abweichen, so daß die gleichlautenden Stellen selbst in den von Anfang an einen festen Typus erhaltenden Redestücken den kleineren Teil bilden,[2]) würde die Evangelisten im vollsten Widerspruch mit der ganzen Anlage der Evangelien als Kleinigkeitskrämer erscheinen lassen. Die Verweisung auf die zahlreichen Varianten in unseren neutestamentlichen Handschriften[3]) zieht eine unzutreffende Parallele herbei; denn die Abschreiber der letzteren wurden zu ihren Abweichungen nachweislich am häufigsten durch die Erinnerung an die Ausdrücke der andern Evangelisten beim Abschreiben des gerade vorliegenden geführt. Bei den Evangelisten ist aber selbst den Voraussetzungen der Quellentheorie zufolge nicht anzunehmen, daß sie bei den meisten Perikopen mehr als eine Quelle vor sich gehabt oder, wo dies der Fall war, beide absichtlich durch einander gewürfelt haben und doch wieder von beiden abgewichen sind. Auch die gleiche Wiedergabe von Citaten nötigt nicht, auf eine gleiche schriftliche Quelle zu schließen. In Israel war nach dem Zeugnis des A. Ts. es damals Sitte, alttestamentliche Stellen mit geeignet erscheinenden paraphrastischen Zusätzen anzuführen. Dieses Gebrauchs werden sich auch der Täufer[4]) und Jesus bei ihrem Zurückgehen auf das A. T. befleißigt haben. In Fällen nun, in welchen dieselben gerade durch ihre Abänderungen die Anwendbarkeit einer Stelle auf sich selbst erst deutlich zu machen im stande gewesen waren, mußte eine solche gerade in der neu gewonnenen Form bei der Gemeinde in Gebrauch kommen. Bei der Übertragung ins Griechische mußten sich die Apostel aber mit vollem Bewußtsein dann nicht sowohl an den Ausdruck der LXX, als an die von jenen selbst gewählte Abänderung eng anschließen, und dieser Text der Gemeinde autoritativ werden.

Am wenigsten kann endlich noch die Verweisung auf sogenannte Doubletten in den synoptischen Evangelien in dieser Frage etwas beweisen. Solche

[1]) Wie z. B. *ἐπιούσιος, γεύεσθαι θανάτου* Mtth. 16, 28; Mk. 9, 1; Luk. 9, 27; *δυσκόλως* Mtth. 19, 23; Mk. 10, 23; Luk. 18, 24. — Wie zufällig aber solches Zusammentreffen im Ausdruck sein kann, das zeigen Beispiele, wie diese: dasselbe *ἀπεκρίνατο* im Sinne von *ὑπεκρίνατο*, er verantwortet sich, steht Mtth. 27, 12 = Mk. 14, 61 von Jesus vor Pilatus, Luk. 23, 9 aber vor Herodes, und das auffällige *διαβλέψεις* Mtth. 7, 5; Luk. 6, 42 findet sich in anderem Zusammenhange Mk. 8, 25, so daß daraus mit Sicherheit nicht auf Herkunft aus der gleichen schriftlichen Quelle geschlossen werden kann.

[2]) Vgl. Wetzel a. a. O. S. 124—134.

[3]) So Weiß, Markusev. S. 10.

[4]) Der Täufer scheint z. B. besonders in Jes. 40, 3 seine prophetische Legitimation gesehen zu haben. Bei der Anwendung der Stelle des Urtextes (LXX) auf sich mußte er notwendig das *τρίβους αὐτοῦ* in *τρίβους τοῦ θεοῦ ἡμῶν* abändern und diese Umgestaltung mußte bei seinen Zuhörern so allgemein bekannt sein, daß sie auch im Griechischen später zum Ausdruck kam.

sollen zwar das Vorliegen zweier Quellen bei der Abfassung der Evangelien angeblich handgreiflich machen, indem die Evangelisten die Beziehung der etwas von einander abweichenden Relationen der beiden Quellen auf die gleiche Begebenheit verkannt hätten. So soll das Vorkommen zweier Speisungsgeschichten im 2. Evangelium beweisen, daß dessen Verfasser nicht nur aus den petrinischen Erinnerungen, sondern auch aus der apostolischen Redensammlung geschöpft habe. Allein diese Behauptung kann nur dadurch aufrecht erhalten werden, daß der zweite und der erste Evangelist beschuldigt werden, in dem Worte Jesu, mit welchem er Matth. 16, 9 f. = Mk. 8, 10 f. auf die von ihm vollzogene Speisung verweist, nur in Auseinanderhaltung der zwei Berichte des einen Vorgangs nun auch die Verdoppelung des Hinweises eingeschaltet zu haben. Offenbar aber würden die Evangelisten, sobald sie in der Art frei mit den Worten Jesu geschaltet hätten, aus Berichterstattern, welche — um wenig zu sagen — bona fide das ihnen Überlieferte zusammenstellten, zu Erfindern von Jesusworten und verlören alle Glaubwürdigkeit betreffs des Einzelnen.[1]) Bei kurzen Gnomen und selbst bei Parabelstoffen kann nach der für Jesus oft vorliegenden Notwendigkeit, seine einschlagenden Aussprüche während seiner Wanderungen durchs jüdische Land vor andern zu wiederholen, eine Wiederkehr auch nicht auffallen und solche also auch in den Evv. nicht auf den Gebrauch verschiedener Quellen hinweisen. Es kommt z. B. der Spruch Luk. 8, 18, welcher an dieser Stelle die Form von Mark. 4, 25 hat, 19, 26 noch einmal und dann in der Form von Matth. 25, 29 vor; aber das erste Mal hinter dem Säemannsgleichnis, das andere Mal in dem Gleichnis von den anvertrauten Pfunden. Da nun aber die im 2. Evangelium vorkommenden Parabeln darthun, daß dessen vorausgesetzte, vielleicht umfangreichere, dem Anfang und Schluß des 2. Evangeliums nach in diesem sicher nicht unverändert reproduzierte Quelle auch Parabeln enthalten haben müßte, so läßt sich die Annahme, daß jene Wiederholung sich in der Quelle nicht gefunden, gar nicht erhärten. Nicht allein die Verwendung der Schlußgnomen bei mehrfacher Gelegenheit in der gemeindlichen Überlieferung, sondern auch eine wiederholte Einschärfung derselben Wahrheit in der gleichen gnomologischen Form seitens Jesus selber konnte eine derartige Wiederkehr bei jeder schriftlichen Fixierung der evangelischen Geschichte veranlassen. Ebenso wenig ist ein durchschlagender sachlicher Grund dafür zu erkennen, daß Jesus nicht selbst den gleichen Vorgang des menschlichen Lebens oder der Natur wiederholt beim Lehren in Gleichnissen verwendet haben soll. Die Berechtigung aus dem Vorkommen zweier verwandter Parabeln in demselben Evangelium auf dessen Erwachsensein aus zwei Quellen zu schließen, muß daher jeder schärfer zusehenden Überlegung als bloßes Blendwerk erscheinen.

Alles für die Quellentheorie Angeführte würde im besten Falle allenfalls auf verschiedene schriftliche Vorlagen bei der Abfassung unserer Evv. hinweisen

[1]) Gegen derartige Anschauungen macht auch Beyschlag, St. u. Kr. 1881 S. 579 treffende Einwendungen.

können, wenn die Benützung solcher ohnehin feststände. Wie die Sache wirklich liegt, ist sie nur ein im Interesse der sachlichen Evangelienkritik festgehaltenes Postulat, das durch seine nun schon fast mehr als hundertjährige Wiederholung vielen selbst nicht genauer Prüfenden als ein wissenschaftliches Axiom erscheint. Man darf das Wesen der Evangelien als Berichte der über Jesus Leben und Leiden ergangenen Verkündigung nicht außer Augen lassen. Bei der pseudepigraphischen Apokalypsenlitteratur, wie bei der epischen Ausgestaltung der Volkssagen hat jeder folgende Bearbeiter das gleiche Recht wie der erste Autor, seine Gedankengebilde dem Volke vorzutragen; was er zusetzt oder ändert, kann ihm nach subjektivem Urteil als berechtigte Verbesserung erscheinen und von ihm als solche aufgenommen werden. Die Analogie der vielfach vorliegenden Umgestaltung dieser Litteraturprodukte läßt sich auf die Evangelien aber nur für den anwenden, der dem Christentum keine Heilsthatsachen zu Grunde liegen läßt und dasselbe nach Art der Schule Baurs für ein Produkt der immanenten Bewegung des Menschengeistes und demgemäß die Evangelien für den Niederschlag eines innerhalb der ersten Christengemeinden vor sich gegangenen dogmengeschichtlichen Prozesses ansieht.

Wer aber diese tendenzkritischen, geschichtlichen Voraussetzungen nicht teilt,[1]) sollte auch einer solchen Auffassung nicht durch Festhaltung der Quellentheorie und teilweise Aneignung der Methode der Tendenzkritik bei litterarkritischer Behandlung der Evangelien die Wege bahnen. Denn sind die neutestamentlichen Evangelien im Grunde nur das Resultat verschiedener sich übereinanderlagernder Schichten einer mehr oder minder freigestaltenden Gemeindedichtung, die hier nur schneller zum Stehen gekommen ist als dies bei der pseudoklementinischen Litteratur der Fall war, — dann läßt sich aus ihnen überhaupt keine verbürgte Kunde über den Ursprung der christlichen Religion gewinnen. Jeder Ernstgesonnene müßte es dann den Freunden des Schattenspiels bestreitbarer Vermutungen überlassen, sich ihre Zeit mit solchem zu verkürzen, nachdem einmal die unhistorische Natur des Ganzen festgestellt wäre. Verharrt man aber wirklich in der litterarkritischen Position, so sollte man sich doch durch das Gewicht, welches im zweiten christlichen Jahrhundert allgemein auf die Nachrichten der älteren Geschlechter gelegt ist und durch die bei Papias so deutlich zur Aussprache gelangten Denkweise davon überzeugen lassen, daß jede ältere Gestalt einer Evangelienschrift um ihrer näheren Beziehung zu den Augenzeugen willen in der ersten Zeit der Kirche jedem nicht für Verbreitung einer Sondermeinung eifrigen Christen nur um so achtbarer und höherstehend erschienen sein und ein solcher deshalb Bedenken getragen haben muß, deren Bestand umzugestalten, selbst wenn er dieselbe durch ebenso wichtige Nachrichten vervollständigen zu können glaubte. Und wenn selbst einzelne Christen so sorglos gewesen sein sollten, sich einer Nichtachtung der Zeugnisse einer älteren Generation schuldig zu machen, so kann doch die Christenheit des 2. Jahrh. nicht im Widerspruch mit ihrem

[1]) Das thun in neuerer Zeit H. Holtzmann und Weizsäcker weit mehr als früher.



Wertlegen auf die Überlieferung der Presbyter um der jüngeren Produkte willen die apostolischen Urschriften sorg- und achtlos haben verloren gehen lassen.[1]) Aber wir haben sogar den Beweis, daß man nicht so verfuhr, im Markusev. zur Hand. Bei einer derartigen Achtlosigkeit mußte auch dieses 2. Ev., dessen Inhalt in den beiden andern synoptischen Evangelien vollständig enthalten ist, wenn es auch nur mit Unrecht als **pedisequus et abbreviator Matthaei** charakterisiert ward,[2]) zurückgesetzt und verloren gegangen sein, zumal es im Gebrauch hinter dem Matthäusevangelium weit zurücktrat. Jene hingegen sind nicht bloß selbst untergegangen, sondern ihrer wird sogar kaum gedacht. Nur die wildeste Phantasie vermag in den unklaren Anspielungen an Worte Jesu bei den Kirchenvätern, ohne deren ganz freie Citationsweise gehörig in Anschlag zu bringen, und in den so verworrenen Lesarten des **Codex Cantabrigensis** die Spuren solcher ältesten Evangelien finden und deren Textgestalt herstellen zu können vermeinen.[3]) Ein besonnenes historisches Urteil muß sich sagen, daß nur der allgemeinste intensive Gegensatz ein solches Verschwinden herbeizuführen vermocht hätte.[4])

Ganz nichtig sind die Versuche, den Verfassern der kanonischen Evangelien im Unterschiede von den Schreibern der Urevangelien eine klare Anschauung von den Örtlichkeiten, Personen und Verhältnissen des heiligen Landes absprechen zu wollen.[5]) Denn jeder derartige Tadler kann solchen Vorwurf nur im Hinblick auf einen kleinen Teil des in den Evv. gezeichneten jüdischen Lebens und Webens erheben und, sobald die Anzeichen einer solchen späteren Anschauung festgestellt werden sollen, geraten die Kritiker unter sich selbst in Streit. Faktisch liegt nirgends eine Nötigung vor, die Angaben als anachronistische aufzufassen und selbst, wenn es wäre, so würde sich nur ein Irrtum der alten Kirche über die Person des einen oder andern Evangelisten,[6]) nicht aber die Bearbeitung schriftlicher Quellen durch diese daraus folgern lassen.

6. Solche Zurückweisung der Quellentheorie beraubt uns nun freilich der Möglichkeit, mit Hilfe der litterarkritischen Mittel uns mancher Bestandteile der synoptischen Evangelien zu entledigen, welche etwa dem modernen Bewußtsein allzu wenig konform erscheinen könnten. Wir können infolge dessen auch keine Angabe als der Urschrift nicht angehörig darthun noch als spätere verdächtigen. Um nun aber das gegenseitige Verhältnis der Evangelien in den einzelnen Fällen richtig beurteilen zu können, müssen wir die Art der evangelischen Überlieferung und das Verfahren der drei ersten Evangelisten bei ihrer Arbeit zu erkennen versuchen.

Der schriftlichen Fixierung der evangelischen Geschichte muß eine münd-

---

[1]) Das nehmen H. Holtzmann, Syn. Evv. S. 427 u. Weiß, Leb. Jes. [2] I S. 34 an.

[2]) **Augustinus**, de consensu Evangelistarum I, 2 ed. Migne 34. 10. und ebenso Baur und wieder Wetzel a. a. O. S. 100 ff.

[3]) So Resch, Agrapha § 5 u. 6.

[4]) Gegen H. Holtzmann, Syn. Evv. S. 426 f.

[5]) So Weizsäcker, Apostol. Zeitalt. S. 381; Weiß, Leb. Jes. I. S. 34.

[6]) Lukas will selbst nicht Augenzeuge sein; bei ihm erklärten sich also Verstöße leicht.

liche Überlieferung vorangegangen sein, welche indes auch nicht als eine wilde und zufällige zu denken ist. Selbst in der ersten jerusalemischen Gemeinde hatten, da die meisten der galiläischen Anhänger Jesus nicht stetig begleitet hatten (A.G. 1, 22. 23), die allerwenigsten eine umfassende und genaue Kenntnis seines Wirkens und Redens. Auch war ein früheres Wissen darum an sich noch nicht genügend. Seit der Auferstehung und dem Empfang des heiligen Geistes erschien vieles, was zuvor nicht verstanden war oder gar Ärgernis erregt hatte, in einem anderen Lichte. Jetzt gewann es eine beachtenswerte Beziehung und Bedeutung für das von Jesus vollbrachte Messiaswerk und das durch ihn begründete Reich Gottes. Darum bedurfte es von Anfang an der Verkündigung der Augenzeugen von seinen Thaten und Worten. Wider ein solches Zurückgehen der innergemeindlichen Predigt auf das in Jesus' Nachfolge Erlebte sprechen die apostolischen Reden in der Apostelgeschichte keineswegs. Denn diese sind nicht nur überhaupt nur kurze Referate der apostolischen Gedanken, sondern sind auch nicht Erbauungs-, sondern Missions- und Verteidigungsreden. In letzteren aber galt es nur, dem Volke Israel seine Sünde in der Verwerfung Christi zur Erkenntnis zu bringen und allein Jesus' messianische Würde durch deren wichtigste Thatsachen klarzustellen. Zur Erbauung der Gemeinde und zur Hinausführung der Neueintretenden über Gesetz und Propheten war die Betrachtung des Wirkens Jesu das einzige Mittel. Waren nun darum auch die Augenzeugen und Diener des Worts (A.G. 6, 2; Luk. 1, 2) zu wiederholtem Vortrage des von ihnen Erlebten und Gehörten veranlaßt, so hat man sich diesen doch nur als ein lebendiges Zeugnis und nicht als eine Art biblischen Geschichtsunterrichts etwa gar behufs des Einlernens des von den Aposteln Vorgetragenen seitens der Gemeine vorzustellen.[1]) Dabei mußte indes die schon erwähnte Schwierigkeit, das Erlebte in das griechische Sprachgewand zu kleiden, von selber zu einem wesentlich einmütigen Erzählungstypus auch ohne jedes besondere Abkommen führen. Die Art nämlich, wie die Zwölfe und namentlich die drei vertrautesten Jünger Petrus, Jakobus und der diesen gleichsam als ihr geistiger Berater und Mentor anfangs nur still zur Seite gehende Johannes infolge des sich von selbst ergebenden Erinnerungsaustausches die Erlebnisse im Umgange mit Jesus berichteten, mußte für alle die, welche solche wesentlich nur nacherzählen konnten, typisch werden. Und, wenn nun auch die Formen des traditionellen Erzählungsstoffes trotz der semitischen Stabilität in solchen, so lange die Augenzeugen sich des nationalen Landesjargons bedienten, noch eher fließend geblieben sein mochten, so mußte seit der alsbald nötigen Anwendung der griechischen Verkehrssprache des Morgenlandes sich die Einhaltung eines einmal ausgeprägten Erzählungstypus nur um so mehr empfehlen. Denn das griechische Idiom war den Galiläern nicht so geläufig, daß sie stets frei sprechend die allgemein verständlichen Ausdrücke zu finden vermochten. Petrus hat sich nach Papias von Markus als Dolmetscher begleiten lassen.[2])

[1]) So Wetzel a. a. O. S. 143 ff. mit dem Anspruch auf die Annahme eines solchen Unterrichts, der Traditionshypothese Gieselers aufhelfen zu wollen.

[2]) Euseb. h. e. III. 39. 15. Vgl. S. 45 Anm. 2.

Wie die Art der Erzählung der einzelnen Begebenheiten, erklärt sich auch das Aufkommen eines Schemas für die ganze Geschichte Jesu und einzelner Erzählungsgruppen aus der Betrachtung des notwendigen Ganges der Überlieferung leicht. Durch die Auferstehung und in dem von ihr aus auf Jesus' ganzes Wirken fallenden Lichte mußte sich dieses bald den Jüngern als ein einheitliches darstellen. Bei der inneren Gleichartigkeit vieler Handlungen mußte die Aufmerksamkeit auf deren Zeit und Örtlichkeit, überall wo diese nicht selbst bedeutsam geworden waren, noch sich an bekannte Personen knüpfte, zurücktreten und ihnen allein das Verfahren Jesu selber bedeutsam bleiben. Ferner mußte den Jüngern wie von selbst alles, was sie in der Nachfolge Jesu erlebt hatten, in zwei große Abschnitte zerfallen. Was vor dem letzten Hinaufzuge nach Jerusalem und seinen Vorbereitungen lag, faßte sich notwendig zusammen und zeigte ihnen Jesus' Bild in seinem Gegensatze zu dem pharisäischen Messiasbilde und im Lichte der alttestamentlichen Weissagung, wenn sich diese Erkenntnis auch erst allmählich auf alle einzelnen Detailzüge erstrecken mochte[1]) Dadurch war die Zweiteilung der evangelischen Geschichte für die christliche Kunde von Jesus Christus gegeben, wie sie den ersten drei Evangelien zu Grunde liegt.

Daneben mußte das praktisch-paränetische Interesse aller Verkündigung innerhalb der Gemeinde zur Bildung von Gruppen von Begebenheiten und Reihen von Ermahnungen führen, sobald die Verhältnisse in den Gemeinden deren Beleuchtung durch Jesus' Thun und Worte erheischten. Manche Zusammenstellung in unsern Evangelien wird daher sehr alte Wurzeln haben. Dazu aber hat der bestimmten Beteuerung der ersten Zeugen zufolge, nur Selbsterlebtes und Selbstgehörtes vorzubringen (AG. 4, 20; 1. Joh. 1, 1—3), das Bedürfnis der Praxis und Erbauung nie geführt, Erinnerungen ungeschichtlich zu verschmelzen, zu erweitern und umzubilden, um behufs einer erwünschten Illustration einen Zug aus Jesus' Leben anführen zu können.[2])

Bei dieser für alle wesentlich gleichen Gestaltung der Berichte und des Grundrisses des Lebens Jesu ging bei jedem Augenzeugen die selbständige Hervorhebung einzelner ihnen persönlich besonders eindrucksvoller Vorgänge und auch nur einzelner Züge aus solchen nebenher. Es hing das mit der individuellen tieferen oder oberflächlicheren Auffassung Jesu aufs innigste zusammen. Darum mußte es wenn auch mehr unbewußterweise zu einer Ausgestaltung von verschiedenen Zweigen und Nüancen der Überlieferung kommen, so daß sich neben der umfassenden Gleichmäßigkeit der Darstellung auch die fast nicht minder große Verschiedenheit derselben bei den einzelnen Zeugen schon allein aus der erkennbaren Gestaltungsart der mündlichen Überlieferung erklärt.

Doch haben die Evangelisten, welche mehr denn ein Menschenalter nach dem Beginn der apostolischen Predigt ihre Schriften abfaßten nicht einfach

---

[1]) Gegen Holtzmann, Handkommentar I. S. 17. 18.
[2]) Gegen Weizsäcker, Apostol. Zeitalter S. 408 ff.

aus dem Flusse der Überlieferung in der Urgemeinde geschöpft. Alle denkbare Treue der Überlieferung vorausgesetzt, würden die Evangelien, falls sie nur Produkte der Erstarrung des Überlieferungsstromes wären, dem Verdachte der Trübung des geschichtlichen Verlaufs nicht genugsam entgehen können. Aber das schriftstellerische Verhalten der Evangelisten stellt sich auch als ein anderes dar.

Schon seit der Ausbreitung der Gemeinde über Palästina, Syrien und dessen Dependenzen mußten alle, welche nicht am Sitze der Urgemeinde zu Jerusalem zu verbleiben vermochten, nach einer Aufzeichnung dessen streben, was sie von den Augenzeugen über Jesus gehört hatten. Das ist keine bloße Vermutung. Der dritte Evangelist weiß (Luk. 1, 1) von vielen, die solches versuchten, und noch in einer viel späteren Zeit sieht Papias sich veranlaßt, sich einer zahlreichen Klasse von Christen gegenüber zu stellen, welche nur darnach hastete, recht vieles ohne Bürgschaft der Überlieferung sich erzählen zu lassen und aufzuzeichnen.[1]) Solche Versuche sind aber nicht als Litteraturwerke zu denken, sondern nur als Privataufzeichnungen. Sonst wäre deren Untergang völlig unerklärlich. Als Quellen hat auch Lukas, der ihrer erwähnt, diese Versuche seiner bestimmten Unterscheidung und Versicherung nach nicht angesehen noch benutzt. — Das allein wird durch diese von den glaubwürdigsten Zeugen verbürgte weitverbreitete Neigung, sich solche Aufzeichnungen zu verschaffen, bewiesen, daß die Annahme einer unbeabsichtigten Vorbereitung der späteren Evangelienschriften durch solche private Denkwürdigkeiten keine willkürliche Hilfshypothese ist. Auch steht sie mit der unvermittelten Herleitung des Inhalts der Evangelien aus der mündlichen Überlieferung nicht in Widerspruch.

Beim zweiten Evangelium, für dessen Verfasser mit der kirchlichen Tradition den Jerusalemiten Johannes Markus zu halten selbst Vertreter der extremsten Kritik sich geneigt zeigen[2]), ist durch Papias die voraufgegangene Abfassung ungeordneter Memorabilien ausdrücklich bezeugt.[3]) Desgleichen erklärt der 3. Evangelist ausdrücklich allein in seinen früheren genaueren Nachforschungen über alle den Christen wichtige Heilsthatsachen bei den Haupt- und Grundzeugen die Berechtigung zur Abfassung des vorliegenden Evangeliums gefunden zu haben (Luk. 1, 2) und beweist durch Aufnahme von Stücken aus seinem Tagebuche über die Zeit seiner Reisen mit Paulus, daß er sich Aufzeichnungen über alles ihm Wissenswerte gemacht hat. So sind also seine beiden Schriften wie das 2. Ev. erst eine Folge des eigenen Bemühens der Evangelisten, das von den Augenzeugen Gehörte und Erforschte zeitig genau niederzuschreiben. Aus diesen Angaben und Beobachtungen erläutert sich auch das Hervorleuchten des Sprachschatzes des 3. Evangelisten in den meisten Perikopen neben dem unverkennbaren ihm mit dem 1. u. 2. Ev. gemeinsamen Grundtypus seiner einzelnen Erzählungen aufs beste. Was er von Augenzeugen vielfach in aramäischer Sprache sich hatte erzählen lassen, das hatte er sich unter Anlehnung an den ihm bekannten griechischen

[1]) Euseb. h. e. III. 39, 3. 4.
[2]) Vgl. Pfleiderer, Urchristentum S. 714 ff.
[3]) Vgl. für diese Benützung der Worte des Papias Beyschlag, Stud. u. Krit. 1881 S. 599.

Erzählungstypus in den Gemeinden für sich selbst schriftlich fixiert. Sein Evangelium ist nur die Zusammenstellung des so gewonnenen Stoffes aus dem ihm durch die Berücksichtigung der Lehrunsicherheit des Theophilus gebotenen Gesichtspunkte. Bei dem durch die Briefe bekundeten lange dauernden nahen Verhältnis des Lukas zu Paulus und zwar nicht nur als Arzt und nach vielfachen grade bei einem solchen sich leicht erklärenden Eigentümlichkeiten der beiden zusammengehörigen Schriften hat die kirchliche Überlieferung, welche die Abfassung dieser jenem von Heiden stammenden Paulusschüler zuschreibt, alles für sich.

Nicht anders verhält es sich endlich auch mit dem 1. Evangelium. Seit Irenäus trägt dasselbe den Namen des Apostels, der nach den Fragmenten des Papias [1]) schon frühe eine Spruchsammlung in aramäischer Sprache verfaßte, des Matthäus nämlich. Bei der deutlichen Unterscheidung dieser, als einer nur Aussprüche enthaltenden Arbeit vom kanonischen Evangelium, und bei der völligen Unnachweisbarkeit des Grundes, aus welchem beim Vorhandensein vieler schriftlicher Übersetzungen grade die uns erhaltene solches allgemeine und vorwiegende Ansehen erhielt, ist es unberechtigt, Papias überhaupt von einer hebräischen oder aramäischen Urschrift des 1. Evs. sprechen zu lassen, und gar ohne jede Kunde von dem Aufkommen einer bestimmten Übersetzung des letzteren in der Achtung der ältesten Kirche ein solches ohne weiteres anzunehmen und dieser damit Sorglosigkeit in der Erhaltung des eigentlichen Apostelevangeliums trotz ihrer Hochachtung vor allem Apostolischen wie andererseits gegen dieses Evangelium zuzumuten.[2]) Es ist auch nur eine andere Form des willkürlichen Umgehens mit den alten Nachrichten, wenn angenommen wird, das 1. Evangelium habe nur deshalb als Apostelschrift gegolten, weil die von Papias erwähnte Spruchsammlung in jenes am vollständigsten übergegangen sei.[3]) Denn bei einer solchen Unterscheidung zwischen apostolischer Urschrift und unapostolischer Umarbeitung aus der Feder eines Nichtpalästinensers wird das Verschwinden jener völlig unerklärlich und könnte, da das 3. Evangelium zweifellos eine Fülle von eigentümlichen Redestoffen enthält, die auch aus jener Spruchsammlung stammen müßten, das 1. Evangelium keineswegs als deren vollständigste Reproduktion angesehen werden. Was gegen die Annahme einer apostolischen Abfassung des 1. Evangeliums sonst noch eingewendet wird, ist völlig ohne Belang. Die Benützung der Schrift eines Apostelschülers, des Markusevangeliums, ist, wie die Betrachtung der Quellentheorie gezeigt hat, unerweisbar und würde ohnedem des Matthäus apostolische Stellung so wenig ein Hindernis für eine Berücksichtigung der petrinischen Erzählungen im 2. Evangelium gewesen sein, als die Prophetenwürde des Jesajas durch Rücksichtnahme auf den etwas älteren Micha oder beider auf einen noch

[1]) Eus. h. e. III. 39, 16.

[2]) Zahn, Gesch. d. neutest. Kanons I. S. 897, welcher behauptet, Papias sage das nur indirekt, weil er es nicht nötig hatte, seinen Lesern es direkt zu sagen; das ist eine sehr bequeme Beweisführung, mit der sich alles feststellen läßt, was man will.

[3]) Weiß, Leben Jesu I. S. 52 und Einl. ins N. T. S. 534 f. Matthäusevangelium S. 33 f.

früheren Propheten leidet. Was sollte einen Apostel hindern, wo seine Erinnerung nicht mehr frisch war oder nicht ausreichte, auf das Zeugnis des Hauptapostels zurückzugreifen? — Daß aber der Verf. des 1. Evs. von palästinensischen Örtlichkeiten und Verhältnissen keine unmittelbare Anschauung besitze, das wird durch die Erwähnung einer Wüste Juda (3, 1), den Ausdruck „das Land der Gadarener" (8, 28 f.), die Anführung desselben Ortes im alttestamentlichen Zitat als Rama (2, 18) und in der eignen Erzählung als Arimathaia (27, 57), die Behauptung eines durch die Leidensgeschichte vollauf bestätigten Zusammengehens von SadduKäern und Pharisäern im Kampfe wider Jesus durchaus nicht dargethan. Denn das sind sämtlich sehr wohl erklärbare Angaben. Der Hinweis ferner auf die Umgegend des Sees Genezaret (9, 26. 31; vgl. 9, 1. 9) mittelst der Formel „in jenes ganze Land" erläutert sich aus der Feststellung des Erzählungstypus beim Vortrage vor hellenistischen Juden in Jerusalem. Die angebliche Bekämpfung eines heidenchristlichen Libertinismus ist nur in Worten Jesu selber (7, 22 f.; 13, 41; 24, 12) enthalten, welche bereits aus der Spruchsammlung stammen müßten, wenn man nicht den Evangelisten zum Umschmelzer und Erfinder der Reden stempeln will. Wenn der 1. Evgst. aber, während er für hellenistische Judenchristen schreibt, wie die von ihm selbst sichtlich stammenden Zitate aus den LXX zeigen, und sie vor einer Betörung durch auf Worte des hebräischen Grundtextes gestützte Beweisführungen zu schützen bemüht ist, Namen wie Immanuel, Golgatha und das Psalmwort Ps. 22, 1 verdolmetscht, so kann das ihn am wenigsten als Diasporajuden entlarven. Nur von der Voraussetzung aus, daß ein Schriftsteller nicht mehr wissen könne, als er sage, und daß Kritikern mißfällige Partieen wie die Erzählungen aus der Kindheit Jesu und der Grabeswache auch notwendig ungeschichtlich sein müßten, kann man dem 1. Evgstn. vorwerfen, durch die Bezeichnung Nazarets als alleinigen Aufenthaltsorts des Jesuskindes und durch die Aufnahme jener Perikopen sich als solchen zu erweisen, der seinen Quellen nur wenig und nichts, was aus erster Hand geschöpft sei, hinzuzufügen wußte. Während aber in Wirklichkeit also den Evangelisten nichts als Nichtapostel kennzeichnet, ist die Hervorhebung einer Reihe von Wunderthaten aus der ersten Zeit, welche sich um die Bekehrung des Zöllners Matthäus (9, 9) gruppiert, aus Jesus' früherer Wirksamkeit zur Kennzeichnung dieser, und die Aufführung eines Apostels mit dem Namen Matthäus und dem Beinamen der Zöllner (10, 3), während die andern Evangelisten jenen Zöllner Levi nennen und den Apostel nicht als Zöllner bezeichnen (Mk. 3, 18; Luk. 6, 15; AG. 1, 13), für ihn charakteristisch. Denn, da sonst der Apostel Matthäus nirgends hervortritt, kann diese Hervorhebung sich nur aus der Beziehung des Evangeliums zu demselben erklären. Die mehrerwähnte Nachricht des Papias bezeugt dabei die Befähigung dieses Apostels zu schriftstellerischer Arbeit. Hatte diesen nun auch das Bedürfnis der mit Jesus unbekannten Israeliten bereits anfangs, da die Apostel nicht allerorten sein konnten, eine dem praktischen Bedürfnis derer, die da unterweisen und leiten sollten, entsprechende hebräische Spruchsammlung zusammenzustellen veranlaßt, so blieb doch dort, wo fast nur das Griechische kennende Hellenisten und Heiden im Christentum zu unterweisen waren, so lange nur jene

hebräische Spruchsammlung vorlag, jeder Gemeindelehrer oder Evangelist zur Übersetzung, so gut als er sie geben konnte, nach des Papias Angabe genötigt. Von schriftlichen Übersetzungen sagt Papias nichts.[1]) Bei dem Absterben der älteren Generation und der immer weiteren Ausbreitung der Gemeinden unter den griechisch redenden Juden und Heiden konnte aber auch eine solche Spruchsammlung schon beim Beginn des letzten Dritteils des ersten christlichen Jahrhunderts nicht mehr genügen. Eine Erweiterung seiner Schrift lag dann dem seiner früheren Beschäftigung im römischen Zolldienst nach mit dem Griechischen bekannten Apostel am ehesten nahe. Während ihn nun seine Spruchsammlung in den Stand setzte, über Jesus' Reden ziemlich ausführlich zu berichten, und darum deren Ausführlichkeit im 1. Ev. nicht auffallen kann, zeigt die Knappheit desselben in der Zeichnung aller Begebenheiten, daß der Apostel in der Erzählung nicht weiter zu gehen bemüht war als seine eigene Erinnerung reichte, wie dazu auch die Hinzufügung des noch andauernden Zustandes der erwähnten Verhältnisse (27, 8; 28, 15) allein stimmt. Allerdings treten uns im 1. Ev. (3, 1; 4, 12; 7, 28; 9, 35) vom chronologisch-historischen Standpunkte der Beurteilung aus Nähte entgegen. Allein das erklärt sich daraus, daß dieser Apostel abwechselnd gewisse Gruppen von Reden und Erzählungen behufs eines beabsichtigten Nachweises aneinander reiht. Ein solches Verfahren bedingt aber grade bei einem Augenzeugen nicht, daß er nicht auch manches nach unmittelbarer Anschauung zusammenordnet, was zu dem beabsichtigten Nachweise nicht gradezu dient.

Die Entstehung der drei synoptischen Evangelien ein Menschenalter nach dem Verlauf der Geschichte und der Anschluß an die mündliche Überlieferung raubt ihnen darum den Wert ursprünglicher Quellen nicht. Alle drei Evangelisten verfahren selbständig, so daß sich ihre Angaben bis zu formellen Widersprüchen steigern, während deren Schriften durch die Gleichartigkeit ihrer Gruppierung wie ihrer Darstellung sich als Wiedergabe der apostolischen Verkündigung erweisen würden, auch wenn ihre Verfasser unbekannt wären.[2])

7. Andersartig ist das 4. Evangelium. Macht es auch im 6. und 13. Kapitel die beiden gleichen großen Wendepunkte im Wirken Jesu, welche bei den Synoptikern erkennbar werden, bemerklich, so liegt ihm doch weder der gleiche Grundriß der Darstellung zu Grunde, noch hält es sich wie jene an den Erzählungstypus der Überlieferung, wenn es sich auch mit diesem in den parallelen Perikopen bekannt zeigt. Auch berücksichtigt das 4. Ev. nicht sowohl die Predigt Jesu vor den Volksmassen, weshalb es auch weit weniger änigmatische Worte Jesu enthält, als vielmehr den Kampf Jesu wider die Finsternis derer, welche sein Wort mit Wissen und Willen anzunehmen sich weigerten und hat es darum vielmehr mit dem Ringen Jesu um den Sieg in einzelnen Persönlichkeiten zu thun.

Seine geschichtlichen Verhältnisse können wegen dieser Eigenart und wegen des geschichtlichen Zusammenhangs desselben mit den Schriften der

---

[1]) Gegen Weiffenbach, Papiasfragmente S. 91.

[2]) Vgl. jetzt besonders Godet, Lukasevangelium deutsch. 2. A. S. 20—38.

letzten Offenbarungsstufe hier noch weniger erörtert werden als die der synoptischen Evangelien. Es bedarf dessen aber auch behufs Bestimmung seines Quellenwertes nicht.

Bei aller Verschiedenheit der Anlage trifft das 4. Ev. indes in der Zeichnung der Örtlichkeiten, Personen und deren ganzem Benehmen mit seinen drei Vorgängern aufs innigste zusammen. Wo es einmal, wie in der Angabe über die Wirkungsstätte des Täufers (1, 28), von den ersten drei Evv. abweicht, da ist das weder eine Korrektur derselben, noch eine Abweichung aus Irrtum.[1]) Seine Angaben beziehen sich nämlich stets nur auf den speziell ins Auge gefaßten Vorfall und dürfen nicht generalisiert werden. Auch erwähnt dies 4. Ev. besonders im Verhältnis zu der geringen Zahl von berücksichtigten Vorgängen in hinreichendem Maße bereits von den Synoptikern berichtete Begebenheiten (1, 25; 6, 1—21; 12, 1—8 u. 12—16 — vgl. auch 2, 12—14), um die wesentliche Grundgleichheit des dem Evangelisten vor Augen schwebenden Jesusbildes unverkennbar zu machen. Eine große Anzahl kleinerer Berührungen kommt hinzu, um das zu bestätigen.

Seine Eigentümlichkeit tritt aber darin hervor, daß das 4. Ev. vor dem Bericht der Leidensgeschichte an dem Faden der Festbesuche Jesu nur vereinzelte Begebenheiten aus der Zeit der früheren Wirksamkeit heraushebt. Der Evangelist ist sich auch sehr wohl bewußt, nur einzelnes den Lesern vorzuführen und die Mehrzahl der Begebenheiten liegen zu lassen (2, 23. 6, 2. 12, 37. 20, 30), und setzt Bekanntschaft mit der evangelischen Geschichte im allgemeinen voraus (11, 2). Das schon berührte Verhältnis der parallelen Erzählungsstücke zu der Zahl der ihm eigentümlichen erlaubt indes nicht, dem Evangelisten die Absicht zuzuschreiben, die ersten Evangelien nur ergänzen zu wollen, für welches Vorhaben auch die Bücher der Chronika im A. T. kein schlagendes Beispiel bieten.[2]) Die Aufreihung seiner Mitteilungen am Faden der Zeit läßt vielmehr erkennen, daß ihm daran liegt, einzelne ihrem Wesen nach gleichartige, ihm besonders wichtig gewordene Vorfälle mitzuteilen.

---

[1]) Auch in der zunächst befremdenden Bezeichnung des Kaiphas als des Hohenpriesters des Jahres (11, 49. 51; 18, 13) ist kein Kennzeichen der Abfassung des 4. Evs. durch einen kleinasiatischen Heidenchristen zu finden, der sich den jüdischen Hohenpriester nach Art der ersten Würdenträger der kleinasiatischen Landschaften, die ihren Einheitspunkt stets in einem Heiligtum hatten, und darum als nur für ein Jahr gewählt vorgestellt hätte (H. Holtzmann, Einl. S. 442, und O. Holtzmann, Ev. Joh. S. 116; Pfleiderer, Urchristentum S. 722). Denn, wer die LXX kannte, konnte vielleicht zu der irrtümlichen Annahme kommen, daß die Hohenpriester ihr Amt lebenslänglich führen mußten, nimmer aber ein alljährlich wechselndes Hohepriestertum in Israel voraussetzen. Da aber das Eingreifen der Römer die Dauer des Hohenpriestertums zu der Zeit ganz unsicher machte, vor Kaiphas dasselbe wiederholt kein Jahr gedauert hatte, es daher dem Gesetz nach damals mehrere Hohepriester nebeneinander gab, war die Betonung, daß Kaiphas das Amt des Hohenpriesters in jenem Jahre thatsächlich führte, durchaus am Orte und kennzeichnet grade den Kenner der Zeitverhältnisse.

[2]) So Hengstenberg, Ev. Joh. III. S. 383, wie schon Credner, Gesch. des neutestamentlichen Kanons S. 87—92, — im Grunde auch Beyschlag, Leb. Jes. I. S. 129. — Weiß spricht von der Absicht, die Vorgänger zurechtzustellen (Einl. ins N. T. S. 596 f.).

Seine Berichte von einzelnen Thaten Jesu sind aber noch dadurch eigentümlich, daß er besonders auf die Mitteilungen solcher Verhandlungen Wert legt, welche sich an jene angeschlossen hatten, und dadurch den innersten Gehalt derselben klarzulegen bemüht ist. Tritt diese Anlage vor Kap. 5 noch nicht so hervor, so ist das einesteils dadurch veranlaßt, daß in der ersten Zeit der innere Gegensatz im Volke sich noch nicht hervorwagte, und anderesteils laufen doch die Begegnungen mit Nikodemus und der Samariterin auch in Reden aus. Im letzten Teile des 4. Evs. wiederholt sich die Erscheinung in dem deutlichen Anschluß der Abschiedsreden an die Fußwaschung und die Aussonderung des Verräters. Und selbst in der Leidensgeschichte legt der Evangelist ein Hauptgewicht auf Jesus' Äußerungen. Dem 4. Evangelisten war es also vor allem um Vorgänge von symptomatischer und epochemachender Bedeutung zu thun.

Aber selbst wenn man in Anschlag bringt, daß bei Vorgängen wie der Versuchung, Verklärung und dem Gebetskampf in Gethsemane das bei den im 4. Ev. berichteten Vorfällen stets bemerkbare Relief des menschlichen Widerstandes fehlte,[1]) und so deren Weglassung sich zu erläutern scheint, wird doch die Auswahl des 4. Evs. allein noch nicht erklärlich. Denn der Widerstand der Finsternis wider das Licht trat offenbar auch bei vielen andern im 4. Ev. übergangenen Gelegenheiten hervor. Vielmehr macht sich, wenngleich das Gerede von der bleiernen Monotonie, welche auf allen Teilen des 4. Evs. liegen soll,[2]) an der lebensvollen Verschiedenheit der einzelnen Werke und Eröffnungen zu schanden wird, doch in allen von diesem Ev. mitgeteilten Äußerungen Jesu unverkennbar ein gleichartiger Charakterzug geltend, in dem der offenbare Beweggrund ihrer Zusammenordnung liegt. Welches dieser näher sei, das ist vom Evangelisten aber nicht der Vermutung des Lesers überlassen, sondern von ihm selber durch den Prolog (1, 1—18) ausgesprochen. In diesem ist indes keineswegs etwa der darin nur dreimal vorkommende Logosbegriff (1, 1. 2. 14) die das Ganze beherrschende Vorstellung; denn nachdem er die Bedeutung des als Logos Bezeichneten für das Weltganze, das Licht für die Menschheit zu sein, einfach bezeugt hat (1, 1—5), führt der Evgst. sofort im historischen Tone aus, wie dies Licht, das in Christus erschienen sei, zwar beständig in der Finsternis scheine, aber diese jenes nicht aufgenommen habe, um näher darzulegen, daß diese Aufnahme und Erkenntnis des wahrhaftigen Lichts als solchen in Israel allen möglich (1, 7—10) und, wo sie erfolgte, von beseligender Wirkung gewesen sei (1, 12—18). Einem so angelegten Prolog zufolge kann nun das Evangelium allein in der Absicht verfaßt sein, das angedeutete zweiseitige Verhältnis des menschgewordenen Logos zur Menschheit aus der Geschichte seines Kommens in die Welt und seines Wohnens unter den Menschen näher darzuthun. Nicht also letzteres selbst, sondern dessen Aufnahme, welche er zunächst in der Welt von seiten

[1]) Auch im 13. Kap. fehlt dasselbe nicht, da Judas innere Hingabe an den Satan und seine Feindschaft wider seinen Meister durchweg den Hintergrund aller mitgeteilten Vorkommnisse bildet.

[2]) So Keim, Jes. v. Naz. I. S. 117.

Israels gefunden, soll durch die Thatsachen der Geschichte ins rechte Licht gestellt werden. Wenn der Evangelist einmal gelegentlich der Mitteilung der Erscheinungen des Auferstandenen bemerkt, daß er geschrieben habe, damit die Leser glauben, daß Jesus ist der Messias, der Sohn Gottes (20,30), so steht das mit jenem aus dem Prolog erkennbaren Zweck nicht in Widerspruch. Denn jener Widerstand war an sich geeignet, die Jesus Christus zugeschriebene Bedeutung als das Licht der Welt, der in die Welt gekommene Logos zu sein, in Zweifel ziehen zu lassen. Wenn nun aber gezeigt wird, wie die Ursache jenes Widerstandes allein in der Verblendung derer lag, die das Licht nicht aufnehmen wollten, dies selbst aber nur um so mehr als solches sich erwiesen habe, so wird jener Zweck erfüllt. Dieser eigentümliche Gesichtspunkt der Auffassung des Bildes Jesu macht das Evangelium noch nicht zu einer Lehrschrift bloß in Evangelienform.[1]) Der besondere Gesichtspunkt führt nur zur Hervorkehrung anderer Seiten des gezeichneten Gegenstandes.

Die geschichtlichen Verhältnisse, welche den 4. Evgstn. zur Einnahme des eigentümlichen Standpunktes der Betrachtung veranlaßt haben, können, wie schon bemerkt ist, erst im Laufe der Offenbarungsgeschichte selbst zutage treten und erörtert werden und tragen für die Abmessung des Quellenwertes des Evs. nichts aus. Unverkennbar aber erhellt aus dem selbständigen, von der gemeindlichen Überlieferung abweichenden Verhalten seiner Berichterstattung, daß der Evgst. sich bei seinen Lesern im Besitz eines Ansehens wußte, das ihm erlaubte, neue Stoffe und eine neue Seite an der Erscheinung Jesu Christi in seiner Schrift geltend zu machen. Indem er aber dabei die frühere allgemeine Überlieferung auf Schritt und Tritt voraussetzt, dieselbe auch auf allen Punkten, in denen er dieselbe berührt, bestätigt,[2]) beweist er zugleich, daß er sich mit derselben nicht nur als in vollem Einklang stehend betrachtet, sondern auch ihrer apostolisches Ansehen genießenden Darstellung ein eben solches zur Seite stellen zu können überzeugt ist. Er mußte also selber ein Apostel sein. — Liegt darin bereits ein deutliches Selbstzeugnis des Evangeliums für seine Abfassung durch

---

[1]) So **Pfleiderer**, Urchristentum S. 695; vergl. früher **Baur** u. **Jakobsen**, Untersuchungen über das Johannesev. 1883; **H. Holtzmann**, Einl. i. N. T. S. 432 f. und **O. Holtzmann**, Johannesev. S. 74—118.

[2]) Ob die Angaben des 4. Evs. über den Tag des letzten Mahles mit der Darstellung der älteren Evv., nach welchen Jesus erst am 14. Nisam dasselbe begangen und am 15. gekreuzigt ist, in Einklang stehen, das festzustellen wird Aufgabe einer späteren speziellen Erörterung sein. Wie man aber auch darüber urteilt, so wird man dennoch immer zugeben müssen, daß der 4. Evgst. (12,1; 13,1; 18,28 u. 19,14) so schreibt, als ob er bei seinen Lesern die Bekanntschaft mit seinen Voraussetzungen auch in zeitlicher Hinsicht einfach annähme. Ohne die andern Evv. würde beim Lesen des 4. niemand darauf kommen, daß sein Verf. mit diesen Angaben eine ältere Überlieferung berichtigen oder umschmelzen wolle. Außerdem aber steht fest, daß es eine schon zu Paulus' (1. Kor. 5,7.8) Zeit geübte und von Johannes beibehaltene kleinasiatisch-orientalische Sitte war (vgl. Polykrates bei Eus. h. e. V, 24. 2s.; Epiph. haer. L, 1), die Zeit des jüdischen Passah einzuhalten (vgl. **Weiß**, Leb. Jes. [2]I S. 96 f.). Ebenso fest steht die Abfassung des 4. Evs. in Kleinasien und dessen allgemeine Anerkennung daselbst bis auf die einzige Ausnahme der ebionitisierenden Aloger (Epiph. haer. LI, 3). Auch dies Zusammentreffen spricht stark dafür, das 4. Ev. nicht im Gegensatz zu jener in den 3 andern Evv. begründeten Sitte stehend aufzufassen.

einen Apostel[1]), so wird dieses durch die allgemeine Haltung des Evgstn. empfohlene Urteil noch durch zwei andere Wahrnehmungen an diesem Ev. bestätigt. Einmal will nämlich der 4. Evangelist selbst Augenzeuge wie der Erscheinung des Logos im Fleisch in Christus im allgemeinen, so der Kreuzigung im besonderen gewesen sein (1,14; 19,35)[2]), gleichwie auch der seinem Stil und seiner Denkart nach mit dem 4. Evangelisten identische Verf. des ersten johanneischen Briefes ein Augenzeuge des Lebens und Wirkens Jesu gewesen zu sein angibt (1. Joh. 1,1.2). Zum andern nennt sich in beiden Schriften der Verf. selbst nicht, dessen vollkommen gewiß, von den Lesern nicht verkannt zu werden. Diese Gewißheit, welche den Verf. abhält, es darauf anzulegen, sich näher zu bezeichnen, wird zu einem unwiderleglichen Zeugnis, daß das 4. Ev. von keinem den Christen seiner Zeit Unbekannten in Umlauf gesetzt sein kann. Denn nach diesem Verhalten des 4. Evgstn. mußte es doch in Kleinasien eine den dortigen Gemeinden derart bekannte Persönlichkeit gegeben haben, welche in solcher Weise aufzutreten vermochte, und von der man auch wußte, daß sie in der Art von sich gesprochen hatte. Hierdurch aber wird die Annahme einer Unterschiebung seitens eines Unbekannten vollends unmöglich. Es tritt im Ev. selber (21,24) nämlich zum Schluß noch eine Mehrheit auf, welche, wenn nicht fürs ganze Ev., so doch für dessen 21. Kap. die Erklärung abgibt, daß der, welcher solches geschrieben, und der im 21. Kap. erwähnte Lieblingsjünger Jesu und Hauptgenosse des Apostels Petrus, welcher mit diesem während des Wirkens Jesu stets zusammen gewesen war, ein und dieselbe Person seien. Und wiederum erklärt es sich daraus auch, weshalb der 4. Evgst. sogar (13,23 f. und 18,10 f., 20,2 f.) seinen Namen umschrieben und sich selbst (1,35 f.) nur ganz unbestimmt bezeichnet hat.[3]) Da der

---

[1]) Vgl. E. Haupt a. a. O. S. 14.

[2]) Zwar O. Holtzmann (a. a. O. S. 300) und Pfleiderer (Urchrist. S. 784) finden in dem Gebrauch der 3. Pers. 19,35, da 1,14 der Evangelist sich in die 1. Pers. Plur. mitzusammenfasse, einen Beweis, daß derselbe sich von dem, der dort als Zeuge angegeben wird, unterscheide. Das ist ein um so moderneres Fündlein, als schon die Mehrheit der Bezeuger 21,24 dies anders ansah, die Diktion dieses Zeugnisses sich von der in 21,1–23 u. 19,35 sichtlich unterscheidet, und der Evangelist andererseits nach 1,14 sein Sehen Jesu mit dem des angeführten Zeugen wieder als eins betrachtet (vergl. selbst Pfleiderer S. 785). Mit diesem Zeugen, dessen Zeugnis wieder bezeugt wird, kommt man eben nur dann nicht aufs Trockene (H. Holtzmann, Einl. S. 440), wenn man die Besonderheit des 4. Evs. nur scharf betont, sobald man seine Berichte als unglaubwürdig ansehen will, nicht aber, sobald man die Lage des Schriftstellers zu erwägen hat. Wer über eine geschichtliche Vergangenheit neues berichtet, der kann einfach seine eigene Person dafür als Bürge einsetzen, während nach seinem vielleicht bald auf die Abfassung der Schrift folgenden Tode eine Korporation sich sehr wohl veranlaßt sehen kann, die Identität des sich nicht nennenden Verfs. mit einer bestimmten geschichtlichen Person noch zu bekunden.

[3]) Auch in dieser Art der Selbstbezeichnung als Jünger, den Jesus lieb hatte, — als in einem Stück widerlichen Selbstruhms und einer unerträglich anmaßenden Selbstbezeichnung (so Keim, Jes. v. Naz. I, S. 188; H. Holtzmann, Einl. S. 440; Wendt, Lehre Jesu I, S. 320) ist vielfach ein Beweis gesehen, daß der Evgst. nur unter den Schülern des Aps. zu suchen sei (so Wendt a. a. O.). Allein, wie der Evgst. sich sonst hätte bezeichnen sollen, da er doch offenbar neben Jesus in dessen Geschichte mit seinem Ich nicht hervortreten wollte, und durch die einfache Bezeichnung des Täufers als Johannes, wie durch das Vorhandensein noch eines weiteren Johannes, des Presbyters, in dem ihn umgebenden christlichen Gemeindekreise (Euseb. h. e. III, 39) zu einer Selbstbezeichnung mit seinem Namen kein Raum war, auch den ihm mehrmals zuteil werdenden Vorzug erläutern mußte,

andere Zebedäide nun früh den Märtyrertod erduldete, so bleibt von den drei vertrauten Jüngern Jesu als der dort gemeinte nur jenes Bruder Johannes übrig.

Mit diesem Ergebnis und Zeugnis nicht übereinstimmende Anzeichen sind nicht erhärtbar. Denn daß der Ap. Johannes nach Luk. 9,49 u. 54 ein engherziger Eiferer und ein Vertreter des strengen Nomismus bei den jerusalemischen Verhandlungen zwischen Paulus und den Uraposteln gewesen, welcher niemals ein spekulativer Mystiker von freiester heidenfreundlicher Weitherzigkeit, wie es der 4. Evgst. sei, werden konnte, oder daß der 4. Evgst. offenbar sein geschichtliches Material von den Evangelisten Markus und Lukas, also von Nichtaugenzeugen entlehne, um dabei nicht sowohl deren Angaben durch geschichtlich richtigere zu verbessern als vielmehr sie in der Richtung des Ungeschichtlichen zu überbieten, wie es ein Apostel, ein Augen- und Ohrenzeuge nimmer vermocht hätte, — oder daß der 4. Evgst. nur Wunderthaten berichte, deren allegorischer und ungeschichtlicher Charakter in die Augen springe,[1]) das sind lauter Aufstellungen, welche von unbewiesenen und unbeweisbaren Voraussetzungen ausgehen. Ebenso hat man in einer angeblichen Anordnung des Evs. nach Zahlen als in einer mathematisch abgezirkelten Disposition einen Beweis finden wollen, daß der Evangelist nur bemüht sei, durch einen so geschlossenen Rahmen seiner in Wahrheit ungeschichtlichen Erzählung eine feste Disposition und damit einen Halt zu geben. Man braucht aber noch nicht einmal das äußerst Gekünstelte dieser Behauptung einer angeblichen Ordnung aller in Betracht kommenden Verhältnisse nach symbolischen Zahlen zu verfolgen,[2]) sondern man hat nur nötig, sich zu erinnern, daß die Begebenheiten im 4. Ev. sozusagen am Faden des jüdischen Festkalenders, also nach der Weise eines solchen aufgereiht werden, der sich selber über längere Zeit hinter ihm liegende Erlebnisse an sicheren äußeren Merkmalen orientiert: um sich zu überzeugen, daß dem 4. Evgstn. am wenigsten für seine Darstellung ein derart künstlich erzeugter Rahmen nötig erscheinen konnte.

Hingegen erweist die ganze Erzählungsart den 4. Evgstn. aufs mannigfachste als geborenen Palästinenser und Israeliten, wie als Augen- und Ohrenzeugen. Selbst die Kritik räumt es ein, daß die ganze Schrift von genauen Orts- und Zeitangaben durchzogen ist, welche der Erzählung ein Gepräge großer historischer Genauigkeit und auch Anschaulichkeit zu geben vermögen. Daß dieses feste Gestein persönlicher Erinnerungen aber nur ein künstlich hergerichtetes Schaugerüst sei, kann dieselbe wohl behaupten, aber nicht beweisen. Je genauer die Erforschung Palästinas fortschreitet, um so mehr bestätigen sich

---

das würde keiner seiner Kritiker zu sagen wissen. Dazu ist nicht einzusehen, welche Anmaßung darin liegen soll, daß man von jemanden geliebt sei, während doch kein Beweggrund dafür in dem Geliebten selbst geltend gemacht wird. Ein Schüler, der nicht selber mit Jesus und den Zwölfen gewandelt war, konnte dieselbe doch auch nur wählen, wenn er dieselbe vom Apostel selber gehört hatte.

[1]) So Pfleiderer, die Gründe der Baur'schen Schule rekapitulierend a. a. O. S. 780.

[2]) Vgl. O. Holtzmann S. 138--157.

die speziellsten Angaben, wie noch jüngst die fünf Hallen des Teiches Bethesda (5, 2) nach dessen wirklicher Freilegung nachgewiesen sind.[1]) Ebenso unleugbar liegt das Wurzeln der ganzen Anschauung des 4. Evgstn. im A. T. vor. Ein solches Durchzogensein der Sprache ihrer Form wie ihrem begrifflichen Gehalt nach von den Eigentümlichkeiten der heiligen Sprache Israels, wie es in der Diktion und der Begriffswelt des 4. Evgstn. vorliegt, ist bei einem Verf., der kein geborener Israelit, sondern ein kleinasiatischer Heidenchrist wäre, gar nicht denkbar.[2]) Denn diese Verwandtschaft mit der alttestamentlichen Anschauungsweise findet nicht nur in einem Grade statt, wie er bei jedem vom Paulinismus und Alexandrinismus berührten Heidenchristen unvermeidlich war. Vielmehr ist der 4. Evgst. derart im A. T. heimisch, daß alle Ideen, Anschauungen, Bildausdrücke, Symbole u. s. w. in demselben alttestamentlich sind und der Evgst. auch bei der Mitteilung von Vorfällen, welche in der evangelischen Überlieferung sonst nicht erwähnt werden, auf alttestamentliche Weissagungen und Vorbilder verweist, nur daß er diese, um seiner griechischen Leser willen nach den LXX anführt. Ebenso kennt er die jüdischen Parteiverhältnisse genau und vermag über die abweichende Anschauungsweise der verschiedenen Schichten der Gesellschaft in dem jüdischen Gemeinwesen das lebendigste und treueste Bild zu zeichnen (Joh. 7, 45 ff.; 11, 47 ff.). — Aber nicht allein die äußeren Konturen der im 4. Ev. vorliegenden Bilder stimmen zu dem Anspruch des Verfs. Deutlich tritt ebenso an den Detailzügen seiner einzelnen Erzählungen hervor, daß diese Tag- und Stundenangaben, diese für die Bedeutung der Vorgänge gleichgültigen Züge, wie das Urteil des Speisemeisters bei der Hochzeit zu Kana, die Geißel aus Stricken bei der Tempelreinigung, das Knäblein mit den Broten bei der Speisung, das melancholische Urteil des Thomas über den Ausgang des Ganges zum Grabe des Lazarus, der dem Judas gereichte Bissen Brot, die Lampen und Fackeln bei der Gefangennehmung, das Ungenähtsein des Rockes Jesu, auf der allergenauesten Kenntnis von den Vorgängen während des Lebens Jesu beruhen. — Und ebenso wird die Fülle von Einreden derer, die mit Jesus verhandeln und die ihn häufig nötigen, den von ihm vorgebrachten Gedankenkreis zunächst fallen zu lassen, um zu einem anderem überzugehen, nicht anders als aus lebendiger Erinnerung an die wesentlichen Wendepunkte der Gespräche erklärt werden können. Auch hier wird kein Witz der Kritik die Bedeutung dieser Einreden aus dem Gedankensystem des Verfs. herzuleiten und als für die Ausspinnung des angeblichen Logosromans fruchtbringend zu erweisen vermögen. Andererseits waren derartige Wendungen nicht dazu angethan, in einer gemeindlichen Überlieferung fortgepflanzt zu werden; sie führen sich

[1]) Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins 1888 S. 178—184.

[2]) Vgl. Hengstenbergs Kommentar z. Ev. Joh. einer- und andererseits Weiß, Johanneischer Lehrbegriff S. 101—191, und namentlich A. H. Franke, das A. T. bei Johannes 1885, nur daß die letzten beiden Theologen in ihren Arbeiten zum Schaden der Sache zwischen den Reden Jesu und den Zuthaten des Evstn. nicht von einander scheiden. — Vgl. auch Luthardts Urteil. im Komm. I, 131.

mit Notwendigkeit auf die persönliche Erinnerung eines Augen- und Ohrenzeugen zurück.

Mit dem Ausgeführten ist nun freilich der unleugbare Unterschied zwischen der Art dieser johanneischen und der früher betrachteten synoptischen Zeichnung und ebenso wenig deren charakteristisches Moment, die individuellen und, wie der erste Brief erkennen läßt, durch die eigene Persönlichkeit des Evangelisten bedingten Farbentöne seiner Mitteilungen, nicht hinweggeschafft. Die Auswahl der Reden überhaupt und ebenso der aus denselben vornehmlich aufgefaßten Momente bekunden alle zusammen den einzig und allein auf die Offenbarung der Herrlichkeit Jesu Christi als des Eingebornen vom Vater gerichteten Blick des Evangelisten. Es ist nicht nur das Gesamtbild der Persönlichkeit Christi, das vor den Augen des auf die Zeit seines Wandels mit Jesus zurückschauenden Evangelisten die einzelnen Worte und Thaten mehr und mehr hinter der Selbstdarstellung der Persönlichkeit Jesu überhaupt zurücktreten läßt[1]), sondern es ist speziell das Hervorleuchten des Selbstbewußtseins Jesu von seiner Herrlichkeit, wie sie in seinen Werken offenbar geworden sei, das in den Redereferaten des 4. Evs. zum Ausdruck kommt. Bei dem oben erwähnten innigen Zusammenhang der Auswahl der berichteten Werke Christi mit den Reden ist dem entsprechend aber auch die Darstellung jener, so viele Detailzüge sie auch enthält, durchweg von der entsprechenden Auffassung getragen.

Diese Einheitlichkeit des Charakters aller Mitteilungen des Evangelisten, gleichviel ob dieselben sich auf Werke oder auf Reden beziehen, zusammen mit der kompakten Einheit, welche das Ev. in sprachlicher Hinsicht bildet, weist zugleich jede Teilungshypothese, jeden Versuch zwischen früheren und späteren Schichten des Inhalts des 4. Evangeliums zu unterscheiden, zurück.[2]) Man hat behauptet, die Mitteilungen des Johannes seien in einer zweiten Hand auf eine Theologie bezogen, welche den Glauben an Christus rechtfertigte und als den Glauben an Gottes Logos zurechtlegte,[3]) so daß das Evangelium wie ein heiliger Midrasch vom Leben Jesu verführe und überall auf das Symbol und den allegorischen Geist gerichtet sei[4]), oder es soll eine vom Ap. Johannes zusammengestellte, historisch nirgends auch nur angedeutete, Sammlung von Reden Jesu aus dessen letzter Zeit nach dessen mündlichen Mitteilungen mit Einleitungen versehen, vervollständigt und zugleich dieselben auf die ganze Lehrzeit verteilt und mit Interpolationen in seinem Sinne seitens eines Schülers Johannes erweitert sein.[5]) Wäre es so, dann läge in allen Teilen dieser

---

[1]) So E. Haupt a. a. O. S. 16.

[2]) Darin haben H. Holtzmann, Einl. S. 431, u. Pfleiderer, Urchrist. S. 781 sicher recht.

[3]) So Weizsäcker, Apostol. ZA. S. 537 f., und schon früher Untersuchungen der ev. Geschichte 1844 S. 391 ff.

[4]) So Paulus Kassel, die Hochzeit von Kana 1883 S. 45.

[5]) Wendt, Lehre Jesu I, S. 215—311. Am wenigsten kommt man mit der Annahme eines Amanuensis als Reproduzenten der Johanneischen Angaben und Vorträge aus (Kübel in Zöcklers Kurzgef. Komm. z. N. T. IV. S. 374). Denn ein solcher müßte die dann allein in der Offenbarung bekundete Art seines Meisters auf eigene Hand völlig verlassen haben.

neutestamentlichen Schrift ein Gemenge von historischer Kunde und idealer Dichtung vor, und dasselbe würde allen Aussonderungsversuchen an sich widerstehen und die vermuteten ächten Bestandteile, die Erinnerungen und Mitteilungen des Apostels, würden unter den Umschmelzungen des Schülers völlig unwiedererkennbar und unglaubwürdig geworden sein. Jede andere Teilung des im 4. Ev. Gebotenen, so daß man die thatsächlichen Mitteilungen als treue Erinnerung gelten läßt, in den Reden aber zwar auch ursprüngliche Elemente, etwa Worte, die in einem mehr als irdischen Brillantfeuer leuchteten (7,17; 8,31—36; 4,24; 10,37; 12,35 f.), anerkennt, aber dieselben im Ganzen[1]) für eine durchaus freie Bearbeitung des Stoffes erklärt, entzieht dem Ev. in gleicher Weise allen historischen Wert. Es bleibt sogar wesentlich dasselbe, wenn auch nur der Apostel selber infolge seines späteren Erkenntnisstandpunktes Jesus' Worte bis zu den Konsequenzen, welche er selbst in ihnen beschlossen erkannte, fortgeführt hätte, weil er als Augen- und Ohrenzeuge den Reden seines Meisters viel freier gegenüber gestanden habe als jeder andere und sich bewußt gewesen sein soll, das beste, was er in seinem neuen Geistesleben besaß, von Christus selbst empfangen zu haben.[2]) Denn es liegt auf der Hand, welch unhaltbare Annahme das ist. Schon die Reden an und für sich sind in solchem Grade aus einem Geist, daß jeder Versuch, das in ihnen angeblich vom Evangelisten Zusammengeschweißte wieder auseinanderzulegen, völlig unmöglich wird, so daß sie dann nur noch bei der Darlegung der johanneischen Verkündigung, nicht aber für den Aufbau der Geschichte Jesu zu benützen blieben. Sodann aber sind alle Reden im Evg. so eng mit dessen Erzählungen verwachsen, daß sich zwischen dem Bericht über die Thatsachen und den angeknüpften Gesprächen kein Unterschied machen läßt. Die Versuche der Art haben freilich durch die offene Anerkennung aller jener inneren Kennzeichen von der Augen- und Ohrenzeugenschaft des 4. Evangelisten, welche die völlige Verwerfung des 4. Evs. völlig willkürlich machen, einen Vorsprung vor dieser; sie lassen aber ihrerseits die Möglichkeit der Bildung und Anerkennung einer solchen angeblich geschichtlichen Schrift innerhalb der Christenheit unerklärt. Sie weisen nur auf die Schwierigkeiten hin, welche die Auffassung des 4. Evgs. als die geschichtliche Schrift eines Apostels ohne Rücksicht auf den Gang der neutestamentlichen Offenbarung immer bieten wird.

Wie das Wesen der Evangelien überhaupt unverständlich wird, so lange man sie nur als litterarische Niederschläge der urchristlichen Überlieferung ansieht oder doch nur in der Absicht geschrieben sein läßt, als solche in den Gemeinden zu gelten, so wird noch besonders die Art des 4. Evs. gar nicht erklärbar, so lange man dessen Beurteilung nur auf Grund einer Vergleichung mit den synoptischen Evangelien und vornehmlich mit deren gleichartigen Zügen vornimmt. Denn schon die Mehrheit jener bleibt ein unlösbares

---

[1]) So einst de Wette, Ev. Johannes 1838.

[2]) Das ist der Standpunkt von Beyschlag, Zur Joh. Frage. Stud. u. Krit. 1874 S. 1 ff. Leb. Jes. I. 119 f.; Weiß, Leb. Jes. I. S. 114 ff. Einl. i. N. T. S. 608 f., und E. Haupt a. a. O. S. 14 f.

Rätsel, solange man deren verschiedene Stellung in dem Gange der apostolischen Offenbarung nicht erwägt. Das Hinzukommen des 4. Evangeliums steigert dasselbe nur noch mehr. Hätte ein Apostel nämlich, nachdem so viel Jahre seit seinem Wandeln mit Jesus verflossen, nur Jugenderinnerungen niederschreiben wollen, so hätte seine Schrift, selbst wenn er ausschließlich das für seine eigene Glaubensentwickelung spezifisch Bedeutsame niederzuzeichnen beabsichtigte, ein den andern Evangelien viel ähnlicheres Aussehen und auch höchst wahrscheinlich einen weit gleichartigeren Inhalt erhalten. Ein Johannes kann nach dem früher Bemerkten an der Bildung jenes Grundstocks der evangelischen Überlieferung in der Urgemeinde nicht unbeteiligt gedacht werden.[1]) Dafür spricht im 4. Ev. auch das unmittelbare und unwillkürliche Anklingen in hundert kleinen Zügen an die synoptische Erzählung, welches die Kritik als eine Abhängigkeit von den ersten drei Evangelienschriften darzuthun bestrebt ist. Was damals übergangen und beiseite gelassen wurde, das erschien dem Apostel in jener ersten Zeit noch nicht besonders hervorhebbar. Was kam auf die Hinzufügung einer Verwandlung von Wasser in Wein, einer Heilung eines Gelähmten oder Blindgeborenen und selbst einer Totenerweckung mehr oder weniger an, da der Inhalt der Jahre des Wirkens Christi nach den wiederkehrenden summarischen Angaben doch noch weit reicher gewesen ist? — Deren individuelle Bedeutsamkeit für den Apostel würde auch eine solche Hinzufügung später nicht herbeigeführt haben, wenn nicht das an denselben zuvor den Aposteln selbst noch Unverständliche, durch den Fortgang der Offenbarung dem letzten derselben inzwischen erschlossen gewesen wäre und dadurch auch manches anfangs in der Erinnerung Zurückgetretene ihm wichtig gemacht wäre. Denn es ist keine begründete Voraussetzung, daß sofort nach der Auferstehung oder nach der Geistesausgießung das Verständnis alles Gehörten und Erlebten den Jüngern mit einem Schlage aufging. Auch dieser Aufschluß erfolgte vielmehr erst nach und nach. Dies kann allerdings hier nur als eine Hilfsannahme ausgesprochen werden, und der Verlauf der Offenbarungsgeschichte muß diese erst als berechtigt darthun. — Ward aber im Laufe der Geschichte dem Johannes ein solcher weiterer Aufschluß über Jesus' Person und damit notwendigerweise auch über eine ganze Reihe von Momenten in dessen Erleben und Verhalten zuteil, dann mußte ihm auch Christus' ganze Erscheinung sich in einem andern Lichte darstellen. Diese Vollendung des Aufschlusses über Christus kann aber der, welcher überhaupt den Fortgang der Offenbarung als einen gottgewollten und providentiell geordneten anzusehen geneigt ist, weder als zufällig noch als unvorbereitet erachten. Bereits die Auswahl der Apostel muß im Blick auf die verschiedenen Bedürfnisse der Zukunft erfolgt sein. Damit ist es denn auch gegeben, daß in dem Zebedäiden Johannes seinem Alter wie der Mischung seiner geistigen und intellektuellen Eigenschaften nach eine geistige Individualität in den Apostelkreis aufgenommen war, welche sich selber unbewußt infolge unmittelbaren Angezogenwerdens ihres Gemütslebens eine Menge von

[1]) Das letztere gegen Weiß' Verfahren a. a. O. Vergl. hierzu auch P. Ewald a. a. O. S. 151 ff. Vgl. St. u. Kr. 1880 S. 110 und meine Apostelgesch. S. 28.

Zügen und Worten an Jesus wahr- und in sich aufnahm, welche für sie selber zunächst ebenso bedeutungslos blieben, wie sie den andern völlig entgingen, um später unter dem Einflusse neuer Eröffnungen in seiner Erinnerung lebendig und nach ihrem Gehalt und ihrer besonderen Bedeutsamkeit ihm völlig verständlich zu werden.

Bei der späten Entstehung dieses Evs. gegen Ende des ersten christlichen Jahrhunderts[1]) und bei dem mutmaßlichen Beginn der besonderen Wirksamkeit des Apostels Johannes erst nach dem Tode des Petrus und Paulus und noch vor der Zerstörung Jerusalems[2]) ist kein Grund zu der Annahme, daß das tiefere Verständnis der Person Christi demselben erst kurz vor der Abfassung des 4. Evs. geworden. Der Evangelist wird bereits mehrere Jahrzehnte in derselben gestanden und gepredigt haben. Es wird daher in dieser Zeit seines kleinasiatischen Aufenthalts[3]) sein Griechisch ein anderes geworden sein, und er sich längst gewöhnt haben, seine sämtlichen Erinnerungen, welche zum allergrößten Teile in dem aramäischen oder hebräischen Idiom von ihm aufgenommen waren, in dem ihm nun geläufig gewordenen Griechisch sich und anderen vorzuführen, so daß deren sprachlicher Habitus notwendig nicht nur ein anderer, sondern auch ein gleichmäßiger geworden sein mußte. Es ist deshalb nicht nötig, zur Erklärung des johanneischen Kolorits auch der Lehrsprache Jesu auf eine Ausbildung der Lehrsprache des Apostels an der seines Meisters zurückzugehen, welche Annahme an dem Vorkommen desselben Typus bei den Worten des Täufers im 4. Ev. ihre Widerlegung hat. Aber die damit gegebene rein sprachliche Umschmelzung ist ein in jeder Hinsicht naturgemäßer, geschichtlich notwendiger Vorgang. An ihrer Anerkennung darf kein Anstoß genommen werden, wie denn auch trotz dieser Umbildung des ursprünglich palästinensisch-griechischen Sprachtypus sowohl bei Jesus wie bei dem Täufer deutlich alle wesentlichen Eigentümlichkeiten ihrer Redeweise erkennbar geblieben sind. Gleichwie in der neuen Umgebung das Sprachgewand der Erzählungen von Jesus notwendig eine gewisse Wandelung erfahren hatte, so noch weit mehr infolge der inzwischen dem Apostel gewordenen Aufschlüsse. So wenig erscheint diese jedoch dem Johannes selber als eine von der allgemeinen Überlieferung abweichende, daß er gar nicht daran denkt, eine neue Erzählung der gesamten Wirksamkeit Jesu zu schreiben, wie es nach der Darstellung derer erwartet werden müßte, die den 4. Evangelisten aus der Geschichte einen Logosroman gestalten lassen. Er fußt im Gegenteil nicht nur überall auf der allgemeinen christlichen Überlieferung, sondern ihm sind die thatsächlichen Vorgänge des Wirkens Jesu die objektiven Haltpunkte seines eigenen Glaubens. Dieselben können dem Evangelisten

[1]) Der Versuch von Wichelhaus (Vorlesungen über d. N. T. Bd. III S. 47), das Ev. vor der Offenbarung und darum zwischen 64 und 68 p. C. n. geschrieben sein zu lassen, geht von ganz unhaltbaren Voraussetzungen aus.

[2]) Die Abfassung der Offenbarung Johannis setze ich, wie hier angemerkt werde, mit einer Reihe von Exegeten ins Jahr 68.

[3]) Für die Notwendigkeit, einen solchen anzunehmen, vgl. Weizsäcker a. a. O S. 497 f.

darum nur so, wie er sie anschaut und darstellt, als gegenständlich gegolten haben und von ihm weder erfunden noch erst für seine Darstellung nach seinen Ideen zurechtgemacht sein. Der Verfasser des geistmächtigsten Evangeliums würde sonst nach Art von Geistesgestörten seine eigenen Phantasieen für Realitäten erachtet haben und seine Schrift deshalb aus aller Erwägung ausscheiden müssen.[1]) Seine Darstellung der thatsächlichen Vorgänge gilt dem Evgstn. als einfache Erinnerung, weshalb er auch ganz nebensächliche Dinge, wie daß viel Gras an jenem Orte war (6,10), oder die Verhandlungen der Obersten mit den Eltern des Blindgeborenen (9,19–23), oder die Meinung der Juden über Maria's Beweggrund, das Haus zu verlassen (11,31) — mitberichtet, welche für die daran sich knüpfenden Reden und Erörterungen ohne allen Belang sind. Beeinträchtigt nun aber die Farbe der Darstellung und das dem Evangelisten angehörige Sprachkolorit in diesen so zu sagen das Gerüst des ganzen Evangeliums bildenden Erzählungen von Jesus' Werken die Objektivität seiner Berichte nicht, so legt das zum mindesten den Schluß auf ein entsprechendes Verhältnis des Referats zu den einst gehörten Reden und Gesprächen nahe. Derselbe wird aber noch unterstützt durch das harte Gestein der thatsächlichen Erinnerungen, welche auch diese Redepartieen des Evs. überall durchziehen. Hätte Johannes sich berechtigt geglaubt, die Worte Jesu in freiester Weise so wiederzugeben und zu erläutern, wie ihn der Geist ihren tiefsten Sinn verstehen gelehrt, und gemeint, selbst in der freiesten Reproduktion der Aussprüche des Meisters dessen Sinn nicht zu verfehlen[2]), so hätte er gar keine Ursache gehabt, jene Zwischenreden zu erfinden und einzuschalten. Denn wäre die Zeitferne der Anlaß, daß Johannes in betreff des von Jesus Gesagten die Bruchstücke seiner Erinnerungen durch eigene Vermutungen und Einfügungen ergänzte, so müßten jene Zwischenreden erst recht als Erfindungen angesehen werden. Da, wie das 1. Evangelium lehrt, schon lange vor ihm Jesus' Vorträge in summarischen Zusammenstellungen ihrer wesentlichsten Aussprüche berichtet waren, so lag für Johannes, dessen kontemplative Art ihn sicher am wenigsten darauf zu sinnen trieb, wie er seine Darstellung durch eingeschaltete Dialoge dramatisch-lebendig gestaltete,[3]) gar keine Nötigung zu solchen Einschaltungen ohne geschichtliche Verbürgung vor. Finden sich derartige Unterbrechungen der Reden Jesu nun bei Johannes dennoch häufig, so müssen dieselben für ihn selbst die Haltpunkte seiner Erinnerung gebildet haben. Damit ist aber der geschichtliche Habitus auch der von ihm mitgeteilten Reden für jeden erwiesen, der nicht wiederum den Evangelisten sich selbst in kindischem Spiele den Schein

[1]) Diese Seite der Beweisführung wider die von Strauß, Thoma, H. u. O. Holtzmann vertretene Annahme, daß die im 4. Ev. erzählten Begebenheiten im wesentlichen ideale Dichtung und Konstruktion seien, hat zuerst in anerkennenswertester Weise Beyschlag (St. u. Kr. 1881 S. 6–26) geltend gemacht und ausgeführt.

[2]) So drückt sich Weiß, Leb. Jesu I, 117 aus, und ähnlich Beyschlag, Leb. Jesu I, 127. St. u. Kr. 1881 S. 226.

[3]) Gegen Luthardt, Kurzgef. Komm. z. N. T. II. S. 8. Jesus' Vorträge waren stets nicht strenge Lehrreden, sondern spannen sich, wie auch die Synoptiker zeigen, stets dialogisch fort. Darin liegt gar keine Eigentümlichkeit der joh. Darstellung vor.

einer Erinnerung geschaffen haben lassen will. Da ferner die Reden des Herrn zu jenen oft in engster Beziehung stehen, so kann der Evangelist auch in diesen nicht solches geben, was er selbst aus dem von jenem in ihm erweckten Geistesleben heraus hervorgebracht und gestaltet hat. Freilich ist auch bei allen johanneischen Referaten nicht an eine solche Wiedergabe der Reden Jesu zu denken, die kein Wort und keine Wendung der Streitverhandlungen sich entgehen ließ. Auch ihm können nur viele der wesentlichsten Pointen und Schlagworte, die prägnanten Wendungen und Zusammenstöße mit ihren Eindrücken auf Gegner und Jünger in der Erinnerung haften geblieben sein, um dann im Evangelium wiedergegeben zu werden.[1] Ebenso wird manches dazwischen Gesprochene vom Evangelisten noch fortgelassen sein, weil es nicht zu den von ihm hervorzuhebenden Momenten der Verhandlungen gehörte.

Um die Gleichartigkeit des im 4. Ev. Berichteten richtig zu würdigen und es zu verstehen, weshalb man den Eindruck bekommen kann, als träte man in ihm in eine ganz andere Welt, ist noch darauf zu achten, daß der Evangelist sich vollbewußt ist, durch seine Mitteilungen kein eigentliches Gesamtbild des Wirkens Jesu, sondern nur eine Reihe von Momenten aus demselben dem Leser vorzuführen. Denn er weist deutlich auf den zeitlichen Abstand der einschlägigen Vorgänge hin und geht nur die ganze Zeit seines Wandelns mit Jesus durch, um keinen der Vorgänge übrig zu lassen, deren gleichmäßige Spitze es ist, daß sie Jesus als den Messias erweisen, der mitten unter Israel getreten, und den es doch nicht als den erkennen wollte, der er war. Denn keineswegs geht der 4. Evangelist bei seinen Mitteilungen ausschließlich darauf aus, die Seite an Christus, welche erst später dem Verständnis der Apostel mehr und mehr erschlossen ward, sein ewiges und wesentliches Verhältnis zum Vater und die in ihm für die Welt beschlossene Gnaden- und Lichtfülle zu bezeugen. Ebenso wichtig ist ihm vielmehr der Gegensatz, in welchem sich die Welt mit ihrem Unglauben und ihrer Abweisung grade zu diesem innersten Wesen Christi und in dem Maße nur um so entschiedener stellte, als jenes sich deutlicher bekundete. Grade in diesem zwiefachen, freilich innerlich zusammenhängenden Gesichtspunkt lag auch der Grund, aus welchem von diesen Begebenheiten und Verhandlungen in die ältere Überlieferung das meiste nicht übergegangen war. Nicht nur aber die Bedeutsamkeit der derartigen Vorgänge hatte sich früher dem Verständnis der Apostel entzogen (vgl. Joh. 16,25), sondern auch für jenen sich mit dem Offenbarwerden Christi in gleichem Schritt ausbildenden inneren Gegensatz der Welt zu ihm war das Auge der Jünger erst allmählich erschlossen. Und wenn auch Johannes schon längst einzelne Blicke in denselben sich eröffnet hatten, so hatte doch die Verkündigung früher nicht wie damals in den äußeren und inneren Verhältnissen der Gemeinde Christi Veranlassung gehabt, diesen Gegensatz durch die Geschichte Christi als von vorneherein notwendig gegeben darzuthun. Sobald man nun sich klar macht, daß die dem Apostel gewordene vollere Christuserkenntnis und die

[1] Vgl. Godet, Komm. zum Johannes (deutsch v. Wunderlich) 3. Aufl. 1890 S. 86 ff.

Notwendigkeit zu beweisen, wie sich Jesus der zur Zeit der Abfassung des Evs. wieder mächtig sich erhebenden Feindschaft der Welt gegenüber aufs herrlichste behauptet und bezeugt habe, einander sachlich entsprachen und zeitlich zusammentrafen, so fällt die abweichende Zeichnung Jesu Christi seitens des 4. Evangelisten nicht mehr auf. Weil aber ein derartiges Zeugnis auch erst mit der Entwickelung des heidnischen Gegensatzes zur Gemeinde Christi erforderlich ward, kann das späte Eintreten dieser Ergänzung des synoptischen Christusbildes nicht befremden.

Von demselben Gesichtspunkt aus fällt auch ein genugsames Licht auf die ebenfalls von den ersten drei Evangelisten abweichende Auswahl des Stoffes im 4. Ev., die Bevorzugung jerusalemischer Vorgänge und der Verhandlungen mit einzelnen. Der Gegensatz gegen die Offenbarung Gottes in Christo gipfelte innerhalb Israels in der um ihre eigene Macht und Herrlichkeit eifernden Hierarchie. Diese stellte sich ganz in der Weise der früheren prophetenmörderischen weltlichen Machthaber Israels auf Grund der ihr allerdings stiftungsmäßig beiwohnenden göttlichen Autorität dem außerordentlichen Gesandten Gottes entgegen (Matth. 20, 33—46; vgl. Joh. 1, 19—28). Darum war Jesus ihr gegenüber besonders veranlaßt und genötigt, sein höheres Ansehen zu betonen und seinen Anspruch, der Messias zu sein, aus dem sich in seinen Werken aussprechenden Wesen nachdrücklichst zu rechtfertigen und darzulegen. Hierauf mußte Jesus auch bei allen seinen Heilungen in Jerusalem Rücksicht nehmen, so daß diese allzumal ein eigenartiges Gepräge trugen. Deren Besonderheit konnte sich aber dem Blicke der Apostel anfangs entziehen, so daß diese bei der Fülle der galiläischen Begebenheiten auf jene ausdrücklich Rücksicht zu nehmen keinen Antrieb empfinden konnten, wenn sie auch das dort Geschehene nicht absichtlich übergingen. Weil dort aber Jesus' Zeugnis von seiner Hoheit grade im Gegensatz zu deren Leugnung durch die gottfeindliche ungläubige Welt in seinen Werken und Worten um so bestimmter lautgeworden war, mußte Johannes die dortigen Vorgänge für sein Evangelium besonders geeignet finden.

Auch die Aufnahme der intimsten Gespräche Jesus mit den Zwölfen (Kap. 14—17) empfängt von dort die rechte Beleuchtung. Dieselben wurden nämlich gehalten angesichts des von Judas geplanten und vollzogenen Verrats und des bevorstehenden Leidens Jesu unter der Macht der Finsternis. Sie behandeln demgemäß Jesus' Hervorgehen aus jenem vorübergehenden Unterliegen in um so größerer Herrlichkeit und der Jünger Bestehen unter den Anfechtungen der Welt kraft des Beistandes des heiligen Geistes. Auch diese Reden konnten für die Christenheit allzumal erst wichtig werden, als derartige Erlebnisse durch die Feindschaft der Welt jener immer nähertraten. Deren Fortbleiben in den synoptischen Evangelien, wie ihre Aufnahme ins 4. wird beides daher verständlich, sobald man die äußere Lage der Christenheit zur Zeit der Abfassung in Rechnung zieht.

Durch diese wird endlich auch der Gesichtspunkt klar, aus dem der 4. Evangelist alle Vorgänge der Geschichte Jesu betrachtet. In dem Gegensatz der Welt zu Christus war ihm der gleiche Gegensatz wie zwischen Finsternis

und Licht erkennbar geworden, und die prinzipielle Tiefe des von Christus einst geführten Kampfes hatte sich ihm damit enthüllt. Seitdem war es ihm zur Gewohnheit geworden, alles unter diesem Gesichtspunkt zu betrachten und auch die Geschichte Christi war ihm bis auf den einzelnen Vorgang von dort aus in neuer Weise verständlich geworden. Diese Betrachtungsweise hat seiner ganzen Rede- und Darstellungsweise ihren eigentümlichen Farbenton verliehen, und darauf beruht in letzter Instanz der abweichende Eindruck seiner Zeichnung von der der Synoptiker. Das berechtigt aber noch keineswegs, das Evangelium eine vergeistigte Apokalypse zu nennen.[1]) Denn diese Betrachtungsweise beeinträchtigt so wenig wie die Weltanschauung eines Historikers die Objektivität und Glaubwürdigkeit der Mitteilungen des Evangelisten über Jesus' Werke und Worte. Diese Eigentümlichkeit des 4. Evs. konnte nur solange für dessen geschichtlichen Wert allenfalls bedenklich erscheinen, als die entsprechende belehrende Absicht der andern Evv. verkannt und der Gesichtspunkt des 4. Evangelisten unrichtig oder einseitig bestimmt wurde. Da nun aber die Erwägung seiner Besonderheiten zum ausreichenden Schlüssel auch für sein historiographisches Verfahren wird, so liegt kein Grund vor, dem von ihm allein Berichteten die geschichitlche Treue abzusprechen. Der geschichtliche Vollwert aller sachlichen Mitteilungen des Evangelisten Johannes benimmt seiner Schrift indes keineswegs die Bedeutung eines Dokuments für die ihm eigentümliche Verkündigung. Auch liegt dieselbe nicht in den in diesem 4. Ev. zahlreichen Nebenbemerkungen seines Verfassers allein, sondern der ganze Habitus der Schrift bleibt für jene bezeichnend. Falsch wird die Wertung des Evangeliums nach dieser Seite hin nur, sobald man um des ihm sichtlich aufgeprägten Charakters seines Verfs. willen es nur in dem Maße als Quelle für Jesus' Geschichte gelten lassen will, in welchem man in demselben die Wiedergabe von Eindrücken erkennt, welche ein Augenzeuge von der gesamten Persönlichkeit des Herrn einst gewonnen und jahrzehntelang in sich verarbeitet hätte.[2]) Denn das heißt den Apostel einen idealen Christus sich gestalten lassen, während er den Ton darauf legt, Augen- und Ohrenzeuge zu sein (Joh. 1,14; 1. Joh. 1,1.2).

8. Wenn auch nicht in dem Umfange wie die Evv. kommt doch auch die **Apostelgeschichte** als Quelle einer Reihe von thatsächlichen Momenten der Offenbarungsgeschichte, und selbst für den Inhalt der Verkündigung mehrerer Apostel in Betracht und ist darum für die Darstellung jener ihr Quellenwert von Gewicht.

Selbst wenn man unberechtigterweise das 3. Ev. und die Apostelgeschichte nur als zwei von vorneherein beabsichtigte Teile eines Geschichtswerks ansieht, kann allein von der Voraussetzung aus, daß der Verfasser beider an den Theophilus gerichteten Schriften ein Mann des 2. Jahrhunderts und kein Apostelschüler sein könne, für beide die Gleichartigkeit der Grundlagen und

---

[1]) So **Thoma**, die Genesis des Johevs. 1882, auch Apokalypse und Apokalypsen Zeitschr. f. wiss. Theol. 1887 u. **Pfleiderer** a. a. O. S. 783.

[2]) So E. **Haupt** a. a. O. S. 16.

der Stellung des Verfs. zu denselben von vorneherein angenommen werden.[1]) Da aber das 3. Ev. keinen Anlaß bietet, seinen Verf. nicht als solchen anzuerkennen, der mit den Augenzeugen der Heilsthatsachen in Verkehr gestanden hat, so muß dessen persönliche Stellung zu dem bei weitem größten Teile der in der Apostelgeschichte berichteten Begebenheiten eine andere und nähere gewesen sein. Auch ist bei Beurteilung dieser seiner zweiten Arbeit zu beachten, daß er in deren Eingang in keiner Weise andeutet, daß sein Zweck bei ihr der völlig gleiche, die Befestigung des Adressaten in der Lehre, sei (Luk. 1,4; AG. 1,1.2).[2]) Wer sich nun beim Bericht über Thatsachen, welche er selbst nicht miterlebte, streng an die Berichte der Augenzeugen und Diener des Wortes hielt (Luk. 1,2), um nur das gewisseste mitzuteilen, der wird bei der Besprechung von Selbstmiterlebtem selbst als Bürge für seine Erzählungen auftreten. Dieser Voraussetzung entspricht der Verf. der Apostelgeschichte nun auch, indem er von 16,10 ab eine Reihe von Abschnitten bringt (16,10—17; 20,5—16; 21,1—17; 27,1—28,16), welche sich durch den Gebrauch der 1. Pers. Plur. bei der Erzählung, wie durch besonders große Anschaulichkeit und Genauigkeit vom andern Buche abheben. Der in ihnen sprechende Reisegefährte des Aps. Paulus muß der Verf. selbst sein. Wer das nicht annehmen will, der muß urteilen: der wirkliche, aber viel spätere und tendentiöse Verf. habe durch die Beibehaltung jener Stücke den Schein erregen wollen, daß er jener Begleiter des Aps. sei und nach eigner Augenzeugenschaft berichte.[3]) Diese Annahme aber wird durch die Bezeugung des 3. Evs. in der Kirche, die genaue Kenntnis aller Zeitverhältnisse seitens des Verfs. und den Abschluß des Buches mit der Ankunft des Paulus in Rom bei des Buches Zweck völlig abgewiesen. Wenn man diese sog. Wirstücke der Apostelgeschichte einer deren Verf. vorliegenden älteren Biographie des Paulus entnommen sein läßt, so wird der vom Verf. beliebte Wechsel der Darstellung völlig unbegreiflich. Denn dann hätte dieser, wie er in den zwischen den in der 1. Pers. geschriebenen Abschnitten stehenden Partieen seine Quelle bearbeitet und auf den ihm passenden Umfang zurückgeführt haben soll[4]), auch in jenen Abschnitten vieles für den Zweck seiner Darstellung völlig Unwichtige fortlassen und auch diese Stücke bearbeiten können. Bei der Einheit der Sprache widerlegt der Unter-

---

[1]) So besonders Jakobsen, die Quellen der Apostelgeschichte 1885, und Weiß, Einl. i. N. T. S. 369.

[2]) So Pfleiderer a. a. O. S. 544 und Weizsäcker, Apost. ZA. S. 210 f.

[3]) So Baur, Paulus I. S. 16 f.; Zeller, Apostelgesch. S. 456 f.; Overbeck, Apostelg. S. XLV; Pfleiderer, Holtzmann, Handb. I. S. 312. Vgl. gegen die früheren Aufstellungen m. Komm. z. Apostelgesch. S. 34 ff. Eine Vorbereitung dieser Einführung von Stücken, in denen der Verf. selber als Augenzeuge sich hinstellt (Sorof, Entstehung der Apg. 1890), kann man nur verlangen, indem man den ursprünglichen völligen Privatcharakter der Zuschriften an den Theophilus und die antike Art der Schreibweise überhaupt außer acht läßt.

[4]) Dies thut Wendt (Mey. Handb. z. Apg. 7. A. S. 20 f.), der dabei sogar den Widerspruch nicht scheut, für den Fall, daß Lukas der Verf. wäre, das unvermittelte Auftreten des Wir als auffällig zu bezeichnen (S. 18), aber in dem der Apg. zu Grunde liegenden Bericht auch nur unter andern solche Erzählungen enthalten sein zu lassen, in welchen

schied in der Ausführlichkeit innerhalb der sog. Wirstücke und der Zwischenpartieen jeden Versuch, beide Reihen von Abschnitten auf die gleiche Quelle zurückführen zu wollen. Die Wirstücke stellen sich aber auch keineswegs zunächst als Bestandteile eines Tagebuchs über die Reisen des Aps. Paulus, sondern als solche eines Tagebuchs über die Erlebnisse des Paulusschülers dar. Aus diesem konnte Lukas nur Partieen über solche Erlebnisse aufnehmen, welche er in der Begleitung des Aps. gemacht hatte. So deutlich als möglich ließ er den Theophilus nun durch den Wechsel der Person, in der er erzählte, erkennen, wo er auf Grund eigner Augenzeugenschaft und wo er auf Grund fremder Mitteilungen berichte. Daß er nicht öfter und nicht länger des Paulus Reisegefährte gewesen, läßt sich aus dem sporadischen Auftreten der Wirstücke nicht mit Sicherheit abnehmen. Denn nur das geht daraus hervor, daß er von allen in der Apostelgeschichte mitgeteilten Begebenheiten sich nur bei den in solcher Weise geschilderten ausschließlich auf seine persönliche Beobachtung stützte.[1])

Weitere schriftliche Quellen für den zweiten Teil der Apostelgeschichte anzunehmen liegt kein Anlaß vor. Selbst da nämlich, wo der Verf. der Apostelgeschichte ein schriftliches Dokument, das Schreiben des Befehlshabers Klaudius Lysias an den Prokurator Felix (23, 26—30) einflicht, macht er durch die Art seiner Einführung bemerklich, daß er dasselbe nur in freier Wiedergabe des ihm bekannt gewordenen Wortlauts mitteilt (v. 25). Durch diese Genauigkeit in seiner Unterscheidung von freier Reproduktion und wörtlicher Benutzung eines Schriftstücks stellt der Verf. selbst den Gebrauch von weiteren schriftlichen Quellen in Abrede. Für die Annahme solcher in diesem Teile und namentlich in Kap. 13. 14 werden auch nur Gründe geltend gemacht, bei denen die Abneigung wider die in der Apostelgeschichte erwähnten wunderbaren Vorgänge am meisten mitspricht[2]), oder welche sich auf die Nichtberücksichtigung davon

---

der Schreiber in der ersten Person erzählen konnte (S. 21). Durch eine derartige willkürliche Beurteilungsweise wähnt man evangelische Schriftenkenntnis fördern zu können.

[1]) Aus dem Tagebuche des Verfs. wird nur noch der Bericht über die Versammlung in Milet (20, 16—38) stammen, welcher sich zwischen zwei Wirstücken findet. Da es sich nur um einen Auftrag des Paulus handelte, konnte in den Einführungsworten der Rede des Aps. die 1. Pers. Plur. nicht angewendet werden. Es ist daher der ganze Abschnitt 20, 1—21, 18 auf den Schreiber des Tagebuchs als Augen- oder Ohrenzeugen zurückzuführen. Ist die sich dort findende miletische Rede auch kein völliges Referat, so ist doch auch bei ihr kein Anlaß, die darin kundwerdende ergreifende Rhetorik nicht dem Apostel selbst, sondern nur deren Berichterstatter, dem Lukas zuzuschreiben (Bethge, die Paulinischen Reden in d. AG. S. 119); denn jedes Referat trägt in etwas die Sprachfarbe des Referenten, ist aber darum noch nicht bloß als Kunstwerk desselben anzusehen.

[2]) So folgert Wendt (a. a. O. S. 19 f.) aus den Abweichungen der Erzählung der Bekehrung des Paulus (AG. 26, 12—18 von 9, 3 ff. u. 22, 6 ff.), daß der Verf. dort einer festen schriftlichen Vorlage gefolgt sei, die er in den beiden andern Stellen nach anderweitigen Traditionen ergänzt habe. Aber auch die Rede Kap. 26 ist nur summarisch rekapituliert und die nur ganz kurzen Angaben über des Paulus Berufung in dessen Briefen können nicht die Vermittelung des Ananias als unhistorisch darthun. Auf Ananias, der einen guten Ruf bei dem Volke hatte, konnte sich Paulus vor jenem mit Erfolg zu berufen hoffen, vor Agrippa, dem Latitudinarier, kam es nur auf des Apostels Selbstgewißheit an, wie sie dem Apostel aus des Auferstandenen Eingreifen sich ergab (Gal. 1, 9 ff.). Mit mehr Schein könnte die Rede Pauli vor dem Volk (AG. c. 22) als die Grundlage der Darstellung auch in c. 9 u. 26 angesehen werden; doch hat Lukas noch

zurückführen, daß beim Zurückgehen auf mündliche Mitteilungen, je getreuer diese wiedergegeben werden, um so mehr Nähte und Lücken in der Darstellung hervortreten.[1])

Wenn aber der Verf. der Apostelgeschichte die bis zur Zeit der Abfassung seiner Schrift leicht zu seiner Kenntnis kommenden Briefe des Aps. so wenig benutzt, daß er manchem sogar (z. B. Kapp. 16—18) mit denselben in offenen Widerspruch zu geraten scheint, und Dinge, welche ihm ohnehin bekannt sein mußten, wie die Reise des Paulus nach Illyrien (Röm. 15, 19), nicht erwähnt, so geht daraus aufs bündigste hervor, daß es ihm bei seiner Schrift gar nicht auf eine vollständige Darlegung der Reisen des Aps. ankam und er sich bei allem, was für den Zweck seines historischen Nachweises nicht erforderlich war, namentlich wenn es Theophilus aus des Paulus Briefen ersehen konnte, absichtlich nur um so kürzer gefaßt hat.

Das kontrollierbare Verfahren des Schreibers der Apostelgeschichte in deren zweitem Teile wird für jeden billig Denkenden auch die Grundlage für die Beurteilung ihres ersten Teiles abgeben. Weil dessen geschichtlicher Inhalt sich auf Vorgänge innerhalb der Grenzen Palästinas bezieht, kann die hier wie im 3. Ev. mehr aramaisierende Sprache des Verfs., da sonst dessen spezifische Eigentümlichkeiten unstreitig vorhanden sind, nicht befremden[2]); sie ist ein offenbares Anzeichen, daß er an Ort und Stelle den Begebenheiten nachgeforscht hat und in dem Buche nicht freie Kompositionen bietet. Die für einen Theologen einem apostolischen Zeugen gegenüber wenig passende Zumutung, daß der Verfasser durch das aramaisierende Kolorit die Sprache Kanaans nachzuahmen versucht[3]) habe, wird durch das wesentliche Zurücktreten desselben im zweiten Teile[4]) ohne weiteres widerlegt. Dies deutliche Zurückgehen des ersten Teiles auf besondere Gewährsmänner weist auch die kritische Annahme, daß er die Grundzüge seiner Darstellung den Briefen des Aps. Paulus entnommen und die Lücken mit unhistorischen, sich von jener festen Grundlage entfernenden Mitteilungen ausgefüllt habe, völlig zurück.[5]) Dazu bleibt die Darstellung in diesem ersten Teile so gleichmäßig, daß jede Scheidung in die angeblichen uralten Quellen und die Zuthaten des sie bearbeitenden Verfassers ganz unmöglich wird.[6]) Die

---

andere Gelegenheit genug gehabt, den Ap. über den Wendepunkt seines Lebens sprechen zu hören (gegen Zimmer, Ztschr. f. wiss. Theol. 1882 S. 460 ff.).

[1]) Gegen Weiß, Einl. S. 576 u. 580 ff. Der mir von Mangold (Bleek's Einleitung i. N. T. 4. Aufl. 1886 S. 447) zugeschobene Beweis dafür, daß die Mitteilungen der AG. auf augenzeugenschaftlichem Bericht im einzelnen ruhen, liegt darin, daß unwiderlegbare Anzeichen schriftlicher Vorlagen nicht nachweisbar sind, sondern nur vage Vermutungen über solche aufgestellt werden können. Die Einheitlichkeit der Sprache und die Darstellung sprechen ebenfalls laut dafür, daß der Verf. sich nur an mündliche an ihn gelangte Berichte gehalten hat.

[2]) Vgl. Wendt a. a. O. S. 13 f.

[3]) Dies wirft Holtzmann dem Lukas vor.

[4]) Im 2. Teile hat solches nur Sorof entdeckt.

[5]) So Jakobsen a. a. O. S. 9–12, mit dem Weizsäcker, Apost. ZA. S. 16—66 ziemlich auf eins hinauskommt.

[6]) Wie Holsten (die 3 urspr. Evv. S. 8 u. 20 ff.) und früher Zeller a. a. O., freilich von ihrem Standpunkte, aus offen erklären.

angeblichen Sprünge und Widersprüche in der Darstellung[1]) erklären sich auch durchaus nicht durch die Voraussetzung einer Entnahme etlicher Partieen aus christlichen Quellen und eigener Zuthaten des Verfs. Denn abgesehen davon, daß jene vermeintlichen Nähte in dem Verlaufe der Erzählung vielfach nur künstlich herausgebracht werden, würde der nach dem Prolog des Evs. litterarische Besonnenheit und Einsicht besitzende Verfasser sich auch einer in jenen Erscheinungen, falls diese so zu erklären wären, liegenden Unaufmerksamkeit kaum schuldig gemacht haben. So weit die Beobachtungen indes begründet sind, entspricht der Mangel der Darstellung an Durchsichtigkeit des Zusammenhangs entweder dem Maße dessen, was der Verf. selber zu erkunden vermocht hatte, oder ist in dem Zwecke seiner Schrift begründet. Dieser ließ ihn vieles, freilich nicht um es zu unterdrücken, sondern als für jenen nicht dienlich übergehen. Nur als kritische Willkür erscheint es, in AG. Kap. 15 eine fortlaufende jerusalemische Quelle[2]) vorauszusetzen. Denn in Kap. 6, 7, 8, 10 u. 11 lassen neben der einheitlichen schriftstellerischen Hand des Verfs. sich deutlich sehr verschiedenartige Erzählungsweisen nicht verkennen[3]), die auf verschiedene Gewährsmänner zu schließen zwingen, ohne daß mit Früheren an schriftliche Quellen gedacht werden müßte oder auch nur könnte.[4]) Diese Wahrnehmungen neben der deutlichen Bemerkbarmachung etwa benutzter schriftlicher Vorarbeiten im zweiten Teile berechtigen zu der Annahme, daß Lukas in der Apostelgeschichte wie im Evangelium bloß auf Grund von Erkundigungen bei Augen- und Ohrenzeugen berichtet hat.

Bei dieser Grundlage seiner Berichterstattung und bei der offenbar um ihres Zweckes willen eklektischen Natur letzterer kann es nun nicht auffallen, daß zwischen ihr und den gleichfalls nicht auf eine vollständige Darstellung ausgehenden Notizen in den Briefen des Paulus sich für uns unausgleichbare Verschiedenheiten der Angaben herausstellen. Da auch Lukas wie alle neutestamentlichen Zeugen es bekundet, daß er der Wahrheit die Ehre geben will, und selbst Verfehlungen seitens der Apostel nicht verhehlt, so dürfen solche Abweichungen der Apostelgeschichte nicht auf eine konziliatorische Tendenz des Buchs zurückgeführt werden, der zuliebe ihr Verf. den früher durch Streitigkeiten getrübten Verhältnissen die verletzende Spitze abzubrechen bemüht sei.[5]) Wenn man hiefür in dem Verhältnis von AG. 15 zu Gal. 2 den schlagendsten Beleg finden will, so will man nicht sehen, daß in beiden Berichten zwei verschiedene Seiten der Verhandlungen je nach deren Bedeutung für die Gemeinden oder für das Verhalten des Ap. Paulus hervorgehoben werden, indes nicht, ohne daß in beiden Schriften die andere Seite zum mindesten angedeutet wäre.[6]) Ebenso wenig wird von ihm künstlich eine Parallele

---

[1]) Vgl. über sie Weiß, Einl. i. N. T. § 50, 1) u. 3).
[2]) Derselbe S. 575 f.
[3]) Vgl. Wendt a. a. O. S. 15 und Bleek's Einleitung § 126.
[4]) Jakobsens Versuch S. 15 f. ist ebenso wie frühere mißlungen.
[5]) So selbst Reuß, Gesch. d. N. T. 6 A. S. 215.
[6]) Wie Baur (Paulus S. I. 104 ff.), Hilgenfeld, Holsten, Scholten und H. Holtzmann (Einl. S. 388).

zwischen dem Wirken des Petrus und des Paulus hergestellt.[1]) Soweit eine solche in der Apostelgeschichte wirklich bemerkbar wird, was freilich in viel geringerem Grade der Fall ist, als behauptet wird, hat dieselbe ihren Grund in dem seinen Dienern von Christus selber angekündigten Geschick.[2]) Die Apostelgeschichte darf aber freilich nicht als Wiedergabe der mündlichen Überlieferung über das apostolische Zeitalter schlechthin betrachtet werden.[3]) Letztere ist zweifellos viel reicher gewesen, wovon auch die Entartung derselben, wie sie in den apokryphen Apostelgeschichten sich abgelagert hat, noch Zeugnis gibt. Die kanonische Apostelgeschichte bietet immer nur einen Ausschnitt aus jener; aber dessen Anfertigung gemäß dem das Buch beherrschenden Lehrgedanken hat, wie die mannichfachen der Absicht des Verfs. nicht dienenden Züge der einzelnen Berichte, nirgends einen die mitgeteilten Begebenheiten irgendwie alterierenden Einfluß geübt. Nur wenn das N. T. schematisch zurechtgemacht wäre, würde auf das Fehlen von solchen Dissonanzen zu rechnen sein. Wie die Sache liegt, können dieselben, auch wenn es nicht gelingt, sie auszugleichen, nur zum Beweise der vollen Unbefangenheit und Absichtslosigkeit der neutestamentlichen Autoren gereichen.

Die Geschichtlichkeit der Berichte der Apostelgeschichte kann aber auch durch ihr Verhältnis zu Josephus und anderen antiken Autoren nicht verdächtigt werden. Lukas erweist sich, wie das noch jüngst durch den Nachweis der Statthalterschaft des Sergius Paulus in Cypern wieder bestätigt ist, in allen Verhältnissen seiner Zeit bewandert. Wo er in Differenzen mit den sehr gefärbten Berichten eines Josephus gerät, von dem er am wenigsten abhängig ist[4]), darf ihm darum nicht sofort ein Irrtum zugeschrieben werden. Uns Unerklärbares findet sich bei den besten alten Schriftstellern. Wie natürlich es auch erscheinen mag, daß Lukas nach der Art der Alten Reden, Gespräche und Briefe so seiner Erzählung eingeflochten habe, wie sie hätten lauten können[5]), so darf man sich doch für diese Annahme nicht auf die direkte Redeform der äußerst kurzen sich dadurch als Auszüge charakterisierenden Referate der apostolischen berufen.[6]) Denn es ist eine unbegründete Voraussetzung, daß ein Referat, wenn in direkter Form abgefaßt, nicht einfach die schlagenden Stellen, die Abzweckung der Rede und deren Anlage wiedergeben könne. Alle in der Apostelgeschichte mitgeteilten Reden waren in den entscheidendsten Augenblicken abgegebene Erklärungen. Sie mußten den Aposteln oder ihren Schülern allzumal höchst eindrücklich bleiben und also eine feste Erinnerung in ihnen zurücklassen. Dabei haben die Reden eines Rhetor Tertullus und eines Stephanus wie die der Apostel Jakobus, Petrus und Paulus bei

[1]) Vgl. selbst Holtzmann a. a. O. S. 390 f.; Mangold (Bleek's Einl. ins N. T. S. 433).
[2]) Vgl. darüber Weiß, Einl. S. 364.
[3]) So Lekebusch, Komposition und Entstehung der Apostelgesch. 1864.
[4]) Wie H. Holtzmann (Ztschr. f. wiss. Theol. 1880 S. 221, Einl. S. 363 u 396) noch immer behauptet.
[5]) So Hofmann, Die h. S. N. Ts. IV S. 267 ff.
[6]) So Bethge, Die paulinischen Reden in der Apostelgeschichte S. 15.

Lukas auch thatsächlich einen verschiedenen Charakter. Bei den beiden letzteren ist dabei eine Kontrolle möglich, und es lassen sich in deren angeführten Äußerungen eigentümliche Gedankengänge und Worte, wie sie ihnen sonst eigentümlich, und zwar nicht nur vereinzelt nicht verkennen.[1]) Da es sich nun nicht um wörtlich aufbewahrte Reden, sondern nur um nach der Erinnerung treu wiedergegebene Referate der Worte der Zeugen Christi handelt, so ist gar kein Grund vorhanden, deren Geschichtlichkeit in Zweifel zu ziehen. Man fördert aber deren wahres Verständnis nicht, sondern erweckt nur berechtigtes Mißtrauen gegen die Zuverlässigkeit der Wiedergabe der apostolischen Gedanken, wenn man denselben eine bis auf die kleinsten Nebensätze sich erstreckende durchdachte Disposition andichtet.[2])

Die idealisierende und harmonisierende Art des Buchs hat man endlich jüngst aus dessen erbaulichem Zweck erschließen zu dürfen gewähnt.[3]) Aber es ist überhaupt ein ganz falscher, rein ästhetischer Begriff von Erbauung, nach welchem diese dazu verleiten könnte, auf Kosten der Wirklichkeit einen möglichst schönen und befriedigenden vorbildlicheu Verlauf der Geschichte zurechtzumachen. Noch weniger aber läßt sich bei den neutestamentlichen Zeugen eine Neigung dazu erkennen, das Schöne und Ideale höher als die Wahrheit selbst betreffs des Bösen, Üblen und Unedlen in dem Bericht über die Entwickelung der Christenheit zu setzen. Endlich wollen die neutestamentlichen Schriften auch nicht nur religiöse Gefühlsbewegungen hervorrufen, sondern haben die Einführung in die neue, eine Kraft Gottes seiende Wahrheit aus Gott im Auge. Ihr Zweck bedingte nicht Idealisierung, sondern volle nüchterne Klarheit und Wahrhaftigkeit.

9. Die eigentlich geschichtlichen Quellen der neutestamentlichen Offenbarungsgeschichte fallen ihrer Abfassung nach noch in eine den berichteten Ereignissen so naheliegende Zeit, daß es sich von selbst verbietet, den von ihnen verkündigten Christus als ein Mosaikbild zu betrachten, welches aus verschiedenen Messiasbildern zusammengestellt und auf einen Jesus übertragen sei, der in Palästina eine messianische Bewegung zusammen mit seinen Jüngern hervorgerufen habe.[4]) Der Christus des N. Ts. ist eine viel zu einheitliche lebensvolle Gestalt, als daß er in solcher Weise das Produkt eines sein Idealbild immer weiter ausgestaltenden, mehr philosophischen als historischen Mythus sein könnte. Darum können wir die Durchführung des mythischen Standpunkts, wie sie von Strauß begonnen ward, von Baur wie Renan verbessert ist und nun doch noch erst wieder nach des Holländers Loman Angabe aus dem Groben herausgearbeitet zu werden nötig hat, einfach auf sich beruhen lassen.

An der Mythentheorie dürfen wir aber nicht ohne weiteres vorübergehen. Für die Beantwortung der Frage, ob sich im N. T. Mythisches finde, kommt es indes auf die feinere Unterscheidung der Religionswissenschaft vom philosophischen und religiösen Mythus nicht an. Im N. T. handelt es sich nicht

[1]) Vgl. m. Komm. z. Apostelgesch. S. 46 ff., dessen Darlegung ich auch gegen deren Bestreitung wie durch Feine (Prot. Jahrbb. 1890 S. 84 ff.) aufrecht erhalte.
[2]) Gegen Stier (Reden d. Apostel) und Bethge a. a. O.
[3]) So Wendt a. a. O. S. 87.
[4]) So Pierson und Naber, Verisimilia, u. Steck, Galaterbrief S. 378 ff.

um eine allegorisierende Verkörperung einer bloßen Idee, sondern stets nur um Erzählungen, die an etwas Historisches anknüpfen. Darum gilt hier der Kanon: jede unhistorische Erzählung, wie sie auch immer entstanden ist, in welcher eine religiöse Gemeinschaft einen Bestandteil ihrer heiligen Grundlagen, weil einen absoluten Ausdruck ihrer Institutionen, Empfindungen und Vorstellungen erkennt, ist ein Mythus.[1]) Grade aber weil der Begriff des Mythus in dieser Weite gefaßt werden muß, und weil nach dem Zeugnis der Geschichte bis auf unsere Zeit hin sich an die Erlebnisse solcher Persönlichkeiten, welche große Bewegungen der Staaten und Geister hervorrufen, in der Auffassung der Völker leicht mythische Gebilde ansetzen, bedarf die Frage, ob sich in den neutestamentlichen Berichten vielleicht Mythisches finde, einer Untersuchung.

Die Möglichkeit davon läßt sich nicht schon darum bestreiten, weil, was die konsequenten Mythiker von den neutestamentlichen Angaben über Jesus als geschichtlich stehen lassen, zu unbedeutend ist, als daß sich an eine solche Person im Kreise seiner Zeitgenossen Mythen anzuknüpfen vermochten.[2]) Denn auch solche, welche Jesus als Geistesheros und Religionsstifter von gewaltigem Eindruck und Einfluß stehen lassen, wollen Mythisches unter den neutestamentlichen Nachrichten finden.[3]) Ebenso ist die Annahme vom Mythischen damit nicht abgewehrt, daß man erklärt, nicht jede Umbildung, Vergrößerung und Vergröberung des Geschichtlichen enthalte etwas Mythisches, weil die von der mündlichen Überlieferung herzugebrachten Züge noch immer solche seien, die unter den gegebenen Verhältnissen auch wirklich hätten statthaben können.[4]) Denn dadurch wird die ernste Frage im wesentlichen nur in eine rein theoretische und zur Sache nichts austragende umgesetzt und wird unter der Hand eingeräumt, daß sich in den neutestamentlichen Erzählungen viele thatsächlich ungeschichtliche Züge befänden. Es wird dabei aber nur im Widerspruch mit aller geschichtlichen Erfahrung behauptet, daß, so lange die Gesamtvorstellung noch eine wahre und richtige sei, die daneben eintretende Ausmalung einzelner Vorgänge allein von der die Überlieferung beherrschenden Idee eingegeben und ins Wunderbare gesteigert, d. h. eben mythisch ausgestaltet werden könne. Darauf aber, ob man solche ungeschichtliche Zusätze der Berichte Mythen oder bloß sagenhafte Ausdeutungen, Legendenhaftes, nennt, kommt es gar nicht an.

Das Vorhandensein von Mythischem im N. T. darf andererseits auch nicht so allgemein aus dem ungeschichtlichen Sinn, der zur Zeit Christi in Israel mächtig geworden war[5]), gefolgert werden. Denn dieser Zustand berechtigt selbst noch keineswegs dazu, anzunehmen, daß die Christen und besonders die Augen- und Ohrenzeugen mit dem, was sie selbst erlebt und gehört, nicht

---

[1]) Vgl. Strauß, Leb. Jesu 4. Aufl. I. S. 96 f.

[2]) So Tholuk, Glaubwürdigkeit der ev. Gesch. S. 78 ff.; Hoffmann, das Leb. Jesu von Strauß geprüft S. 103 f.

[3]) Hase, Gesch. Jes. S. 70; Ewald, Gesch. d. Volkes Israel 3. A. V. S. 192 f.

[4]) So Weiß, a. a. O. I. S. 141 f. Vergl. dagegen selbst E. Haupt a. a. O. S. 177, der sonst Mythisches in den Evv. anerkennt.

[5]) So Ewald a. a. O.

zufrieden, dieses sofort nach ihren Wünschen ausgeschmückt haben. Man kann für die Auffassung und Vergegenwärtigung geschichtlicher, etwas andersartiger Verhältnisse ohne rechten Sinn sein und doch die Gegenwart richtig erfassen. Diese wird für viele Menschen weit leichter das Maß und Schema aller ihrer Vorstellungen über die Vergangenheit, als daß sie dieselbe nach Ansichten über letztere umbilden.

Ebenso wenig kann durch irgend welche psychologisch noch so feine Theorie von der Tradition an sich der Beweis geliefert werden, daß die Fortpflanzung der Überlieferung auf die Fortbildung der evangelischen Erzählung thatsächlich eingewirkt habe.[1]) Denn die Anwendung einer solchen auf die in den neutestamentlichen Schriften beurkundete evangelische Geschichte wird nur durch zwei stillschweigend gemachte Voraussetzungen ermöglicht. Die eine ist die, daß die Evangelien zum Teil auf einer späteren, bereits durch erfundene, wenn auch im höheren Sinne wahre, d. h. richtige Anschauungen über die Personen und Verhältnisse entsprechende Züge vermehrten Überlieferung beruhen. Es handelt sich aber eben bei den Evangelien nicht um eine wild wuchernde, in den weiten Kreisen einer Volksmenge unkontrollierbar sich fortpflanzende Legendenmasse, sondern um die Überlieferung der Augen- und Ohrenzeugen, wie das 3. Evangelium ausdrücklich betont. Es ist kein Grund, auch angesichts der apokryphischen Evangelien und der Entartung des Christentums namentlich in Parthien und Arabien, zumal beider erste Anfänge wenigstens möglicherweise bereits in der apostolischen Zeit ihre ersten Wurzeln haben können, überhaupt unmöglich: das Vorhandensein einer das, was zuerst berichtet war, frei ausschmückenden Weitererzählungsweise innerhalb der christlichen Gemeinde zu bestreiten. Wohl aber darf und muß auf Grund des N. Ts. in Abrede gestellt werden, daß in den Kreisen der Apostel und Apostelschüler, auf welche es bei der Entscheidung der Frage nach dem Vorkommen von Sagenhaftem im N. T. allein ankommt, gut ausgeklügelte oder verwerfliche Altweiberfabeln irgend welcher Art gebilligt, gelitten oder gar benutzt sind (vgl. 1. Tim. 4, 7; 2. Petr. 1, 16; Luk. 1, 2). Die Apostel vermochten zwar nicht im ganzen Bereiche der Gemeinde solchen Auswüchsen der Überlieferung entgegenzutreten. Für sie selbst aber steht es außer Zweifel, daß auch über solches, wofür sie selbst nicht Augenzeugen waren, wie das betreffs einzelner Vorgänge bei jedem stattgefunden haben wird, sie nur überlieferten, was sie selbst überkommen hatten (1. Kor. 15, 3 vgl. 11, 23). Und in den zwei kontrollierbaren Fällen zeigt es sich sogar, daß die synoptischen Evangelien eher noch verkürzend als erweiternd und ausschmückend berichten. Alle noch so geistreichen Bemerkungen über die Art jeder Tradition schießen hier darum am Ziele vorbei. Die andere Erschleichung, mit welcher der Mythentheorie Bahn gemacht wird, ist die, daß man das Maß der Fortbildung der evangelischen Erzählung an dem Verfahren klar zu machen unternimmt, welches die Evangelisten nicht in Wirklichkeit eingeschlagen haben, sondern welches dieselben gemäß den Voraussetzungen

[1]) So Weiß, Leb. Jesu I. S. 124–139, bes. S. 135 ff.

der Quellentheorie bei ihren Vorlagen eingeschlagen zu haben von den Kritikern beschuldigt werden. Es wird grade so verfahren, als stände es absolut fest, daß der später schreibende Evangelist seine Vorgänger zu verbessern gestrebt haben müsse, während erst nach Feststellung des Wesens der apostolischen Überlieferung das Einzelne derselben beurteilt werden sollte.[1]) Im vollsten Gegensatz zu dem, was die Apostel von sich selbst sagen und was auch Johannes (1. Joh. 1,1.2) für seine Person noch zur Zeit der Abfassung des 4. Evs. bezeugt: „Was wir gesehen und gehört haben, verkündigen wir euch", wird sogar den Ohrenzeugen lehrhafte Erläuterung, erbauliche Fortspinnung der ursprünglichen Christusworte, bei den Bilderreden insbesondere bis zur vollständigen Unkenntlichmachung durch deren allegorisierende Ausführung schuldgegeben.[2]) Bei geschichtlichen Untersuchungen gilt es aber vor allem, die konkrete Art des ihnen vorliegenden Gebiets in Anschlag zu bringen.

Ein noch weniger anerkennenswerter Beweis für den mythischen Charakter einer Reihe evangelischer Erzählungen liegt in der Berufung auf das Vorkommen von Wunderbarem, wie von Engelerscheinungen, in denselben. Denn damit ist vor aller Überlegung und Untersuchung der Geschichtsforschung ein in ihr selbst nicht begründeter Kanon aufgedrungen. Ein uns Menschen erkennbarer Kausalnexus ist auch für eine große Reihe geschichtlicher Begebenheiten, welche in das Gebiet des Wunderbaren im engeren Sinne nicht gehören, nicht nachweisbar. Da dieselben in ihrer uns bekannten Umgebung keine zureichende Erklärung finden, sind dieselben um deswillen wunderbar, wenn auch ihr sonstiger Habitus kein außerordentlicher ist. Kein Geschichtsforscher wird aber nur darum, weil der thatsächliche Zusammenhang nicht feststellbar und selbst kaum vermutbar ist, die Nachricht über eine solche Begebenheit als eine mythische oder sagenhafte bezeichnen. Er wird einfach das Thatsächliche anerkennen und es als einen neuen Faktor für die weitere geschichtliche Entwickelung ansehen. Für den wirklich vorurteilsfreien unparteiischen Geschichtsforscher steht die Sache mit den wunderbaren Begebenheiten des N. T. nicht anders. Er wird sie, da die solche berichtenden Quellen sich im übrigen als glaubhaft erweisen, als Thatsachen anerkennen, selbst wenn er sich sein Urteil über ihren Ursprung und die Art, wie sie zu betrachten seien, vorbehält. Für mythische Erzählungen werden derartige Berichte nur dann zu gelten haben, wenn dieselben zu dem historisch zweifellosen Wesen der Person, von der sie erzählt werden, ganz und gar nicht passen. Wenn geschichtliche Größen, wie Kyrus[3]), Alexander der Gr., um ihres Heldentums halber durch ihre Lobredner in die religiöse Anschauungssphäre ihrer Völker hineingehoben werden, so liegt in solcher Übertragung

---

[1]) Hiernach ist auch zu beurteilen, welches wissenschaftliche Recht Behauptungen haben, wie diese: Insbesondere die Bilderreden und Gleichnisse lockten am unwiderstehlichsten dazu, durch einen neuen bedeutungsvollen Zug, durch Hervorhebung eines neuen Vergleichungspunktes, insbesondere durch allegorisierende Ausmalung und Anwendung sich bereichern zu lassen. Weiß a. a. O. S. 132 u. ö. und noch weiter gehend Wittichen, das Leben Jesu S. 57.

[2]) Derselbe S. 133.

[3]) Vgl. Herodot I, 38; 3, 16.

in ein ganz anderes, ihrer bezeugten Wirksamkeit fremdes Gebiet das unverkennbare Anzeichen mythischer Ausgestaltung ihres Bildes. Jesus' unbestreitbare Erhabenheit über alle anderen Menschen lag nach seinem eigenen Zeugnis wie nach der in der Geschichte vorliegenden, von ihm ausgeübten Wirkung — ich drücke es hier so allgemein wie möglich aus — in seiner eigenartigen Gottesgemeinschaft. Dem entspricht es nur, wenn diese sich auch in seinem Ergehen und Wirken auf eine als Ausnahme erscheinende Weise bethätigt. Von vorneherein darf deshalb auf ihn nicht der Satz angewendet werden: wo etwas Wunderbares auftaucht, da ist Mythus.

Wenn sich aber auch die besprochenen Gründe für das Vorkommen von Mythischem in den neutestamentlichen Geschichtsberichten als unzureichend erweisen, so reicht dennoch deren Widerlegung zur Abweisung der Annahme desselben nicht aus. Gegen letztere spricht hingegen aufs entschiedenste noch anderes. In Schriften von Aposteln kann nach dem oben Ausgeführten eine Beimischung von Mythischem nicht angenommen werden; ein solcher müßte sich selbst untreu geworden sein. Mit voller Evidenz ist die apostolische Abfassung freilich nur beim 4. Evangelium zu behaupten. Das 2. und 3. Evangelium wie die Apostelgeschichte sind stets nur Apostelschülern zugeschrieben; auch im 1. Evangelium selber liegt wenigstens kein zwingendes Zeugnis für seine Abfassung durch einen Apostel vor, wenngleich deren Annahme auch völlig berechtigt ist. Aber auch als Werke von Männern sozusagen schon der zweiten christlichen Generation bieten sie keinen Anlaß, mythische Bestandteile in ihnen zu vermuten. Daß sich unter den Christen der ersten Zeiten, zumal Erleuchtung und Erkenntnis nicht bei allen gleich groß und gleich kräftig war, mythische Züge in die evangelische Überlieferung einschleichen konnten, ist oben als eine in den Verhältnissen vorliegende Möglichkeit anerkannt. Aber die Evangelisten schöpften eben nach allem, was über dieselben feststellbar ist, nicht aus dem Überlieferungsstrome in seiner ganzen Breite. Dieselben hielten sich vielmehr an die apostolische Überlieferung im engsten Sinne. Gerade das von den Bearbeitern der Geschichte Jesu mit unverdienter Geringschätzung behandelte dritte Evangelium weist es aufs entschiedenste ab, sich an nur mittelbare Zeugen der zu berichtenden Thatsachen halten zu wollen. In diesem Vorsatze spricht sich aber das deutlichste und vollste Bewußtsein der Evangelisten aus, daß es auf wirkliche Geschichte und nicht bloß auf solches, was über dieselbe von etlichen gesagt ward, ankomme. Schriftsteller aber mit solch klarem Bewußtsein von ihrer Aufgabe sichten notwendigerweise die ihnen etwa nicht von sicheren Bürgen zuströmenden Nachrichten vorsichtig. Und wenn sie auch nicht geschichtliche Kritik im heutigen Sinne auszuüben geneigt und im stande waren, so hielten sie sich deshalb doch um so strenger an die zuverlässigen Berichterstatter, als welche der 3. Evangelist ausschließlich die Augenzeugen und Diener des Worts namhaft macht. — Bei diesem Bewußtsein und bei der oben ebenfalls bereits — um wieder nur das mindeste zu sagen — für die apostolische Zeit nachgewiesenen Abneigung wider alles Fabel- und Sagenhafte, alles geschichtlich Unwahre und Unwirkliche kann den Evangelisten ferner keine derartige Be-

fangenheit zugemutet werden, daß sie nicht vermocht hätten, den sehr verschiedenen Wert von solchem, was nur eine auf Grund einer Idee, sei es der als Weissagung verstandenen alttestamentlichen Aussage, sei es einer Gemeindeanschauung von Christus, wie die von der notwendigen Wunderbarkeit seiner Handlungen, von andern oder von ihnen selbst ausgebildete Vorstellung gewesen ist und von solchem, was in der That vorgefallen war, zu erkennen und ihm folgezugeben. — Eben deshalb aber muß es als unmöglich betrachtet werden, daß der spätere Evangelist seiner Vermutung nach vom Vorgänger verschwiegene Voraussetzungen und vermittelnde Momente des Hergangs frei ergänzt, über den weiteren Erfolg eines solchen und über dessen Eindruck auf Anwesende und Nichtanwesende berichtet, die Erzählung um Züge, die ihm nach seinen Voraussetzungen als selbstverständlich und daher in der älteren Darstellung nur ausgelassen erscheinen, vervollständigt, ja sich nicht gescheut hat, Gedanken und Motive, welche die ältere, also besser verbürgte und allein überlieferte Erzählung nur andeutete, ausdrücklich zu formulieren und den entsprechenden Personen in den Mund zu legen.[1]) Denn alle derartige Vornahmen mußten so überlegenden Schriftstellern, wie es die Evangelisten den Aussagen des einen und dem von allen verfolgten Lehrzweck nach waren, als Vergewaltigungen des Thatbestandes erscheinen, auf den es doch behufs Erweckung und Begründung des Glaubens an Christus ankam. Dazu kommt, daß da, als die Evangelien verfaßt wurden, noch kaum 40 Jahre nach Jesus' Tode es noch zahlreiche Augenzeugen der Begebenheiten und noch weit mehr solche gab, welche die Erzählungen der Augenzeugen und Apostel gehört hatten. Und, wie es als unmöglich erscheint, daß zu der Zeit dies Leben zum Gegenstande bewußter Dichtung bereits gemacht sei[2]), so muß es ebenfalls als undenkbar erachtet werden, daß die Berichte bestimmter oft erzählter Vorgänge mit erfundenen und nur für notwendig gehaltenen Zügen ausstaffiert werden konnten, ohne von den besser Unterrichteten aufs bestimmteste zurückgewiesen zu werden.

Aber die Frage darf überdem nicht allein darauf gerichtet werden, ob sich innerhalb der Christenheit auch mythische Ausgestaltungen der Geschichte Jesu bilden konnten. Denn die Voraussetzung für Annahme von Mythischem in den neutestamentlichen Schriften ist vielmehr die, ob die junge Christenheit überhaupt und im allgemeinen Mythen über ihren Stifter nicht etwa nur zu bilden, sondern auch auf solchen in ihr gebildeten Mythenkreis ihre Entwickelung zu begründen in der Lage war. Die Entscheidung über diese Frage hängt wiederum nicht allein davon ab, ob bei dem Gegensatz, in welchem das neutestamentliche Messiasbild zu der jüdischen Messiaserwartung zweifellos steht, die vorliegende evangelische Geschichte als ein Gebilde unbewußter israelitischer Dichtung zu entstehen vermochte[3]), und ebensowenig davon, ob der Unterschied der Zeiten, nach deren Verlauf sich sonst Mythengebilde unter allgemeiner Anerkennung im Kreise eines Volkes um eine geschichtliche oder auch sagenhafte

[1]) So stellt Weiß das Verhältnis der Evv. dar a. a. O. I. S. 137.
[2]) Nach demselben a. a. O. S. 161.
[3]) Dies betont besonders Hase a. a. O. S. 69.

Persönlichkeit zu schlingen vermocht haben, und der wenigen Jahrzehnte, innerhalb welcher das Leben des einfachen jüdischen Rabbi in diesem Falle bereits über jedes menschliche Niveau erhoben worden sein müßte, solches anzunehmen nicht vielmehr verbietet. Denn so wahrscheinlich letzteres auch ist, so wird doch mit beidem nichts bestimmtes gewonnen. Wohl aber ist folgendes zu erwägen. Jesus und ebenso die erste Christenheit lebten nicht gleich den Völkern zu den mythisch ausgeschmückten Heroenzeiten abgeschlossen von der Umgebung für sich in ihrem Gau. Auf Jesus achtete sein ganzes Volk, bis es ihn verwarf und ans Kreuz brachte, und seine Gemeinde sammelte sich zuerst zu Jerusalem, wo sie auch bald mit Volk und Hohemrat in Konflikt kam. Bis zu der Zeit, zu welcher die Evangelien verfaßt wurden, waren die Christen dazu selbst im Vergleich mit den Juden noch überall in der Minderheit. Wie wäre es da nun wohl möglich gewesen, daß die Christenheit in dieser Lage unter den Augen mißtrauisch sie belauernder, durch jedes Wachstum der Gemeinde zu höherer Feindschaftsglut entflammter Feinde durch Verkündigung mythischer Erzählungen, welche mit dem dem ganzen Volk Palästinas bekannten gemein-menschlichen Lebensverlauf Jesu unvereinbar waren und in Wirklichkeit nie von ihm gethane Wunderthaten berichteten, sich unter Juden und Heiden Anhang gewonnen hätte? — Die ersteren hätten nur nötig gehabt, in der ganzen Welt einfach allein auf das Unwahre dieser Erfindungen durch Wort und Schrift hinzuweisen, um das ganze Christentum zu widerlegen. Von solcher den Juden am nächsten liegenden Bekämpfung hören wir aber nirgends. Diese schneidige Waffe der Leugnung alles von den Christen aus dem Leben Jesu erzählten Wunderbaren hat das Judentum nicht anzuwenden vermocht. Gerade die Art hingegen, in welcher es die wunderbare Geburt[1]) und die Auferstehung Jesu[2]) zu verkehren versucht hat, beweist ebenso wie die verzweifelten Anstrengungen des philosophischen Eklektikers Kelsus, das Leben Jesu seines Nimbus zu berauben, nachdem er sich auch auf palästinensischem Boden unterrichtet hatte[3]), daß den Gegnern des Christentums die Waffe der historischen Wahrheit nicht zu Gebote stand. Was die Christen in Wort und Schrift von ihrem Herrn in aller Welt verkündeten, das sind deshalb nicht von ihnen erfundene Mythen, sondern selbst nach dem Bewußtsein des jüdischen Volks unanfechtbare Wahrheiten gewesen. Auch zu Jerusalem mußte man über seine Wunderthaten, seine Geburt, sein Leiden und seine Auferstehung nie etwas anderes haben feststellen und hören können, als es die Christen in ihren Evangelien sagten. Die Erdichtung, falls eine solche dennoch anzunehmen wäre, müßte also, wie Kelsus das auch nachzuweisen versuchte, auf Jesus und seine ersten Jünger zurückgeführt werden, und also nicht Mythus oder Sage, sondern offenbare Lüge sein, welche Behauptung aber keiner Widerlegung bedarf.[4]) Muß aber um des Fehlens solchen Gegenzeugnisses willen, wie es in jener

[1]) Orig. c. Cels. 1, 28.
[2]) Matth. 28, 12–15.
[3]) Orig. c. Cels. 3, 17; 6, 41; 7, 11; 8, 58.
[4]) Vgl. Keims Urteil, Jes. v. Naz. I, 23.

Zeit hellster Geschichte nicht hätte ausbleiben können, eine Fülle von Wunderbarem in der Geschichte Jesu als geschichtlich sicher verbürgt anerkannt werden, dann wird es bei der Gleichartigkeit aller Erzählungen stets nur auf subjektivem Belieben beruhen, wenn einzelnes als mythisch verdächtig ausgesondert wird.

Man hat freilich den geschichtlichen Wert der evangelischen Geschichte noch in anderer Weise verdächtigt. Das Unhistorische in den Evangelien soll nicht nur die Art des Mythus, d. h. die Art von geschichtsartigen Einkleidungen urchristlicher Ideen, gebildet durch die absichtslos dichtende Sage, an sich tragen, sondern schon der erste Erzählungstypus soll bereits das Gebilde des urchristlichen Bewußtseins gewesen sein, jede Abweichung in den späteren Evangelien aber sich im letzten Grunde aus dem Unterschiede der dogmatisch-religiösen Prinzipien, welche den gleichen geschichtlichen Stoff unterschiedlich gestalteten, erläutern lassen.[1]) Anzuerkennen ist, daß, sobald die Abweichungen des 4. Evangeliums von den drei ersten in der Auswahl und Gestaltung des Stoffes allein auf solche Weise erklärt zu werden vermöchten[2]), es am nächsten läge, auch die Verschiedenheiten der letzteren aus einem ähnlichen Gange der Dinge entsprungen sein zu lassen.[3]) Doch zerfällt dieser Versuch, sobald man ihn ernstlich durchdenkt, in sich selber. Wie man sich auch jenen inneren Prozeß des Christentums vorstellen und beschreiben mag, so kann nämlich bei der Richtigkeit dieser Voraussetzung über das Wesen des Christentums die eigentliche Urgestalt des christlichen Bewußtseins urkundlich gar nicht nachgewiesen werden, trotzdem daß dieses sich in vollständig geschichtlicher Zeit entwickelt hat. Wenn nun aber das Christentum von einem völlig unbekannten Urgrunde ausgegangen wäre, und dieser dazu das Erzeugnis eines völlig dunkeln äquivoken Fortschritts des religiösen Bewußtseins der Menschheit sein soll, dann müßte von der Zeit des Pontius Pilatus, zu der jenes frühester Anfang zweifellos erst anzusetzen ist, bis zur Entstehung einer so ausgeprägten Bewußtseinsgestalt, wie sie in unsern Evangelien vorliegt, eine lange Zeit vergangen sein und die gesamte neutestamentliche Litteratur erst ins zweite Jahrhundert verlegt werden. Darin hat die neueste von Holland ausgegangene Phase der Kritik[4]) sicherlich Recht. In dieser notwendigen Folgerung derselben vollzieht sich aber zugleich deren Selbstaufhebung. Denn historisch ist, selbst abgesehen von dem Widerspruch, in welchen solche Annahme mit dem zweifellosen Zeugnis der Kirche tritt, ein vielfacher Wechsel der Anschauungen unter den Christen betreffs der Grundthatsachen, auf welche das Christentum sich stützt, unannehmbar. Kelsus macht den Christen um der Menge der Lesarten der neutestamentlichen Handschriften willen den Vorwurf, daß sie trunken die Hand

---

[1]) So Strauß, für die ersten Evv. auch noch festgehalten Leb. Jes. fürs Volk [1.] S. 109 ff.

[2]) So auch Weiffenbach, Denkschrift des ev. Seminars zu Friedberg S. 103.

[3]) So Volkmar, Jesus Nazarenus 1882; Holsten, die drei ursprünglichen Evv. 1883, die synopt. Evv. 1885; Pfleiderer, Urchristentum 1887, u. Weizsäcker, Apost. ZA. 1886.

[4]) Vgl. S. 75 A. 4.

an sich selber legten und die erste beste Stelle der Evangelien drei-, viermal, endlos veränderten und verfälschten, um den Vorwürfen besser die Spitze bieten zu können.[1]) Wie viel lieber würde nun ein philosophisch so geschulter Zeitgenosse, dem doch eine etwaige Wandlung ihrer Vorstellungen über die Grundthatsachen nicht verborgen bleiben konnte, eine solche den Christen höhnisch unter die Augen gehalten haben, wäre sie ihm in der ersten Hälfte des 2. christlichen Jahrhunderts entgegengetreten? — Wenn ihm aber mitten in der angeblichen Bewegung trotz seiner Aufmerksamkeit auf jüdischen und heidnischen Gottesdienst nichts derart entdeckbar war, wann und wo sollen denn jene angeblichen Wandlungen in den Anschauungen der katholischen Christenheit betreffs der Grundthatsachen sich vollzogen haben? Weniger auffällig als die Lesarten konnten doch diese Steigerungen des Urteils über Christus dem Auge des Philosophen nicht sein.

Aber auch die Evangelien selber bieten den dahingehenden Beurteilungen einer das Christentum in ein psychologisches Phänomen verflüchtigenden Kritik an und für sich keinen Halt. Gleich dem ersten Ansatz des Versuchs, den Unterschied der Evangelien in der Weise zu beurteilen, konnte entgegengehalten werden, daß er genötigt sei, den ersten drei Evangelien mehr durchgehende Absichtlichkeit zuzumuten, als sich in ihnen ohne Zwang nachweisen ließe.[2]) Daß es sich bei den dahingehenden Behauptungen nicht um Thatsachen, sondern um wissenschaftliche Fiktionen handelt, beweist die Kritik dadurch selber, daß ihre Vertreter einzig und allein in dieser Annahme einig sind, bei deren Durchführung aber betreffs des Nachweises des angeblich verschiedenen dogmatischen Charakters jedes dieser Evangelien ebenso wenig ins reine kommen können, wie über deren Reihenfolge. Es ist eben unmöglich, alle Veränderungen und Abweichungen der Darstellung aus einem dogmatischen Prinzipe oder aus vernünftiger Erwägung, oder aus der Rücksicht auf vermutete Gemeindeverhältnisse zu erläutern. Auch steht jeder derartige Versuch von vorneherein mit der handgreiflich naiven, völlig unbefangenen Art der Erzählungsweise der drei ersten Evangelien in hellstem Widerspruch.

Selbst aber bei dem 4. Evangelium hat ein derartiger Erklärungsversuch seiner Eigentümlichkeiten keinen hinreichenden Grund. Wäre der 4. Evangelist gewillt gewesen, von einer neuen Grundidee aus eine frei entworfene religiöse Dichtung den älteren Zeichnungen des Bildes Jesu entgegenzustellen, dann mußte er eben genau dieselbe Erzählungsmasse umschmelzen, durfte sich aber nicht darauf beschränken, wesentlich andere Begebenheiten seinen Lesern vorzuführen und sich nur hier und da und dann wesentlich zustimmend mit seinen Vorgängern zu berühren. Der vierte Evangelist weiß sich vielmehr mit seinen Vorgängern völlig eins. Er fühlt sich unter seinen Zeitverhältnissen nur berufen, eine von jenen nicht dargestellte Seite an dem Herrn zur Stärkung des Glaubens an ihn als solchen noch insbesondere ins Licht zu setzen. Was

[1]) Vgl. Orig. c. Cels. 2, 13. 15. 26. 27. 32.
[2]) So selbst Strauß, Leben Jesu fürs Volk S. 109.

jene Zeit, in welcher diese Umbildung vorgenommen sein müßte, sobald sie sich einer von aller Überlieferung losgelösten Dichtung überließ, wirklich hervorzubringen im stande war, das zeigen die grotesken Gegenbilder unserer neutestamentlichen Quellen, die apokryphischen Evangelien. Den Ausführungen der angeblich voraussetzungslosen Kritik fehlt darum ebenso in der Beschaffenheit unserer Evangelien, wie in den notorischen Verhältnissen in und außerhalb der Christenheit der ersten anderthalb Jahrhunderte jeder Boden. Gerade darin aber, daß die Leugnung der Geschichtlichkeit des Inhalts der Evangelien fort und fort behufs ihrer wissenschaftlichen Begründung zu solchen, wenn auch scharfsinnigen, so doch haltlosen Aufstellungen ihre Zuflucht nehmen muß, liegt für jeden, der mit wissenschaftlicher Objektivität urteilt, der abschließende Beweis, daß der Quellenwert unserer neutestamentlichen Evangelien über alle Zweifel erhaben ist.

Kap. III.

Der wissenschaftliche Ausgangspunkt der Darstellung der Geschichte Jesu Christi.

Schon der Umstand, daß die göttliche Offenbarung sowohl That= als Wortoffenbarung ist, wird für die verschiedenen geschichtlichen Partieen derselben, je nachdem wie im A. B. die erstere oder wie in der apostolischen Verkündigung die letztere vorwiegt, auch eine gewisse Verschiedenheit der methodischen Darstellung bedingen. Um so mehr aber wird der Mittelpunkt der Offenbarung die Person Jesu Christi, in welcher in sonst nirgends wiederkehrender Weise die beiden Arten der göttlichen Offenbarung geeint sind, eine eigenartige Behandlung bedingen. Allgemein wissenschaftlich angesehen, scheint es um so mehr nahe zu liegen, die Geschichte des Herrn einfach in der Form und Weise einer Biographie darzustellen, als alles an ihm in die in ihm sich vollziehende Offenbarung hineingehört. Und doch stellen sich dieser Vermutung ebenso von seiten der Quellen wie um des Offenbarungscharakters seiner ganzen Erscheinung willen Bedenken und Schwierigkeiten entgegen. Daß dieselben zumeist nicht beachtet oder doch nicht wissenschaftlich gewürdigt sind, das ist der Hauptgrund, aus welchem die Bearbeitung seiner Geschichte neueren Beurteilern dem religiösen Interesse an der Person Jesu, welches die Kirche Jesu angeblich allein zusammenhält, geradezu zuwiderzulaufen scheint.[1]) Die deutsche Theologie des 19. Jahrhunderts hat aber nicht darin gefehlt, daß sie sich und zwar nicht sowohl von Strauß, als von Schleiermacher[2]) und Hase[3]) die Aufgabe dieser theologischen Disziplin stellen ließ, sondern allein dadurch, daß sie dieselbe

[1]) So Ritschl, Lehre von d. Rechtf. u. Vers. 1. Aufl. III S. 63 A. 26; in der 3. Aufl. ist diese Anmerkung weggelassen; ähnlich noch vor ihm Hengstenberg, Ev. K.Z. 1866, Vorwort.

[2]) In seinen Vorlesungen über das Leben Jesu, seit 1819, später herausgegeben von Rütenik (Fr. Schleiermachers Werke, Zur Theologie I. Bd. 1864).

[3]) Hase, Leben Jesu, ein Lehrbuch zunächst für akademische Vorlesungen, 1829, 3. A. 1863.

ausschließlich in der Form des gewöhnlichen biographischen Schema's auszuführen aufnahm, ohne die Einzigartigkeit der zu zeichnenden Erscheinung von vorneherein zu beachten und darnach den Gesichtspunkt der ihr notwendig zufallenden Aufgabe zu bestimmen. Dies zu thun, liegt uns deshalb zuerst ob.

In einer von der Kritik unangefochtenen Erklärung (Joh. 1,31) bezeugt nun aber der Täufer, daß er Jesus bis zu dessen Taufe nicht gekannt habe. Wie sie auch näher zu verstehen sein mag, so stellt diese Äußerung doch außer Zweifel, daß das Leben Jesu bis zu seinem Kommen zum Jordan noch keinen Offenbarungscharakter getragen und nicht, wie später, in Israel Aufmerksamkeit erregt hat. Dem entspricht es, wenn die vier Evangelien einmütig Jesus erst von seiner Taufe im Jordan an Werke und Worte beilegen, welche des Volkes Blicke allgemein auf ihn lenkten und dieses erkennen ließen, daß ein großer Prophet unter ihm aufgestanden war (Mk. 6,15; Luk. 7,16). Für die Offenbarungsgeschichte kommt deshalb Jesus' Kindheit nur mittelbar in Betracht.[1]) Alles, was sich da begab, hatte noch nicht die Aufgabe, Gott der Welt zu offenbaren. Was da geschah, kommt nur insofern in Betracht, als es zu dokumentieren bestimmt und geeignet ist, daß die Unscheinbarkeit seines Vorlebens nicht dem von Jesus sofort bei seinem Auftreten bekundeten Selbstbewußtsein zur Widerlegung gereicht.

Anders wäre freilich zu urteilen, wenn es sich bei der wissenschaftlichen Behandlung der Geschichte Jesu lediglich darum handelte, den Geschichtsstoff, welchen die h. Schrift N. Ts. bietet, wiederzugeben oder Jesus als das Produkt der in der Menschheit überhaupt liegenden und in Israel damals zusammenwirkenden geistigen Kräfte darzustellen.

Jenes erstere könnte aber nur dann als eine wissenschaftliche Aufgabe anerkannt werden, wenn die chronologische Reihenfolge alles dessen, was über Jesus berichtet ist, durch äußere oder innere Anzeichen der in den Evangelien vorliegenden Berichte ohne Zwang und ohne phantasierende Willkür sich nachweisen ließe.[2]) Ein solch harmonisierender Aufbau muß indes mißlingen, weil keines unserer Evangelien sich die Aufgabe gestellt hat, die Aufeinanderfolge der Thaten und Reden Jesu zu verzeichnen. Dieselben sind den Evangelisten nur wichtig als Bezeugung und Bekundung der Person Christi. Das 4. Evan-

---

[1]) Vgl. Luthers WW. E. A. 15 S. 238 f.: Die Schrift machet nicht viel Wesens von der Geburt und Kindheit Christi. Darumb auch die Evangelisten wenig schreiben von seiner Kindheit, sondern eilen zu dem dreißigsten Jahr, zu beschreiben das Amt, dazu er gekommen ist. — — — Und da (nämlich bei der Taufe Christi) gehet auch das Neue Testament an und nicht bei der Kindheit Christi."

[2]) Über die älteren harmonistischen Versuche vgl. Zöcklers Handb. d. theol. Wissch. [3]I. S. 186 und Tischendorf, Synopsis evangelica pag. X—XIV. Wieseler, Chronolog. Synopse 1843, u. Beitr. z. richt. Würdigung der Evv. 1869. Wäre es selbst so, wie jüngst wieder behauptet ist (Wandel, Kephas der Evangelist S. 35 ff.), daß jeder der Synoptiker strebe, die geschichtliche Folge zu geben, so nützte dieses Streben uns doch nichts, da eingestandenermaßen der eine hellere Vorstellungen von ihr gehabt haben soll als der andere, ihre Angaben deshalb dieser Voraussetzung zufolge notwendig in Widerspruch zu stehen scheinen werden, und also in dieser Hinsicht erst an allen Kritik zu üben ist, bevor ihre Angaben zur Geltung kommen könnten.

gelium berichtet zwar eine ausgewählte Anzahl von Vorgängen in deren zeitlicher Abfolge. Auch noch abgesehen davon, daß in diesen Angaben selbst wieder manches dunkel bleibt, reichen aber solche wenige Haltpunkte nicht aus, um die Fülle der Einzelheiten der synoptischen Evangelien auch nur annähernd sicher den dort angedeuteten Jahreszeiten zuweisen zu können [1]), nimmt Johannes doch namentlich in der Leidensgeschichte so wenig auf jene Rücksicht, daß selbst dort die Ineinanderfügung der von ihm und von seinen Vorgängern berichteten Thatsachen nicht ohne Schwierigkeit ist.

Auch knüpft sich an die Klarstellung der geschichtlichen Reihenfolge nur ein sehr äußerliches Interesse. Für den Biographen und noch mehr für den Theologen gewinnt die zeitliche Abfolge und der Zusammenhang erst da Bedeutung, wo es gilt, das verschiedene Verhalten Jesu zu seinem Volke aus dessen Ursachen zu erläutern. Nur das Bestreben des Nachweises einer inneren Entwickelung könnte den Biographen veranlassen, auf die Feststellung der zeitlichen Abfolge der einzelnen Begebenheiten Wert zu legen; bei der kurzen, nur den Zeitraum weniger Jahre umspannenden Dauer des Wirkens Jesu ist eine solche bei ihm unannehmbar und kann seinem Wirken nur künstlich aufgedrungen werden. Der Theologe muß, so sorgfältig er einerseits feststellt, was sich nach jeder Seite hin erkennen läßt, sich überdem noch darüber klar sein, daß es für ihn doch allein darauf ankommt, aus der Gesamterscheinung Jesu Christi und allen ihren Seiten dessen Bedeutung für Israel, für die Heilsentwickelung der Welt und schließlich im besonderen für unsere Zeit durch die Erörterung dessen, was von ihm bekannt ist, zu ermitteln, soweit dies mit wissenschaftlichen Mitteln angänglich ist.

Zu solchem Verständnis der geschichtlichen Bedeutung der Person gehört nun freilich auch die Erkenntnis der auf die Persönlichkeit Christi von ihrer Zeit ausgeübten Erinnerung. Der zeitgeschichtliche Hintergrund, auf dem ihr ganzes Wirken erst recht verständlich wird, muß darum überall beachtet und erkennbar gemacht werden. Nur darf daraus nicht die Folgerung gezogen werden, daß man, was sogar bei andern Menschen nur relativ möglich ist, Jesus' Werden und Heranreifen aus jenem Hintergrunde erläutern und ableiten könne. Die große Knappheit der uns in den Evangelien vorliegenden Mitteilungen über Jesus' Leben vor seinem öffentlichen Auftreten mahnt da den gewissenhaften Geschichtsforscher an sich schon zur äußersten Vorsicht. Dazu kommt aber noch, daß es bei allen über das Niveau der Durchschnitts-

[1]) Über Weiß' und Beyschlags Versuche, den Worten und Werken Jesu den historisch richtigen resp. möglichen Platz anzuweisen, vgl. E. Haupt, St. u. Kr. 1854 S. 29 ff. und 1887 S. 369 ff. So lange man, wie Weiß, wenn auch im Widerspruch mit der eigenen Vorstellung von dem Zustandekommen der Evv., die Überzeugung vertritt, durch die genaueste Detailuntersuchung Zeit und Ort jeder Begebenheit erkennen zu können, ist solch ein Versuch subjektiv berechtigt. Sobald man indes sich nicht verhehlen kann, daß den geschichtlichen Einzelverlauf herzustellen unmöglich ist (Beyschlag, Leben Jesu [2]I. S. 249 f.), und dann doch den Versuch macht, den pragmatischen Zusammenhang zu konstruieren, so verläßt man die Stellung des Historikers und wird zu einem seiner poetischen Divination nachgehenden Romanschreiber, wie Renan und leider auch Delitzsch in dem sonst belehrenden Büchlein: ein Tag in Kapernaum. Vgl. dagegen auch H. Schmidt, Bildung und Gehalt des messianischen Selbstbewußtseins Jesu. St. u. Kr. 1889 S. 426.

menschen sich erhebenden Persönlichkeiten für den, der nicht mehr wissen will, als die Quellen erkennen lassen, nicht zweifelhaft bleibt, daß, wie viel Einflüsse auf sie in ihrer Jugend er auch zu erkennen vermag, die wirksamste Potenz doch immer deren besondere Mitgift aus der Hand des Schöpfers ist. Das von andern Angeeignete bleibt in den meisten Fällen eine mehr unorganische und nicht völlig assimilierte Beimischung des eigentlichen Ichlebens. Das kann selbst der Historiker nicht ganz verkennen, der, allem Theismus fremd, nur die unbewußte Natur am Webstuhl der Zeiten wirken läßt.

Jesus' feststellbares Verhältnis zu seiner Umgebung verbietet nun aber noch in ganz besonderer Weise, in jener den vornehmsten Faktor seiner Persönlichkeit zu suchen. Unsere Nachrichten über seine Kindheit lassen ihn ausschließlich unter israelitischen Einflüssen stehend erscheinen.[1]) Wären selbst beim Beginn der christlichen Zeit wirklich buddhistische und parsische[2]) oder griechische Einflüsse auf Israel und Ägypten, besonders aber für die Völkermischung des Ostjordanlandes wirksam geworden und hätten auch zweifellos die in den gebirgigen Teilen der wüsten Strecken Palästinas, namentlich am toten Meere, wohnenden Essäer ihre Satzungen aus Ostasien empfangen, — so gäben dennoch die uns zu Gebote stehenden Quellen nicht das mindeste Recht, während der Kindheit und Jugend Jesu ostasiatische oder hellenische Einflüsse bei ihm zu vermuten. Im Unterschiede vom Täufer hat Jesus die Wüste vor seiner Taufe nicht betreten; sein vierzigtägiger Aufenthalt in derselben hatte den Zweck des völligen Alleinlebens (Mk. 1, 13), und sein weiteres Leben beweist, daß diese Zeit ihn in keiner Weise dem Asketenleben des Täufers oder der Essäer zugeführt hat (Mtth. 11, 19). Andererseits war seine Heimat allerdings das Galiläa der Heiden (Matth. 4, 16; nach Jes. 8, 23). Aber die ernste Frömmigkeit seiner Eltern und die Hoffnung auf ihn als den verheißenen Davidssohn (Matth. 1, 20; Luk. 2, 11) hat ihn sicherlich vor jenem die Galiläer in den Augen der strengen Pharisäer verdächtig machenden Umgang mit Heiden und einem Eingehen auf deren Sitten bewahrt.[3]) An ihm wird auch niemals ein Zug von religiösem Latitudinarismus bemerkbar. Das am meisten griechisches Wesen atmende Tiberias, welches zur Zeit seiner Wirksamkeit erst zu entstehen begann, hat er nie berührt.[4]) Seinen Worten an die Kananäerin (Mtth. 15, 24) wie an die Samariterin (Joh. 4, 22) nach hat er allem heidnischen Wesen gegenüber

---

[1]) Über die Einflüsse, unter welchen Jesus äußerlich aufwuchs, läßt sich nur ganz Nebensächliches sagen (Mk. 3, 31 ff.; Luk. 2, 41 ff.; Gal. 4, 4). Über Marias und Josephs, seines Pflegevaters, Art wäre nur durch Rückschlüsse von Jesus aus unsicheres zu gewinnen und dessen Verwendung zur Aufhellung der Charakterbildung Jesu ist nichts als ein circulus vitiosus. Woher seine Schriftkenntnis, seine Kenntnis der äußeren Geschichte seiner Zeit bei einem Stillleben in dem Landstädtchen Nazaret, das bleiben auch für die weitgehendste Kombinationsgabe unbeantwortbare Fragen. Das sich zu sagen ist eines ernsten Geschichtsforschers Pflicht.

[2]) So R. Seydel, das Ev. von Jesu 1881, und Hausrath, Neutest. Zeitgesch. I. S. 150 f.

[3]) Gegen Strauß, Leben Jesu f. V. S. 194 f.; vergl. dagegen auch Harnack, Dogmengeschichte I[1] S. 53 Anm.

[4]) Vgl. den Artikel Tiberias in Riehms Bibl. Hd. W. B. II, S. 1660 f.

eine abweisende Stellung eingenommen. Dieser Schluß muß um so begründeter erscheinen, als Jesus von seinen in diesem Punkte ebenso scharfsichtigen als es genau nehmenden Gegnern niemals der Vorwurf des Ethnisierens gemacht ist.

Dennoch tritt Jesus zu dem eigenartigen jüdischen Wesen seines Geschlechts in einen nach allen Seiten befremdenden Gegensatz, weit über das Maß des Täufers hinaus. Die leitenden Kreise sehen ihre Zirkel durch ihn völlig verwirrt. Die Menge findet für ihre fleischlichen Volkshoffnungen bei ihm ihre Rechnung auch nicht. Sein Vorläufer wird über seine Weise sehr bedenklich. Seine Brüder haben kein Vertrauen zu ihm (Joh. 7, 5). Seine Mutter macht den Versuch, ihn von seinem Pfade abzuziehen (Joh. 2, 3 und noch mehr Mk. 3, 21–31). Selbst seine Jünger wissen sich bis ans Ende ihres Zusammenseins mit ihm in seine Art oft nicht zu finden. Das neue, was er bringt, stammt also ebenso wenig wie aus dem heidnischen aus dem jüdischen Wesen. Bei Jesus erweist es sich daher als völlig unzulässig, seine persönliche Eigenartigkeit aus andern Quellen als aus ihm selber herleiten zu wollen.[1])

Diese Eigenartigkeit hat nun aber, wie vorläufig, bevor die Erscheinung Jesu der geschichtlichen Betrachtung unterworfen ist, nur gesagt werden darf, nicht darin ihren Grund, daß, wie seit Schleiermacher und Hegel vielfach behauptet ist, in Jesus der Normalmensch, das Urbild der Menschheit oder das Menschheitsideal, wenn auch nur nach seiner religiös-sittlichen Seite, in Person aufgetreten ist. Gegen diese im Grunde in pantheistischen Gedankengängen wurzelnde Auffassung der Person Christi ist nun allerdings nicht das von Strauß zuerst aufgestellte unberechtigte Axiom, daß die Idee es nicht liebe, ihre ganze Fülle in ein Individuum auszuschütten, geltend zu machen, sondern einfach die Geschichte selber. Jesus' persönliche Erscheinung trägt nämlich nach allen Seiten völlig konkrete, individuelle Züge. Nirgends zeigt er eine Anlage, zugleich Gelehrter, Künstler, Staatsmann und Feldherr zu sein, und das Gewicht dieser Beobachtung wird dadurch nicht eingeschränkt, daß bereits durch seine Nationalität die Anlage dazu zum Teil ausgeschlossen erscheint. Ebenso wenig darf man das Zurücktreten derartiger Begabungen allein aus der ausschließlichen Hingabe an seinen Beruf erklären.[2]) Denn ist ihm auch seine Lebensaufgabe bereits vor der Taufe klar gewesen[3]), so konnte doch diese Klarheit ihn nicht hindern, in der vorangehenden Ruhezeit derartige Gaben zu benutzen und auszubilden. Aber nicht nur später werden keine Spuren eines solchen früheren Strebens sichtbar, sondern auch in dem, was von ihm aus seiner Jugend erzählt wird, findet sich keine Andeutung davon, daß er als Kind sich durch eine besondere geistige Begabung hervorgethan habe. Selbst beim Tempel fesselt ihn dessen prächtiger Anblick so wenig

[1]) Vergl. H. Schmidts Abhdlg. über die Grenzen, innerhalb deren die Aufgabe eines Lebens Jesu lösbar erscheint. St. u. Kr. 1873 S. 383 ff.

[2]) Gegen Weiß, Leben Jes. [2]I. S. 281.

[3]) Gegen Beyschlag I. S. 174.

wie das bunte Getriebe in dessen Vorhöfen. Es ist daher offenbar: seine menschliche Begabung war von vorneherein so angelegt, daß sie völlig der Aufgabe entsprach, deren Lösung ihm in seinem Leben oblag, und daß alles ihm zur Förderung in deren Erfüllung gereichte, sobald er dieselbe selbst erkannte und ergriff. Gerade in dieser völligen Harmonie seiner menschlichen Ausrüstung mit dem ihm zu teil gewordenen weltgeschichtlichen Berufe liegt ein schlagender Beweis, daß sein Beruf von Gott war. Gleicherweise erweist er sich in seiner Frömmigkeit derart dem Gesetz unterthan, daß er auch nach dieser Seite nichts von der Unnatur eines Universalmenschen an sich hat.

Es würde nun aber eine störende Ungleichartigkeit zwischen seinem äußeren Naturell und seiner inneren Persönlichkeit einschließen und auf diese Weise gerade jene sittliche Vollkommenheit, welche man auf solche Weise sicherstellen will, von vorneherein zweifelhaft werden, falls sein sittlich-religiöser Charakter dabei ein universeller und kein individueller gewesen wäre. Indes ist es ein Irrtum vorauszusetzen, daß sittliche Vollkommenheit die gleichmäßige Virtuosität in allen möglichen denkbaren Tugenden einschließe und bedinge. Dieselbe erfordert allein, daß die sittliche Eigenart eine derartige ist, daß die in der Persönlichkeit hervortretenden sittlichen Züge nicht zu Einseitigkeiten sich gestalten und das Licht nicht zum Schatten wird, daß vielmehr auch bei der individuellen Bestimmtheit des religiös-sittlichen Charakters alle sittlichen Eigenschaften zu der vorwiegenden in einem solchen dienenden Verhältnis stehen, wie es erforderlich, um jener beständig zur Erweisung in ihrer höchsten Vollkommenheit behilflich sein und selber von jener im gegebenen Moment zur Mitwirkung angeregt werden zu können. Denn nur durch solche innere Organisation des Seelenlebens kommt es zu einem wahren Charakter, ohne welchen nach dem Zeugnis der Weltgeschichte eine wahrhaft große Persönlichkeit und eine nachhaltige Einwirkung auf das Menschengeschlecht undenkbar sind.

Während es nun aber sich als unmöglich erwiesen hat, mit historischer Gewißheit eine genaue Skizzierung des Lebensganges Jesu und der zeitlichen Aufeinanderfolge der aus diesem uns berichteten Vorgänge zu liefern, ist genug geschichtliches Material vorhanden, um die Eigenart der Persönlichkeit Jesu der Hauptsache nach selbst von vorneherein einwandsfrei festzustellen. Damit ist aber auch der rechte Schlüssel für das Verständnis des Verlaufs seines Lebens und Ergehens um so mehr gegeben, als bei dieser Persönlichkeit selbst das Erleiden von Eingriffen seitens der umgebenden Welt laut des Zeugnisses der geschichtlichen Wirkung ihres Lebens und Sterbens in den Gesamtkreis ihres weltgeschichtlichen Wirkens in ganz besonderem Grade mit hineingehört. Es wird deshalb als die wahrhaft wissenschaftliche Aufgabe der Darstellung seiner Geschichte gelten müssen, von der Erkenntnis seiner persönlichen Eigenart und seines Selbst aus den Verlauf des Lebens Jesu zum geschichtlichen Verständnis zu bringen.

Was aber so durch eine rein methodologische Betrachtung sich als die besondere Aufgabe des Zeichners des Geschichtsbildes Jesu herausgestellt hat, das entspricht in diesem Falle auch vollkommen den Voraussetzungen für die Zeichnung seines Wirkens und Leidens, welche sich andererseits aus Jesus' Stellung

in der Offenbarungsgeschichte ergeben. Denn in dieser erscheint Jesus Christus sowohl als der Abschluß der gesamten vorangegangenen Offenbarungsthätigkeit Gottes (Hebr. 1, 1) wie als der, welcher über allen früheren Organen seines Vaters steht (Joh. 1, 30). Andererseits nimmt er von vorneherein auch noch dadurch eine völlig einzigartige Stellung ein, daß in seiner Person allein That- und Wortoffenbarung Gottes in einer Weise zusammenfallen, wie sonst nie. Zwar erscheint bei ihm die letztere nur als das begleitende Moment der in seiner Person wie in seinem Leben und Wirken sich vollziehenden Gottesthat. Dieselbe tritt trotz ihrer Bedeutsamkeit an sich hinter der thatsächlichen Selbstbekundung Gottes in Christus sogar in solchem Grade zurück, daß sie nach dessen eigner Angabe und Verweisung auf die weitere Offenbarung (Joh. 16, 12) zu deren Deutung und Erkenntnis nicht hinreichte. Dennoch erheischt der offenbarungsgeschichtliche Gesichtspunkt, daß die Darstellung seines Wirkens und Leidens wie seines Verfahrens mit den Menschen und seiner Forderungen an diese im Lichte der Persönlichkeit Jesu und darum ihres Selbstzeugnisses von sich erfolge.

Als der Schlüssel für die Art seines öffentlichen Auftretens, Gebahrens und Ergehens ist darum allein Jesus' eigenes Selbstbewußtsein zu betrachten.[1]) Nur darf das nicht in der Weise geschehen, daß das irdische Wirken und Leiden gleichsam als die künstlerisch gestaltete Entfaltung des in seinem Selbstbewußtsein sich bezeugenden Wesens Jesu angesehen wird. Jesus lebte nicht sich selber; sein Leben war nur die Ausführung des Berufs, den er vom Vater empfangen zu haben sich allezeit bewußt zeigte. Dies zeigt gleich sein erster Schritt in die Öffentlichkeit hinein; er kam nur zur Taufe, um alle Gerechtigkeit zu erfüllen. Derselbe war nach der einen Seite nichts anderes als ein, wenn auch innerlich freies, so dennoch gehorsames Eintreten in die von Gott durch die Sendung des Täufers geordnete heilsgeschichtliche Entwickelung seines Volkes. Sein Selbstbewußtsein stellt sich von seinem ersten Auftreten an als ein Pflicht- oder Berufsbewußtsein im höchsten Sinne dar.

Dessen Skizzierung, sofern dasselbe sich bereits beim Beginne seiner Wirksamkeit nach seinen allgemeinsten Grundzügen erkennen läßt, gehört darum zu den Punkten, die außer der Entscheidung über das, was vom chronologischen Rahmen seines Lebens erkennbar ist, vor dem Eintritt in die Zeichnung seiner Wirksamkeit erledigt werden müssen (Kap. VI).

Bei der Eigentümlichkeit und Hoheit des Selbstbewußtseins Jesu, welches er sofort bei seiner Taufe bezeugt und ausspricht, fällt es indes auf, daß er

---

[1]) Das hat schon Beyschlag (Leben Jesu ²I. S. 172 ff.) betont, ohne jedoch solcher Erkenntnis in seiner Darstellung Folge zu geben. Vgl. auch m. Abhdlg.: D. Beyschlag: das Leben Jesu. Ev. KZ. 1886 Nr. 28 S. 599. — Bei dieser Bedeutung des Selbstbewußtseins Jesu kommt dem umfassenden Versuche seiner Darstellung von Grau (das Selbstbewußtsein Jesu 1887) immerhin ein Verdienst zu, wenn der Verf. auch durch seine einseitige Betonung der Synoptiker, den Mangel an jeder strengen exegetischen Methode und seine mehr nur phosphoreszierenden als lichtvollen Kombinationen und anderes die wirkliche Erkenntnis nicht so viel gefördert hat, als zu wünschen gewesen wäre. Eine Ahnung des Richtigen lag auch schon im Titel von Schenkels Schrift, Charakterbild Jesu 1864.

dasselbe erst zu der Zeit bekundet hat. Daß bis zu jenem Zeitpunkte sein Leben so still und unauffällig verlaufen ist, daß nichts von ihm in Israel zuvor verlautet war (Joh. 1,31), und darum seine Vorgeschichte zum Hegen eines solchen Selbstbewußtseins nicht zu stimmen scheint, das kann leicht gegen dessen Berechtigung Bedenken erwecken. Ebenso erhebt sich die Frage, was Jesus gerade in jenem Zeitpunkt bewogen habe, vor sein Volk zu treten und sein Selbstbewußtsein zu bekunden. Das nötigt die Offenbarungsgeschichte behufs Verständlichmachung des für sie den Ausgangspunkt bildenden Selbstbewußtseins Jesu dessen Darlegung die Besprechung der Vorgeschichte Jesu (Kap. IV) und das Bild seines Vorläufers, Johannes des Täufers (Kap. V), noch vorangehen zu lassen.

Kap. IV.

Das Leben Jesu bis zu seiner Taufe.

1. Das neutestamentliche Offenbarungszeugnis legt auf das Leben Jesu vor seiner Taufe und die Vorgänge desselben nur wenig Gewicht. Von den vier Evangelien lassen zwei die Geschichte Jesu erst mit dessen Kommen zum Täufer beginnen. Von den beiden, welche Ereignisse der früheren Zeit mitteilen, ist das eine, das Matthäusevangelium, unverkennbar davon weit entfernt, eine Geburts- und Kindheitsgeschichte in unserem Sinne liefern zu wollen. Für seinen Verfasser sind allein die beiden Anfechtungen bedeutsam, welche Jesus bereits vor (1,19 f.) und sogleich nach seinem Eintritt in die Welt (2,1 ff.) zu bestehen hatte, und die allein durch Gottes wunderbares Eingreifen überwunden wurden. Nur das will er zeigen, wie Joseph, nachdem er zuerst geneigt gewesen war, Jesus' Kommen in die Welt mit einem Makel zu behaften, durch Gottes Reden mit ihm im Traumgesicht zum Pflegevater Jesu und zum Werkzeug Gottes wurde, denselben durch die Flucht nach Ägypten und den Rückzug in die Verborgenheit Nazareths allen weiteren Gefahren zu entziehen und ihn so unmittelbar nach dem Lande Galiläa zu verpflanzen, in welchem nach der Weissagung das Licht zuerst gesehen werden sollte. Mehr berichtet Matthäus nicht. Diesen wenigen Vorgängen entnimmt er durch deren Beleuchtung aus den prophetischen Schriften nur noch den Beweis, daß das Kind der Maria der verheißene Messias ist, und daß alle ihn treffende Erniedrigung nur ein Mittel zu seiner Erhöhung werden müsse. Das aber heißt nicht Jesus' früheren Lebensgang zeichnen oder gleich bedeutsam finden, wie das spätere Wirken.

Dieses thut nun auch der dritte Evangelist ganz und gar nicht. Man hat zwar in Luk. 2,40 u. 52 eine Geschichte der Erziehung Jesu im Kindheits- und Jünglingsalter finden wollen;[1]) es wird indes höchstens der Gesamtcharakter seiner Erziehung angedeutet. Der Evangelist aber, der mittelst solcher allgemeinen,

[1]) So Steinmeyer, Geschichte der Geburt des Herrn. Apologet. Beitr. Bd. IV S. 158 f., unter Verweisung auf Chemnitz, Harmonia evang. I pag. 138.

wenn auch charakteristischen Angaben die Verbindung voneinander durch Jahrzehnte getrennter Vorgänge herstellt, hegt offenbar kein biographisches Interesse und strebt nicht nach Vollständigkeit in seiner Berichterstattung. Vielmehr beweist Lukas dadurch, daß er, wiewohl er allem nachgegangen war (1, 3), dennoch nur etliches aus der Zeit des Lebensanfangs Jesu und dann eine vereinzelte Begebenheit aus dem zwölften Lebensjahre mitteilt, daß auch er keinen Wert auf die äußere Lebensentwickelung Jesu legt. Wenn nun in den nur auszugsweise uns überlieferten Missionsreden der Apostel wie in ihren nur durch pastorale Rücksichten hervorgerufenen Gelegenheitsschriften, ihren Briefen, diese Zeit vor dem messianischen Auftreten Christi kaum gestreift wird, so steht das nur in vollem Einklang mit jenem Verfahren der Evangelisten. Darum kann aus solchem Verhalten der Apostel kein Verdächtigungsgrund der geschichtlichen Zuverlässigkeit jener wenigen Mitteilungen entnommen werden.[1] Nur das erhellt deutlich, daß, wer es als ein Erfordernis für die wahre Erkenntnis Jesu ansieht, eine dem späteren Auftreten entsprechende Entwickelung Jesu in der früheren Zeit ausfindig zu machen, für die Auffassung des Wortes Gottes von Christus' Leben und Bedeutung des rechten geistigen Organs entbehrt. Denn dabei handelt es sich nicht um eine verschiedene Beurteilung des Gewichts des Werdens Jesu oder des Bildungsganges, sondern um die Glaubensstellung. Wem die Beurteilungsweise der heiligen Schrift nicht nur Muster für die homiletische und die liturgische Sprache der Kirche, sondern auch für die wissenschaftliche und quellenmäßige Reproduktion des Bildes Jesu ist, der wird auch auf das, was die Schrift nicht erwähnt, für das Verständnis Christi keinen Wert legen können. — Gewährt nun aber auch das Vorleben Jesu keine Mittel, seine spätere Bedeutung geschichtlich zu konstruieren, so gilt es doch, nicht allein die innere Übereinstimmung des aus Jesus' Kindheit Berichteten mit seinem späteren Bewußtsein darzuthun, sondern auch zu versuchen, jenes frühere Stillleben selber als eine notwendige Lebensphase für den verstehen zu lernen, der Jesus zu werden berufen war.[2] Darauf muß sich deshalb unsere Aufmerksamkeit zunächst lenken. Erst dadurch, daß auch dieses Leben in der Stille während der dreißig Jahre bis zur Taufe durch seinen Einklang mit Jesus' Selbstbewußtsein bedeutungsvoll wird, vermag die Eigenart der einzelnen aus diesem Vorleben uns berichteten, ungewöhnlichen Vorgänge und deren Hervorhebung in der schriftlich fixierten Offenbarung in das Licht eines genetischen Verständnisses zu treten.

2. Ein Menschenleben gerade so, wie es durch die Entwickelung des Menschengeschlechts einer- und durch die göttliche Führung Israels andererseits bedingt war, führen zu sollen, dessen zeigte sich Jesus bei seiner Taufe vollkommen bewußt und dazu auch willig. Daß er aber auch damals daran festhielt, als sogar der vom Volke als Prophet anerkannte Prediger der Wüste für ihn eine Abweichung von dem, was er selbst von allen forderte, zulässig

---

[1] Gegen Beyschlag, Leben Jesu [2]I. S. 147.
[2] Vgl. H. Schmidt a. a. O. S. 450 f.

erachtete (Matth. 3, 14) — das ist das sicherste Kennzeichen dafür, daß Jesus bis dahin ganz als ein solcher gelebt hatte, der vom Weibe geboren und unter das Gesetz gethan war (Gal. 4, 4). Also nicht einmal seine bekannte Abstammung hatte auf dieses Vorleben den Einfluß geübt, ihm irgend welchen Vorzug zuzuwenden. Dem entspricht es nur, wenn er gleich seinem Vater als ein Arbeiter in Holz (Mk. 6, 3; Matth. 13, 55) und Erz[1]) lebte, auch von seinen Eltern und Bekannten (Luk. 2, 48; Mk. 6, 3) ganz schlicht angeredet wurde. Seine wiederholte Bezeichnung als Sohn der Maria zeigt dazu, daß die Leute schon lange gewohnt waren, diese beiden allein zusammen zu sehen, Joseph also, der im zwölften Lebensjahre Jesu noch gelebt hatte (Mk. 6, 3; Luk. 2, 41. 48) damals, vielleicht bereits vor mehr denn einem Jahrzehnt, gestorben und Jesus im Hause der Mutter mutmaßlich mehr und mehr an dessen Stelle getreten war, während die anderen Brüder sich selbständig gemacht hatten.

Bestimmt stellt das N. T. (Matth. 1, 25; Luk. 2, 7. 23) Jesus als den erstgebornen Sohn Marias hin. Jene populäre Bezeichnung als Sohn der Maria würde sich um so völliger erklären, falls die sonst noch angeführten Geschwister Jesu nur Stiefkinder der Maria aus einer früheren Ehe Josephs gewesen wären. Indes wird diese Annahme durchs N. T. zwar nicht zurückgewiesen, noch weniger aber ausdrücklich gefordert, wenn auch dadurch der spätere Unglaube der Brüder (Joh. 7, 5) um so begreiflicher würde. In der alten Kirche hat allein deren asketische Richtung dieser Anschauung den Vorzug zuerkennen lassen.[2]) Nach Matth. 1, 26 und Luk. 2, 7 hat Joseph auf den Vollzug seiner Ehe mit der Maria nur bis zur Geburt des ihr verheißenen Sohnes verzichtet, so daß diese Angaben nicht hindern, die als Geschwister Jesu aufgeführten Brüder und Schwestern (Matth. 13, 56; Mk. 3, 2; 6, 3 u. ö. Luk. 8, 19. 20) für rechte, nachgeborne Kinder Marias zu halten. Neben ihnen werden indes noch Vettern Jesu, Söhne eines Alphäus oder Klopas und einer anderen Maria (Matth. 27, 56; Joh. 19, 25) erwähnt und diese führen dieselben Namen wie Josephs Söhne. Bei der ersten der beiden oben angedeuteten Ansichten betreffs der Geschwister Jesu würde es sich nun am leichtesten erklären, daß jene in Israel häufig vorkommenden Vornamen bei Kindern zweier gleichnamigen Schwestern angetroffen werden. Eine Familientradition, infolge deren die Söhne mit diesen Namen genannt werden mußten, anzunehmen ist Willkür.[3])

Der Nazarethaner Frage: Ist das nicht der Zimmermann, der Sohn der Maria? — und ihr Benehmen bei seiner ersten Predigt vor ihnen, nachdem er bereits an vielen andern Orten Wunder gethan hatte (Luk. 4, 16 ff.), ist ein schlagendes Zeugnis dafür, daß Jesus' Leben und Wandel während der vielen früheren Jahre seines Lebens unter ihnen sich in keiner Weise von dem Leben kleiner Leute unterschieden hatte. Er war ganz ein Mann aus dem Volke. Da viele Rabbiner neben ihrer Gelehrsamkeit noch ein Gewerbe

[1]) Das ist nämlich die eigentliche Bedeutung des griech. τέκτων (faber).
[2]) Vgl. Luthardt, Gesch. d. christl. Ethik I. S. 136.
[3]) Hase, Gesch. Jesu S. 217.

betrieben,[1]) so schlösse seine Beschäftigung mit einem Handwerk eine Beteiligung an der Schriftgelehrsamkeit in jener Zeit an sich nicht aus.[2]) Nach jener Äußerung der Nazarethaner war diesen indes von einer Zugehörigkeit Jesu zu den Schriftgelehrten ebensowenig bekannt, als diese je den Anspruch erhoben, in ihm ihren Zögling zu sehen. Jesus erscheint demnach in allem, was über die Kenntnis jedes Israeliten in religiöser Hinsicht bei ihm hinausgeht, menschlich gesprochen als Autodidakt (Joh. 7, 15. 52). — Auf eine in sich so selbständige Natur, als welche Jesus sich durch seine Unabhängigkeit grade in diesem wesentlichsten Stück seines Wirkens unbedingt darstellt, wirkt aber die familiäre und menschliche wie die lokale und natürliche Umgebung erst recht nur in völlig unberechenbarer Weise ein. Diese Seite seines Stilllebens würde sich deshalb auch in dem Falle nicht darstellen lassen, wenn jene uns nicht unbekannt und von den heutigen Verhältnissen jener Gegend auf die um zwei Jahrtausende zurückliegende Zeit auch nur annähernd zutreffende Schlüsse zu ziehen wären. Aus den uns im N. T. vorliegenden Andeutungen ergibt sich mit voller Strenge, daß Jesus die allgemeine schöpfungsmäßige Aufgabe des Menschen, die Welt zu bauen und sich dienstbar zu machen nach dem Maße der ihm in der Welt gewordenen Stellung völlig zu erfüllen bestrebt gewesen ist. Er wuchs, wie die Schrift sagt, an Weisheit und Alter und das geschah bei ihm nicht nur so, weil es im Laufe der Natur lag, sondern weil er vom Erwachen seines Bewußtseins an solches als ihm gebührend erkannte und auch als seine sittliche Aufgabe ansah. Eben deshalb konnte auch das Zunehmen an Gnade wie bei den Menschen so auch bei Gott ihm nicht fehlen. Das wird sich an dem Gelingen dessen, was er seinen Verhältnissen gemäß vornahm, gezeigt haben (Luk. 2, 52).

Diese ganz konkrete Gestalt seines Lebens schließt auch ein, daß er, was Volkstum und Landsmannschaft betrifft, ganz ein Galiläer seiner Zeit gewesen und sich eben nur durch den sittlichen Adel seiner Persönlichkeit von seinen Volksgenossen unterschied. Es ist dies ein in zweierlei Hinsicht betonenswerter Punkt.

Seine ihm später zum Vorwurf gemachte Herkunft aus Galiläa (Joh. 7, 52) und dazu aus dem verachteten Nazareth (Joh. 1, 47) machte Jesus nicht nur völlig zu einem Mann aus dem Volke, der wirklich allen ein Bruder werden und darum ohne weiteres die Elenden und Mühseligen zu sich rufen konnte, sondern es ward dadurch seine davidische Abkunft in solchem Grade verhüllt und unbemerkbar gemacht, daß weder in den Augen der Römer noch der Herodäer sein Auftreten etwas von Prätendententum an sich zu tragen schien. Ein derartiger Schein, selbst nur in den Augen des Volkes, würde Jesus' ganzer Erscheinung und seinem Werke einen für dieses nur hinderlichen Beigeschmack verliehen haben. Eine Zuneigung des Volks um seiner Abstammung von David willen ward aber durch sein galiläisches Vaterland (Matth. 13, 54; Joh. 4, 44) von vorneherein abgeschnitten.

---

[1]) AG. 18, 3; 1. Thess. 2, 9.
[2]) Vgl. Schürer, Gesch. d. jüdischen Volkes II[2] § 20 S. 248–314, und kürzer in Riehms Bibl. Hand-Wörterbuch II. S. 1432 ff. und Pirke Aboth. 2, 2.

Indes muß ein solches Aufwachsen in Galiläa als nicht minder providentiell für die Entwickelung seiner menschlichen Individualität erachtet werden. Denn auch der Jude des augusteischen Zeitalters war nicht überall ganz derselbe, selbst wenn von der jüdischen Diaspora mit ihren mannichfachen Nüancen ganz abgesehen wird. Den Bevölkerungen in den beiden Landschaften Judäa und Galiläa eignete ein sehr wohl unterscheidbarer Charakter. Der Judäer hing, nachdem sein Volk in wachsender Verhärtung den Schatten des A. Bs., das äußere Gesetzesleben, zu seinem Götzen gemacht hatte, wie es bei dem Menschen gewöhnlich ist, an dem selbsterwählten Schema der Frömmigkeit mit starrem Eigenwillen. Sein Sinnen und Denken ging völlig in dem äußeren Dienst am jüdischen Heiligtum, dem Tempel zu Jerusalem, auf.[1]) Die Galiläer hingegen eiferten zwar auch für ihre väterlichen Satzungen und waren stets bereit, für den fleischlich aufgefaßten Vorzug ihres Volkes mit der ganzen Glut ihres Naturells in den Kampf zu gehen, aber sie waren doch nicht solche Gesetzesknechte wie die Judäer. Das war die geschichtlich-natürliche Grundlage für eine Stellung zum Gesetz, welche in der von diesem geforderten Gottesfurcht die rechte Weisheit sah, dennoch aber die Schranke seines Buchstabens zu durchbrechen gewillt war. In dieser geringeren Buchstabenknechtschaft der Galiläer lag auch der Grund dafür, daß unter ihnen die Zahl derer größer war, welche auf die Erlösung warteten. Der geistliche Standpunkt eines Schülers der judäischen Schriftgelehrten hätte nicht die Grundlage für eine innerlich so freie Stellung zum Gesetz bei völligem Festhalten an seinem Gehalt ergeben können.

Nach dem bisher Gefundenen stellt sich Jesus von Nazareth als ein völliges Glied des Menschengeschlechts in dessen bis zu jener Zeit erlangten Entwickelung und mit den Eigentümlichkeiten dar, welche sich unter demselben inzwischen ausgebildet hatten. In dieser echt volkstümlichen Gestalt seines Lebens tritt uns nun einerseits dessen gottgewollte Anlage von vorneherein entgegen. Für ihn selber aber ist es nicht weniger bezeichnend, daß er sich während der ersten dreißig Jahre seines Erdenwandels an den ihm durch seine Geburt gesetzten Verhältnissen genügen ließ. Denn die später plötzlich mit aller Bestimmtheit und Festigkeit übernommene Lebensaufgabe macht es unzweifelhaft, daß es ihm schon lange zuvor zur Gewißheit geworden war, welcher Beruf ihm von Gott für dieses Leben geworden sei. Seine ruhige Sicherheit bei seinem späteren Wirken bekundet unverkennbar seine völlige Klarheit über denselben und über dessen Durchführbarkeit. Darum darf auch jenes lange Ausharren in der durch die äußeren Verhältnisse, in welche seine Geburt ihn gestellt hatte, bedingten Lebenslage nur für ein überlegtes gehalten werden. Anders zu urteilen und ihn selbst noch, als der Täufer auftrat, für einen solchen zu halten, der mitten in der Spannung, welche damals alle in Israel ergriffen hatte, sich selbst als den nicht erkannte noch wußte, der helfen konnte,[2]) ist gar kein

[1]) Vgl. Hausrath, Neutest. Zeitgesch. I. S. 44 f.
[2]) So Beyschlag, Leben Jesu II. S 110.

Grund. Wer später den im A. T. geoffenbarten Willen Gottes zu vollziehen so bereit ist und allein die Werke dessen thun will, der ihn gesandt hat (Joh. 9, 4; 5, 36), auch sogar den Zeitpunkt abwartet, zu welchem er mit diesem oder jenem nach Gottes Willen beginnen soll (Joh. 2, 4; 13, 31; Matth. 26, 45; Mk. 14, 41), der kann auch nur mit Bedacht so viele Jahre vor seinem Auftreten in der Stille verharrt haben. Seine Zurückhaltung in dieser Zeit ist das heilige Widerspiel der Ungeduld, welche selbst eine Maria ergriff, sobald sie vermuten durfte, er werde nun als Messias seinem Volke zu helfen bereit sein (Joh. 2, 3), und einst den Mittler des A. B. verleitete, im Gefühl der in ihm wohnenden Kraft und seiner Begabung sich vierzig Jahre zu früh zum Sachwalter seines Volks aufzuwerfen (2. Mos. 2, 11–14). Jesus' eignes ruhiges Ausharren in der ihm durch seine menschliche Herkunft vorgezeichneten Lage war sicher auch allein das geeignete Mittel, in Maria und in anderen aufsprießende falsche Erwartungen von ihm noch später niederzuhalten. Er selber aber lernte grade in jener Stille und durch sie in immer männlicherer Weise den Gehorsam gegen seinen himmlischen Vater zu üben, welcher seinem Leben den höchsten sittlichen Wert verleiht. Das Ausharren in Geduld in einer unbefriedigenden Lage fällt dem Adamskinde noch viel schwerer als das momentane Tragen schwerer Leiden (Hebr. 10, 7; Phil. 2, 8).

Es liegt bei Jesus nun aber dem Geschichtsforscher keineswegs, wie es vielleicht scheinen könnte, die Aufgabe vor, den Punkt in seinem Leben aufzusuchen, an welchem das frühere kindliche noch nicht selbstbewußte Einhergehen in den vorgefundenen Verhältnissen in das mehr und mehr sich selbst klar werdende Wollen, die durch die Verhältnisse bezeichnete Bahn einzuhalten, überging. Denn schon allein die Analogie der nicht grade häufigen animae candidae, welche aus der kindlichen Unschuld durch einen für andere unbemerkbaren Übergang zur festen inneren Entscheidung für das Heil in Christus gelangen, beweist, daß selbst menschlicherseits zur Annahme eines auffälligen Wendepunkts in Jesus' innerem Leben keine Notwendigkeit vorliegt. Das sehr spärliche geschichtliche Material aus jener Zeit erlaubt überdem nicht, bei Jesus eine solche Untersuchung anzustellen. Außer jenem später zu erörternden Vorgang mit dem Zwölfjährigen im Tempel zu Jerusalem spricht auch noch anderes für die Annahme, daß in Jesus die eigene Selbstbestimmung zu dem Ausharren in jenen angeborenen Verhältnissen mit dem Erstarken seines menschlichen Selbstbewußtseins stets gleichen Schritt gehalten hat. Wie er es später den Seinen zur Pflicht machte, nicht für die Zukunft zu sorgen sondern sich an der durch die Plage jedes Tages gestellten Aufgabe genügen zu lassen (Matth. 6, 33. 34), so wird er selbst es stets als seine sittliche Pflicht empfunden haben, grade das, was das Leben mit sich brachte, unweigerlich und willig zu treiben.

Diese sittliche, innere Übung des völligen und willigen Gehorsams wird auch die einzige und allein notwendige[1]) stille Vorbereitung auf seine nach-

[1]) Gegen Beyschlag in Riehms Hand-Wbch. des bibl. Altertums I. S. 711.

malige Wirksamkeit in Israel während jener Zeit gewesen sein. Denn sie schloß die volle und richtige geistige Verarbeitung aller aus seiner Umgebung Jesus zuströmenden Einflüsse für ihn ein. Gerade sein selbstthätiges Eingehen auf seine äußere Lage brachte es mit sich, daß er alle Verhältnisse, in welche er sich gestellt fand, sittlich beherrschte und seinem Seelenleben dienstbar machte.

Freilich läßt sich das nicht annehmen, solange man irgendwie an monistischen Voraussetzungen betreffs des menschlichen Seelenlebens festhält, und nicht die Ichheit des Menschen, oder, wie man mit einem etymologisch irreführenden Begriff sagt, das Bewußtsein desselben als eine selbständige und zwar primäre Funktion der Seele ansieht.[1]) Gerade auf ihr beruht es, daß in jeder Persönlichkeit trotz aller durch die Fortpflanzung gegebenen Geistesbestimmtheiten eine neue geistige Potenz in die Welt eintritt. Wenn das von allen Menschen überhaupt gilt, so wird das bei den hervorragenden Persönlichkeiten in eben dem Maße um so deutlicher hervortreten, als sie sich über ihre Umgebung geistig erheben. Darum ist auch bei Jesus nur ein völlig positives Verhältnis seines Seelenlebens zu allem, was ihn umgab und ihm im Leben vorkam, anzunehmen.

Demgemäß zeigt es sich auch in seinen späteren Reden, daß Jesus für alles um ihn her in der leblosen wie in der lebendigen Natur, für die äußeren und inneren Verhältnisse seines Volkes in überraschendster Weise ein offenes Auge gehabt, alles für ihn und für seine bereits damals von ihm erfaßte spätere Lebensaufgabe Verwendbare innerlich verarbeitet und für den Gebrauch im rechtzeitigen Momente aufbewahrt hat. Spiegelt sich in seinem geistigen Besitz dabei vorzugsweise gerade die galiläische Scenerie, so beweist diese Beschränkung nur die Wahrheit seiner menschlichen Natur. Zugleich bekundet sich die Kernhaftigkeit seines Wesens darin, daß er das der Eigenart seines Selbst und seiner Lebensaufgabe Entsprechende besonders beachtet und sich aneignet.

Gerade aus dieser sittlichen Energie, mit der er das, was er als seinen Beruf fürs Leben erkannt hat, ganz sein wollte, erklärt sich auch sein Bleiben im Hause der Mutter und seine Ehelosigkeit vollständig. Die Gewohnheit der Israeliten, schon im 18. Lebensjahre zu heiraten,[2]) hatte ihm freilich bereits lange vor seinem öffentlichen Hervortreten die Möglichkeit aufgethan, auch in diesem Stücke der Schöpfungsordnung unterthan zu werden (1. Mos. 2,18). Die Abweichung von ihr läßt sich nicht aus solchen Nebenumständen erklären, wie daß ihm bei seiner hohen Anschauung von der Ehe kein Herz begegnete, das solchem Bunde gewachsen war.[3]) Es genügt auch für jene Zeit vor seinem Kommen zum Jordan nicht, auf Jesus' Absicht hinzuweisen, ein Eunuch fürs Himmelreich sein zu wollen (Matth. 19,12).[4]) Jene Konzentrierung auf das, was er

---

[1]) Vgl. Delitzsch, Bibl. Psychologie, 1. A. S. 114. Rothe, Ethik, 2. A. I. § 83. 84. Teichmüller, Religionsphilosophie S. 73 ff. Wörner, Bibl. Anthropologie S. 65 ff.

[2]) Pirke Aboth. 5, 21; vgl. Riehm a. a. O. I. S. 337.

[3]) Hase, Gesch. Jesu S. 387 ff.

[4]) So Beyschlag, Leben Jesu II. S. 95.

als seinen Lebensberuf erkannte, erklärt aber seine Zurückhaltung in diesem Punkte vollkommen. Gerade er, der sich immer aufs neue bewußt ward, alle Gerechtigkeit zu erfüllen und sittlich vollkommen zu sein, konnte nie das Bedürfnis empfinden, eine Ergänzung seiner eignen Persönlichkeit durch eine Gehilfin zu suchen, die um ihn sei. Darum war solche Enthaltung bei ihm das allein Richtige. Zu dieser persönlichen Veranlassung gesellte sich indes noch eine andere, die in der ihm von Gott gestellten Lebensaufgabe enthalten war. Sein ganzes Leben war ein Dienen unter Verleugnung seiner selbst (Matth. 20, 28; Luk. 14, 26). Vor dem Antritt seiner öffentlichen Wirksamkeit und dem Zeitpunkte, an dem er Mutter, Bruder und Schwester nicht mehr kennen durfte, konnte diese Seite seiner Lebensaufgabe nur im Kreise der Seinen und durch die selbstverleugnungsvolle Übernahme der Sorge für seine Mutter und die Geschwister gelöst und geübt werden. Gänzlich hat er dieser sich auch später während seiner öffentlichen Thätigkeit nicht entschlagen. Wenigstens sorgte er noch am Kreuze (Joh. 19, 26. 27) für Maria, indem er ihr einen Ersatz besorgt für das, was er in eigentümlicher Weise ihr wohl gewesen war.

3. Gerade sein Heraustreten aus diesem Leben in der Stille und der Beschränkung auf das Walten in dem Kreise Nazareths auf Anlaß der Täuferpredigt und das dabei bekundete klare und sichere Bewußtsein von einer Stellung im Reiche Gottes, welche die des von allem Volk anerkannten Propheten noch überragte, führt nun aber mit Notwendigkeit darauf, daß es in jenem Stillleben Jesu auch noch andere als die bisher beachteten Momente gegeben hat. Selbst wenn man annehmen wollte, daß des Täufers Angabe: nur der Vorläufer des zu sein, der da kommen sollte, von Einfluß auf Jesus' Selbstschätzung gewesen wäre, würde doch auch diese Wirkung der Täuferpredigt auf Jesus sich erst aus in diesen bereits vorhandenen Bewußtseinsmomenten erklären. Aber es ist nicht nachweisbar und auch nicht einmal wahrscheinlich (vgl. Kap. V), daß die Predigt des Täufers vor Jesus' Kommen zu ihm, und also vor der Zeit des Aufenthaltes Jesu in der Wüste, über die Ankündigung der Nähe des Reiches Gottes zur Begründung des ihm aufgetragenen Bußrufs hinausgegangen ist. Erst nach dem vom Himmel her über Jesus ergangenen Zeugnis lag Johannes die dann auch nicht versäumte Pflicht ob, auf die Person des nun ihm Geoffenbarten hinzuweisen. Um so mehr liegt aber in jener Selbstgewißheit Jesu der Beweis, daß bereits während jenes Stilllebens ihm Erkenntnisse geworden sind, aus welchen jener bei der Taufe mit solcher Selbstgewißheit bekundete Lebensberuf sich ihm ebenso sicher ergeben hatte, wie seine Pflicht, äußerlich auch ferner in den Wegen eines Israeliten einfach einherzugehen. Auf solche Erkenntnis konnten und mußten vor allem seine davidische Abstammung und die tiefe Schriftkenntnis, welche er sich zu eigen zu machen gewußt hatte, gemeinsam hinwirken.

Daran, daß es ein wesentliches Moment in Jesus' Selbstbewußtsein gewesen ist, sich als einen Sohn Davids zu wissen, kann kein Zweifel sein. Wer das nicht, oder so gut wie nicht[1]) beachtet, kann Jesus' Selbstbewußtsein nimmer

[1]) Leider geht auch Grau (das Selbstbewußtsein Jesu) auf diesen Punkt nicht ein.

richtig erfassen. Denn selbst, wenn Jesus allein durch Marias Verheiratung mit dem Davididen Joseph in das alte Königshaus eingepflanzt wäre,[1]) würde auch dieses Verhältnis für sein Bewußtsein von Bedeutung gewesen sein. Er würde andernfalls sich bewußterweise mit dem A. T. in Widerspruch haben setzen müssen. Aber er war seiner Herkunft nach in Wahrheit ein Davidide. Das wird zwar nicht dadurch bewiesen, daß einige seiner Verehrer aus dem Volke ihn als Sohn Davids je und je anriefen (Matth. 9,27; 15,22; 20,30.31; 21,9.15 pp.) und daß die Schriftgelehrten seinen Anspruch, der Messias zu sein, nicht einfach durch den Nachweis seiner nichtdavidischen Herkunft zu nichte zu machen versuchten. Denn nach dieser aller Meinung war er, wie Lukas mit Bestimmtheit hervorhebt, ein Sohn Josephs (Luk. 3,23). Nur wer ihn gegen des Evangelisten Wort für einen solchen hält, der kann sich darauf berufen.[2])

Jesus' Messiasbegriff hätte aber ein dem israelitischen ganz fremder sein müssen, falls er selbst kein eigentlicher Sproß des davidischen Hauses gewesen wäre und sich dennoch für den Messias erklärt hätte. Zum mindesten hätte er, der alle Gerechtigkeit erfüllen wollte, dann die Anrede als Sohn Davids sich nimmer gefallen lassen dürfen. Oder Jesus müßte eine andere und nicht die jüdische Art zu denken gehabt haben, hätte er die Gleichzeitigkeit seiner Geburt mit der Hineinheiratung seiner Mutter in das davidische Haus als genugsamen Grund erachtet, um sich für einen Sohn Davids anzusehen und auszugeben. Ebenso würde der Pharisäerschüler Paulus, welcher als Apostel darauf gar keinen Wert legte, Christum nach dem Fleisch zu kennen (2. Kor. 5,16), sicherlich nie Jesus in streng alttestamentlich gefärbter Redeweise als aus Davids Samen nach dem Fleisch hervorgegangen bezeichnet haben (Röm. 1,3), wenn ihm diese Herkunft nicht trotzdem, daß es ihm nur wichtig ist, daß Jesus als vom Weibe Geborener gesandt war (Gal. 4,4), außer allem Zweifel stand. Ebenso wird in der Offenbarung Jesus nicht nur als die Jes. 11,1.10 geweissagte Wurzel Davids (5,5; 22,16), sondern auch ausdrücklich als der Löwe aus dem Stamme Juda bezeichnet. Das bliebe doch unvereinbar damit, daß der Apokalyptiker etwas von einer aaronitischen Herkunft Marias gewußt haben sollte, wie man sie aus der Bezeichnung Elisabeths als einer Verwandten der Maria (Luk. 1,36) hat erschließen wollen.[3]) Ein solcher Familienzusammenhang ist trotz der ausdrücklichen Angabe, daß Elisabeth gleich ihrem Manne aus aaronitischem Geschlechte gewesen (Luk. 1,5), noch immer leicht möglich. Denn Elisabeth konnte ebenso leicht eine Mutter aus dem Stamme Juda, wie Maria eine solche aus dem Stamme Levi gehabt haben und jede dennoch als Tochter des Stammes ihres Vaters angesehen werden. Für Maria's eigene Herkunft aus dem Hause Davids spricht aber aufs unzweideutigste, daß der Engel der noch unverheirateten Maria bei der Ankündigung der Geburt Jesu für diesen den Thron seines Vaters Davids zusagt (Luk. 1,32). Um Josephs

[1]) So Hofmann, die h. Schr. N. Ts. X. S. 61 f.
[2]) So Beyschlag, Leben Jesu I. S. 139. 148; II. S. 47.
[3]) So Hofmann, Schriftbeweis II.1. S. 112.

willen konnte das in dem Augenblick nicht gesagt, auch nicht einmal für denselben dem Engel in den Mund gelegt werden. Jesus konnte sich demnach um seiner Mutter willen als einen Sproß des davidischen Königshauses und Erben der großen Verheißungen desselben ansehen.

An diesem Ergebnis könnten die beiden Stammbäume selbst in dem Falle nichts ändern, wenn beide, wie es bei Lukas ausdrücklich gesagt ist, von solchen festgestellt wären, welche Jesus für einen Sohn Davids hielten. In diesem Falle würde deren Abweichung von einander aber beide als künstlich erdacht und darum als ohne geschichtlichen Wert erscheinen lassen. Josephs Zugehörigkeit zum davidischen Hause würde indes damit doch nicht zweifelhaft. Dieselbe ist eben durch die allgemeine Anerkennung der Davidssohnschaft Jesu seitens des mit diesen Geschlechtsverhältnissen es haarscharf nehmenden Volkes Israel ohne weiteres gesichert.

Dagegen aber, daß beide nur eine Phantasieschöpfung [1]), ein judenchristlicher Versuch seien, um Jesus als den durch die Propheten verheißenen Messias geschichtlich zu erweisen [2]), spricht alles. Denn bei der, wie eben gezeigt, offenbaren Unanfechtbarkeit der davidischen Abstammung bedurfte es einer späteren Erfindung von Ahnentafeln gar nicht. Der Erweisung Jesu als des verheißenen Messias waren, wie gerade das 1. Evangelium darthut, ganz andere Belege von Anfang an zur Hand, als eine künstlich zurechtgelegte Ahnentafel. Im übrigen konnte eine solche in dem Falle, daß sie vom A. T. abwich oder über dasselbe hinausging, wie es bei den in unsern Evangelien vorliegenden der Fall ist, unter gebornen Juden nur Ansehen und Gewicht erlangen, wenn sie sich an den amtlichen Geschlechtstafeln [3]) zu erproben vermochten. Eine späte Erfindung derselben etwa erst im ersten Viertel des zweiten christlichen Jahrhunderts hatte aber, weil zu der Zeit die Vaterschaft Josephs nur noch bei den Ebioniten Anklang fand, gar keinen Sinn mehr.[4]) Da nun aber ihre ziemlich frühe Aufstellung nur erklärbar ist, falls dieselbe durch anerkannte jüdische Geschlechtstafeln wohlbegründet war, so lassen sich die Abweichungen der beiden Ahnentafeln auch nicht durch den Umstand erläutern, daß der 3. Evangelist als der spätere die Aufstellungen des ersten nicht gekannt habe. Beide müssen gleichmäßig auf anerkannter Grundlage ruhen.

Lukas erklärt zwar aufs bestimmteste von vorneherein die Annahme des Volkes: Jesus sei ein Sohn Josephs, für irrig, teilt aber, wie man auch die folgende Reihe von Genetiven grammatisch zu erklären hat, unbedingt einen Stammbaum des Joseph mit. Sollte das: ein Sohn des Eli u. s. w. nämlich im Gegensatz zu der als Irrtum bezeichneten Angabe: Sohn des Joseph stehen, so dürfte vor ersterem Namen ein Zusatz wie: in der That, nach des

---

[1]) Strauß, L. J. f. V. S. 327.
[2]) Usener, Rel.-gesch. Unters. S. 125 f.
[3]) *δημόσιαι δέλτοι*, vgl. Joseph. Leb. c. 1; *ἀναγραφαί*, wider Apion 1, 6.
[4]) Das namentlich gegen Usener, nach dessen ebenso seltsamer, als ganz willkürlicher Geschichte des Evangelienstoffes eine so späte Aufstellung und Aufnahme von Ahnentafeln in die Evangelien ein volles Rätsel bleibt.

Evangelisten Schreibart und Sprachgebrauch (Luk. 23, 47; 24, 34) nicht fehlen. Die Mitteilung dieser Geschlechtstafel lieferte indes den immer nicht bedeutungslosen Nachweis, wie um jener Annahme der Vaterschaft Josephs willen die Davidssohnschaft Jesu in Israel außer allem Zweifel stehen konnte.[1])

Bei diesem Ergebnis der Betrachtung der Geschlechtstafel (Luk. 3, 23—38) führt die oben aufgestellte Beurteilung der zweifellosen Abweichungen mit innerer Notwendigkeit zu der Vermutung, daß im 1. Evangelium (1, 1—16) im Grunde ein Stammbaum der Maria mitgeteilt werde. Die Mitteilung von Stammbäumen für Frauen war aber ungewöhnlich. Ungewöhnliches zeigt nun aber gerade diese Genealogie auch sonst. Dieselbe ist nicht nur mittels sinniger Reflexion auf dreimal vierzehn Glieder, also auf sechs Siebente zurückgeführt, sondern dieselbe gedenkt auch in ganz ausnahmsweiser Art vier für die Fortpflanzung des davidischen Geschlechts bedeutungsvoller Frauen, welche nach pharisäischem Geschlechtsstolze als Heidinnen und schwere Sünderinnen in die Ahnenreihe des Messias gar nicht hineingehören dürften. Dem Aufsteller derselben, für den nach der Übereinstimmung ihres Grundgedankens mit dem Zwecke des ganzen Evangeliums nur Matthäus selber zu halten ist, war es also nicht sowohl um den urkundlichen Nachweis der Abstammung aus dem Geschlechte der Verheißung, wie dieses mit Abraham begonnen hatte, als um den Hinweis auf das in dieser Genealogie des Erbsegens mit ihrem wellenartigen menschlich unberechenbaren Auf- und Niedergang sich unmittelbar manifestierenden Walten der in Israel erfolgten göttlichen Thatoffenbarung zu thun. Wichtig ist dem Evangelisten, daß die Reihe der namhaftesten Träger des davidischen Geschlechts sich wie von selbst in drei Dekatesseraden gliedert und dadurch darthut, wie gerade mit Jesus ein neues Siebent, das Jobelsiebent, eintritt, in welchem nach der göttlichen Schöpfungsordnung nun jene Unruhe des irdischen Geschichtsverlaufs sich legen und zum sichern Frieden gedeihen wird. Nur bei einer solchen Absicht erklärt sich die Weglassung selbst mancher im A. T. genannten Glieder der Ahnenreihe und die Zusammenfassung ganzer gleichzeitiger Geschlechter, wie des Jechonjas und seiner Brüder in ein Glied. Bei dem Dunkel, welches über der nachbabylonischen Periode der Geschichte des davidischen Hauses liegt, spricht die Aufführung von uns unbedeutend erscheinenden Namen nicht wider eine solche Auffassung dieser Ahnentafel. Für dieselbe spricht hingegen der Beginn der letzten Dekatesserade mit so bedeutsamen Namen wie Serubabel und Sealthiel.[2]) Noch bedeutsamer und für die Auffassung der ganzen Ge-

---

[1]) Wenn Weiß (Leben Jesu I. S. 210) herausgezählt hat, daß auch diese Genealogie eine durch die Siebenzahl teilbare Gliederzahl enthält (11 × 7), so ist das ein ganz bedeutungsloser Umstand, wie er denn auch von Lukas selbst nicht bemerkt sein soll und im 3. Ev. selber durch kein weiteres Moment als beabsichtigt erwiesen wird.

[2]) Eine besondere Schwierigkeit liegt in jedem Falle in dem Vorkommen dieser beiden Namen in den beiden Genealogieen hinter andern Vätern und vor anderen Nachkommen. Gehoben wäre dieselbe, sobald man die gleichen Namen in beiden Listen auf verschiedene Personen beziehen könnte (Spanheim, Olshausen, Wieseler). Diese Annahme ist aber darum bedenklich, weil der Zahl der Geschlechtsglieder nach die bei Luk. so Benann-

schlechtstafel höchst bedeutsam ist aber deren Schluß. Eine dritte Dekatesserade kommt nämlich nur heraus, wenn man Jesus mitzählt. Wäre es nun aber dem Evangelisten nur für Jesus um diese Stelle in der Ahnenreihe zu thun, so würde er einfach Joseph als Vater aufführen, nicht aber ihn als Mann der Maria, und daneben diese allein als Erzeugerin Jesu bezeichnen. Die folgende Erzählung (Matth. 1, 18—25) hatte von selbst das richtige Verständnis nachgebracht. Zur Beseitigung eines Widerspruchs wider die zur Anerkennung gelangte jungfräuliche Geburt war der V. 16 gemachte Zusatz keineswegs erforderlich. Wohl aber mußte Matth. die Worte so setzen, wie er es thut, wenn er das wirkliche Sachverhältnis erkennbar zu machen wünschte, nämlich daß Joseph nur als Mann der Erbtochter Maria in diesen Zweig des davidischen Geschlechts hineingehörte[1]) und daß Jesus nicht erst durch ihn, sondern unmittelbar durch Maria der Siebente des sechsten Siebent dieses Geschlechtszweiges war. Aus diesem Verhältnis erklärt sich auch, infolge welcher Veranlassung der offenbar schon ältere Joseph die unverkennbar noch jugendliche Stammesgenossin ehelichte. Selbst Marias Mitnahme nach Bethlehem bei der Schätzung wird erst verständlich, wenn dieselbe als Erbtochter eines ehrwürdigen Geschlechtszweiges neben Joseph dort aufzutreten hatte. Jesus konnte sich darnach in völlig berechtigter Weise als Sohn Davids fühlen.

4. Dieses Bewußtsein, ein Sproß des mit so herrlichen Verheißungen versehenen altisraelitischen Königshauses zu sein, zusammen mit der vollen Erkenntnis der völlig herabgekommenen Lage der dermaligen Erben desselben mußte Jesus bei dem Wachsen seiner menschlichen Einsicht nur um so mehr zur eindringlichsten Beschäftigung mit der Schrift, wo und wie diese ihm zugänglich war, führen. Er wäre nie der, welcher er war und sein wollte, geworden, hätte er sich nicht eine umfassende Kenntnis der heiligen Schrift, dieser heiligen Urkunde von der Größe und von der Zukunft seines Geschlechts, verschafft. Den ungewöhnlichen Umfang derselben mußten selbst die Schriftgelehrten, wiewohl sie in Jesus keinen der Ihrigen erkennen konnten und wollten, dennoch selbst bewundernd anerkennen (Joh. 7, 15). Wo sich ihm Gelegenheit zur Beschäftigung mit der Schrift bot, ist nicht sicher festzustellen. Schwerlich ist der Besitz von Schriftrollen als Rest von der ehemaligen Herrlichkeit seines Hauses bei

---

ten ebenso wie die bei Matth. Gemeinten z. B. der babylonischen Gefangenschaft gelebt haben müssen. Dieser Schwierigkeit entgeht man, da die Annahme von Leviratsehen um jene Zeit allein nicht zur Ausgleichung genugsam ist, nur durch die gerade nach Luk. 3, 23 nicht unbegründete Vermutung, daß der Lukanischen Genealogie traditionelle Listen zu Grunde gelegt sind, welche von den zweifellos unvollständigen Angaben der BB. der Chronika mannichfach abwichen. Dieser Anschluß an die volkstümliche Überlieferung, selbst wenn man dieselbe für nicht zuverlässig erachtet, ist, da es sich nur um die Art handelt, wie eine Volksmeinung sich begründete, ganz unbedenklich.

[1]) Wie diese Auffassung durch das *ἐγέννησεν τ. Ἰωσ.* v. 16 unmöglich gemacht werden soll (Kübel, Exeg.-hom. Handb. z. Evg. d. Matth. 1889 S. 41), kann ich nicht einsehen, da in einem Stammbaum zunächst nur männliche Glieder aufgezählt wurden, also der angeheiratete Mann für die Erbtochter eintrat, und *ἐγέννησε* doch gerade in dieser Genealogie v. 12 in betreff des Sealthiel und Zorobabal ebenfalls nur in mittelbarer Weise verstanden werden kann (vgl. Keil, z. d. St.).

dem Zimmerer Nazareths noch anzunehmen. Aber die Synagogen selbst kleinerer Orte und der Diasporagemeinden waren damals nach einer schon lange eingebürgerten Sitte im Besitz von Rollen des Gesetzes und der Propheten (Luk. 4,17 u. AG. 15,21). Da nun selbst aus der Zahl der sogenannten Ketubim, welche am Sabbat nicht gelesen werden durften, dennoch fünf Megilloth an gewissen Tagen zur Vorlesung kamen[1]), darf selbst eine Rolle dieser als in den Synagogen vorhanden angenommen werden. Wenn nun auch der Unterricht der Knaben im Schulhause und der Sabbatsvortrag für tiefere Erkenntnis sich vornehmlich mit dem Gesetz beschäftigen mochten, so eröffneten dennoch die patriarchalischen Verhältnisse solcher kleineren Orte, wie Nazareth, und die überall sich einstellende Zuneigung der Lehrenden für sinnige und geweckte Schüler dem, der darnach trachtete, sicherlich öfter, als es die Gewohnheit sonst mit sich brachte, Gelegenheit in den heiligen Büchern zu lesen. Bei der Art des jüdischen Unterrichts, so viel als möglich vom heiligen Text den Schülern einzuprägen und die durch solche Sitte vieler aufeinanderfolgender Geschlechter sich ausbildende Gedächtnisübung stellt Jesus' sich bis aufs einzelnste erstreckende Schriftkunde auch als eine Folge davon dar, daß er aller israelitischen Ordnung sich aufs treulichste unterzog.

Bei der Schrift wiederholt sich nun aber die Wahrnehmung, welche zuvor über die Art gemacht wurde, in der Jesus von allem, was mit ihm in Berührung kam, Kenntnis nahm. Durch die Art seines Eingehens auf die Schrift war deren Inhalt in solcher Weise zum geistigen Besitz Jesu geworden, daß sein Schriftverständnis und sein Schriftgebrauch als ganz neu und eigenartig erscheinen. Jesus lebt völlig im A. T.; er beherrscht dessen ganzen Inhalt, so daß er dessen gesamte Geschichte wie jedes seiner einzelnen Dikta in einer alle Apostel weit übertreffenden Weise jederzeit passend verwendet, die alttestamentlichen Offenbarungsgedanken in einem noch nicht festgestellten und auch kaum feststellbaren Grade nach allen Richtungen hin aufnimmt, zum richtigen Ausdruck bringt und zur Vollendung führt. Nach Form und Inhalt sind die Schriftworte häufig derart mit seiner eigenen Lehre und Rede verschmolzen und geeint, daß es unmöglich wird, zu entscheiden, ob ihm, was er ausspricht, aus dem A. T. zugeflossen oder ob er aus seinem Eigenen redet. Gerade darin erweist er sich dem von ihm selber angegebenen Maßstab (Matth. 13,52) zufolge als der Hausherr im Reiche Gottes, der aus seinem Schatze Altes und Neues hervorbringt.

Jesus schreibt sich auch selbst ein solches Leben in der Schrift des A. Ts. als dem Worte seines Gottes zu. Denn, wenn er bei Gelegenheit der Versuchung die Schriftstelle (5. Mos. 8,3): „Der Mensch lebt nicht vom Brote allein, sondern von jedem Ausspruch Gottes" auf sich anwendet (Matth. 4,4), so gibt er uns damit selber davon Kunde, daß das A. T. ihm allezeit zur Seelenspeise gedient hat, von ihm also zur Erbauung seines inneren Menschen und nicht allein als Anknüpfungspunkt für seine Lehre verwendet ist, welche sich freilich, wie sich später zeigen wird, auch als nichts anderes

[1]) Tr. Schabbath XVI, 16, 1.

denn ein Aufschluß und Ausfluß seines eigenen Innenlebens darstellt. Eine solche eindringende Beschäftigung mit dem A. T. mußte Jesus während seines Stilllebens in Nazareth zur völligen Erkenntnis seiner selbst und seiner Lebensaufgabe führen, so daß er, als seine Stunde kam, eben mit jener schon in seinem ersten öffentlichen Worte (Matth. 3,15) bekundeten vollen Klarheit an das kurze Tagewerk seines öffentlichen Lebens (Joh. 9,4) gehen konnte.

Die Selbständigkeit seines Schriftverständnisses springt bei jeder Vergleichung desselben mit der Art, wie die rabbinische Schriftbenutzung bald den Buchstaben preßt, bald denselben willkürlich allegorisch ausdeutet, aufs sprechendste ins Auge. Jesus faßt die Worte des A. Ts. ihrem genauen Sinne nach auf und hebt, indem er von jenen ausgeht, kraft eigenen Einblicks den in dem besprochenen Vorgange oder dem angeführten Ausspruche sich darbietenden Gottesgedanken hervor, auf welchen es ihm weit mehr als auf die Geltendmachung des Buchstabens ankommt. Diese mit seiner Individualität zusammenhängende Eigenartigkeit seiner Schriftbehandlung vereitelt jeden Versuch eines andern, mit gleicher Sicherheit und Autorität die alttestamentliche Darlegung des Heilsratschlusses entziffern und darlegen zu wollen. Daran, daß seine Art, das innere geistige Verständnis des A. Ts. zu eröffnen, für jede christliche Hermeneutik vorbildlich und normativ bleiben muß, wird deshalb um so mehr, als er sich selber als der vollkommenste Offenbarungsträger und die Spitze aller Offenbarung erweist, festgehalten werden müssen.[1])

Da es nicht annehmbar, daß in Israel jemals das Verständnis der alten heiligen Sprache aufgehört hat, und da selbst bei den Synagogenvorträgen nur eine Erklärung des heiligen Textes in dem aramäischen Volksjargon des Surst gegeben worden ist, so wird auch Jesus das A. T. in der hebräischen Sprache gelesen und benutzt haben.[2]) Im Galiläa der Heiden wird aber kaum jemand ohne Kenntnis der den Orient damals beherrschenden Weltsprache, des Griechischen geblieben sein. Mit Pilatus wird Jesus zum mindesten in griechischer Sprache haben verhandeln müssen, und auch sonst wird sich zu deren Anwendung manche Gelegenheit geboten haben. Darum kann sogar die Möglichkeit, daß Jesus auch die Septuaginta zu lesen im stande gewesen ist, nicht ausgeschlossen werden. Nicht aber darf daraus, daß bei Matth. 4,4 die Anführung des alttestamentlichen Wortes genau mit der Übersetzung der LXX zusammentrifft, der Schluß gezogen werden, daß er dort und dann wohl auch anderwärts das A. T. nach den LXX oder nach einer überdem nicht nachweisbaren aramäischen Umarbeitung ihrer Arbeit angeführt und so gleichsam auf der landläufigen Vulgata seiner Zeit gefußt habe.[3]) Dafür kann nämlich

[1]) Gegen E. Haupt, Alttestl. Zitate S. 203 f.

[2]) Das ist um so sicherer, als nicht nur die Schule in der letzten Zeit Jerusalems eine große Rolle spielte (Nöldecke, die semitischen Sprachen S. 21), sondern auch speziell Paulus die allgemeine Bekanntschaft des Volkes mit der heiligen Sprache des Tempelkultus, den ἑβραῒς διάλεκτος voraussetzt, indem er jenes AG. 21,40; 22,2 in dieser anredet. Vgl. Frz. Delitzsch, The Hebrew New Testament of the British Bible Society. Lpzg. 1883.

[3]) Gegen Böhl, Forschungen nach einer Volksbibel z. Z. Jesu S. 188 ff.

der Unterschied unter den Anführungen aus dem A. T. in den Reden Jesu beim 1. Evangelisten und den diesem selbst angehörigen Zitaten nicht geltend gemacht werden. Denn Matthäus fußt bei seiner schriftstellerischen Arbeit auf der z. Z. der Abfassung des Evangeliums schon lange in dem griechischen Idiom fortgepflanzten und ausgeprägten Überlieferung über Jesus' Wirken.

5. Von welchem Gewicht nun aber auch die Einsicht in die durch die Schrift dem davidischen Hause eröffnete Zukunft behufs der Ausführung des seinem Volke gegebenen Berufs, das Volk Gottes zu sein, für Jesus' Selbstbewußtsein gewesen ist, so reicht doch weder sein Wissen davon, daß er der erbberechtigte Sproß des alten israelitischen Königshauses sei, noch die Kenntnis aller im A. T. vorhandenen christologischen Weissagungen dazu aus, zu erklären, warum nun gerade er vor allen andern äußerlich ebenso gestellten derzeitigen Sprossen des Hauses sich für den in der Weissagung Gemeinten zu halten berechtigt war. Die Unzulänglichkeit jener Voraussetzungen für Jesus' Selbstbeurteilung würde sich selbst in dem Falle niemand verhehlen können, wenn erst im Taufvorgange der Geburtsakt des messianischen Berufsbewußtseins Jesu gefunden werden müßte.[1]) Denn jenes Erlebnis setzt und zwar nur in um so höherem Grade, sobald man dasselbe völlig ins Innere Jesu verlegt, einen schon lange im Stillen vorbereiteten psychologischen Prozeß voraus. Aber nicht allein die Art, wie er dem Täufer bereits vor der Taufe begegnete, sondern der Gang zum Jordan selber — will man Jesus nicht durch das eigene Schuldgefühl zum Täufer getrieben sein lassen und ihn damit unter die Sünder zählen — thut dar, daß Jesus sich schon damals als den erkannt hatte, der zum Messias berufen war. Denn er konnte dem Rufe des Predigers der Bußtaufe und der Nähe des Reiches Gottes nur dann Folge leisten, wenn er in der Erweckung dieses Boten von der Heraufführung des Himmelreichs durch Gott den Glockenschlag der Weltenuhr hörte, der ihm den Anbruch der Stunde zur Lösung seiner Lebensaufgabe ansagte, und in dem Täufer den Engel, der ihm den Weg bereiten sollte, erkannte. Denn es gehört doch wohl zur Vollkommenheit des Messias, daß er selbst niemals gleich dem Täufer von einem andern das Heil erwartete und der Fülle der Zeiten nicht bloß gleich allen Frommen mit einem ahnungsvollen Vorgefühl[2]), sondern mit der vollen Klarheit, daß nun seine Stunde gekommen, entgegenging.

Wenn aber nicht noch anderes vorgelegen hätte, als bis jetzt aus dem Vorleben Jesu gemäß der allgemeinen geschichtlichen Situation anzuführen war, so bliebe unerklärt, auf welche Weise gerade dieser Davidide vor andern durch die Betrachtung der alten Weissagungen dazu geführt worden sei, sich für den Verheißenen zu halten. Dann schiene er doch sich selbst zum Messias seines Volkes gestempelt zu haben, wie die Napoleone zu Kaisern von Frankreich. Sein Verhalten könnte in dem Falle nicht einmal mit dem Luthers verglichen werden, welcher zu seinen einzelnen Handlungen durch seine Stellung und durch

---

[1]) So Beyschlag, Leb. Jesu I. S. 213; II. S. 109.
[2]) Ders. II. S. 106.



seine Gegner genötigt, erst bei dem Fortgang der Sache aus den immer weiter um sich greifenden Erfolgen erkannte, was Gott durch ihn wirken wollte, und handelte, bevor er selbst zu dem Bewußtsein gelangte, ein Reformator zu sein.

Darum hat man in verschiedener Weise in Jesus' Innerem die Bedingungen liegen lassen, welche ihn schon in dieser Zeit zu der Gewißheit geführt haben sollen, der Messias zu sein. Wenn man dieselben aber einerseits in dem Größenbewußtsein hat finden wollen, welches von Kindheit auf durch das Gebahren der Eltern in Jesus gepflanzt sei, und das sich darnach vermittelst seines Selbstgefühls immer steigerte[1]), so macht man Jesus nicht allein von seiner Umgebung in einer Weise abhängig, die zu seiner allseitig bewiesenen Selbständigkeit allen auf ihn eindringenden Einflüssen gegenüber durchaus nicht stimmt, sondern schiebt im Grunde auch nur die Erklärung um ein Glied zurück. Den Zimmermann von Nazareth und seine Frau nämlich mußten, da sie selbst Davididen waren, doch erst bestimmte Vorgänge dazu gebracht haben, gerade in diesem unter ihren Söhnen ein solches Größenbewußtsein zu pflanzen und in seiner, wie sein jahrzehntelanges Stillesein beweist, so ruhig abwägenden Seele ein derartiges Selbstgefühl nachhaltig zu wecken. Auf anderer Seite hat man Jesus in dem Leben, wie er es führte, in der steten Gewißheit der väterlichen Liebe seines Gottes, in der kindlichen Hingabe an ihn, die jede Trübung dieses Verhältnisses ausschloß, in der freudigen Erfüllung seines Willens, die ihm Lebensbedürfnis war und jeden Schritt und Tritt seiner Wege lenkte, jene Vollendung der wahren Religion, die Verwirklichung des Ideals, das seinem Volke vorgesteckt war, erkennen lassen wollen.[2]) Offenbar wird Jesus aber damit von vorneherein eine so spiritualistische Idee vom Reiche Gottes zugemutet, wie sie am wenigsten in jener Zeit bei einem Sohne Galiläas aus sich selbst erwartet werden kann. Überdem wird Jesus durch solche Annahme auch zu einem Schwärmer gleich den bessern unter den falschen Messiassen Israels gemacht, welcher zuletzt sein Ideal in sich selber verwirklicht findet, dessen Reflexion sich aber freilich durch sein tragisches Ende als falsch erweist.[3]) Endlich kommt noch hinzu, daß jede derartige Vorstellung von der Bildung des Messiasbewußtseins voraussetzt, daß solch einem Urteil: er selbst sei der berufene Messias, bei Jesus eine Zeit vorausgegangen sei, in welcher er sich in Schwermut über die Schmach seines Zeitalters verzehrte, und in der er sein eigenes Seelenleben noch nicht als das Wesen der neuen Zeit und darum sich selber auch noch nicht als den erkannte, der er sein müsse, um seinem Volke die messianische Zukunft heraufführen zu können. Sodann müßte aber, da die Erinnerung daran in der Überlieferung nicht völlig verwischt

[1]) So Hase, Gesch. Jesu S. 287.

[2]) So Weiß, Leb. Jesu ³I. S. 278 f.

[3]) Weiß kritisiert seine Darstellung selber genugsam, indem er S. 282 schreibt: „Für ein israelitisches Bewußtsein — (wie es doch auch Jesus selber hatte) — konnte es nur das sichere Merkmal eines Pseudomessias sein, wenn einer sich dazu entschließen wollte, der Messias zu werden." — Eine solche Reflexion, wie er sie kurz zuvor Jesus als Grundlage seines Hervortretens zuschreibt, gleicht doch dem Entschluß, der Messias zu werden, wie ein Ei dem andern.

sein könnte, die Thatsache jenes Übergangs zum messianischen Bewußtsein nachgewiesen werden können. In der Erkenntnis des zwölfjährigen Knaben, daß er in einer einzigartigen Weise Gott seinen Vater nennen könne, welche das einzige uns aus den 30 Jahren seines Vorlebens bekannte Faktum ist, darf jener Übergang aber nicht gefunden werden.[1]) Denn es widerspricht jeder menschlichen Analogie, daß bereits in solchem Alter eine derartige Reflexion eingetreten oder gar zur Klarheit gekommen sein soll. Will man aber die Unmöglichkeit, den Zeitpunkt und die Art jenes Übergangs von Schwermut und Ungewißheit zur freudigen Selbsterfassung seiner selbst als des verheißenen Messias bei der Lückenhaftigkeit unserer Quellen nicht hoch anschlagen, so bliebe es dennoch unerklärlich, daß jene Zeit des inneren Ringens mit der Messiashoffnung und Messiasidee in dem Seelenleben Jesu keine Spuren zurückgelassen haben sollte. Wo der eignen Selbstbeurteilung solche Kämpfe zu Grunde liegen, da wirken die früheren Zweifel stets in irgendeinem Maße noch lange nach. Bei Jesus müßte das um so mehr der Fall gewesen sein, als der plötzliche Übergang von dem früheren Stillleben zum öffentlichen Auftreten jene Erlangung der freudigen Gewißheit als nicht lange vor dem ersteren eingetreten erscheinen lassen würde, das öffentliche Wirken aber mit seinem vielseitigen Mißlingen, seinen Nachstellungen und Zurücksetzungen nur zu geeignet gewesen wäre, die früheren Bedenken wieder lebendig werden zu lassen. Statt dessen wird nach allen Berichten bei Jesus sogar in den dunkelsten Stunden neben dem Gefühl von der Schwere des übernommenen Berufs nur seine völlige, jede Trübung des messianischen Bewußtseins ausschließende Freudigkeit, sich offen als den zu bekennen, der er war, kund. Jesus weiß sich zu allen Zeiten als vom Vater gesandt, und preist die stets selig, welche sich nicht an ihm ärgern. Eine solche durch nichts, was der irdischen Sphäre angehört, beirrte Selbstgewißheit bliebe unerklärlich, falls dieselbe sich nicht auf einer objektiven, in ihrer Beweiskraft durch keinen Wechsel der Umstände geschwächten thatsächlichen Grundlage erhoben hat. Letztere muß dabei im Leben Jesu so weit zurückliegen, daß sie mit dem beginnenden Klarwerden seines Bewußtseins auch sofort für Jesus' Erkenntnis vorgelegen hat und zugleich mit allen sonst vorliegenden Verhältnissen seines Daseins ein Moment seines Selbst- und Berufsbewußtseins geworden war.

In dieser sich auf psychologischem Wege von selbst ergebenden Notwendigkeit einer thatsächlichen Grundlage für die von Jesus offenbar vollzogene Beziehung der alttestamentlichen Weissagungen für das davidische Haus auf seine Person liegt der nicht zu beseitigende Beweis, daß zur Vorgeschichte Jesu auch Vorgänge gehört haben müssen, welche über die sonst nachweisbare irdische Lebens- und Erkenntnissphäre des israelitischen Zimmermannssohns von Nazareth völlig hinausgingen. Ein hartnäckiger Unglaube kann freilich bei dem Verlangen nach spezielleren Beweisen für die geschichtliche Wahrheit und Wirklichkeit solcher Vorgänge beharren. Eine solche Forderung ist aber völlig

---

[1]) So Weiß a. a. O.

nichtig, weil sie zugleich das freie Walten Gottes überhaupt und die niemals, am wenigsten aber in einer um Jahrtausende zurückliegenden Zeit berechenbare Mannigfaltigkeit und Zufälligkeit des menschlichen Lebens außer acht läßt.[1]) Gegen die Ansicht, daß durch die Kunde von solchen Vorgängen Jesus über sich selbst Gewißheit erlangt haben könne und solle, ist eingewendet: Jesus würde, falls der vorlaute Glaube der Eltern ihn mit Messiasgedanken bedrängt hätte, dies als Versuchung empfunden haben. Doch wird dabei zweierlei verwechselt. Denn es gehörte zwar zu dem eigentümlichen und notwendigen Wesen der Individualität Jesu, sich durch nichts und auch durch keine Person zu irgend einem von ihm selber nicht als notwendig erkannten Thun und Verhalten bestimmen zu lassen. Aber dies hebt doch bei ihm das Hören auf seiner Mutter Stimme nicht auf, wie solches ausdrücklich von der Schrift bezeugt wird (Luk. 2, 51). Wie er nun aber von seinen Eltern seine davidische Herkunft und deren Bedeutung in und für Israel erfahren haben wird, so wird er auch die Mitteilungen seiner Eltern über die an sie ergangenen göttlichen Weisungen und die ihnen zuteil gewordenen wunderbaren Errettungen zur Zeit seiner Geburt pietätsvoll aufgenommen haben. Deren Erzählung und selbst Besprechung, welche nicht ausbleiben konnten, vielmehr, falls das Vorgefallene von den Eltern im Glauben erlebt war, naturgemäß erfolgen mußten, enthielten gleichwie die Weissagungen der Propheten für Jesus notwendig einen göttlichen Wink, schlossen aber darum noch keineswegs ein Drängen auf unmittelbare Verwirklichung des dadurch Eröffneten ein. Schon früher ward bemerkt, daß gerade Jesus' eignes ruhiges Verhalten in Gottes Hand auch zum Mittel diente, jeder vorschnellen Hoffnung seiner Umgebung von vorneherein einen Damm entgegenzusetzen. Als Jesus öffentlich auftrat, war diese schon daran gewöhnt, daß er seinen Weg nur nach seiner eignen Einsicht zu wählen liebte. Andererseits setzte diese Notwendigkeit, daß Jesus von Vorgängen Kunde erhielt, welche es ihm selbst gewiß machten, von wannen er eigentlich sei, und daß die seinem Hause gegebenen Verheißungen auf ihn zielten, voraus, daß die Vorgänge vor und bei seiner Geburt ihm bereits ebenso erzählt wurden, wie sie später in den Evangelien berichtet sind. Damit aber gewinnen die Kindheitsgeschichten der Evangelien eine hohe Bedeutung für die Offenbarungsgeschichte.

6. Nicht die Kindheitsgeschichte, wie sie jetzt bei dem einen oder anderen Evangelisten gestaltet ist, sondern die einzelnen Vorgänge, deren evangelische Wiedererzählungen in unsern Evangelien noch die ursprünglich abgerundete Form der Mitteilung von einzelnen Begebenheiten deutlich erkennen lassen, werden Jesus bekannt geworden sein. Auch jene beiden Psalmen, welche die Freude an dem Großen, was Gott an ihnen gethan, dem Zacharias und der

[1]) Wem es freilich von vorneherein feststeht, daß im Ev. allein die Sittensprüche Jesu der feste Felsen seien — eine beim Stande der Kritik übrigens sehr gewagte Behauptung, — daß darum ein messianisches Bewußtsein bei Jesus gar nicht vorhanden war, der wird freilich auch durch die oben geltend gemachte Notwendigkeit sich nicht gehindert finden können, in der ganzen evangelischen Vorgeschichte einschließlich der Taufe nur die Zusammenhäufung verschiedener Schichten von Niederschlägen der zuerst bei Gnostikern und anderen Sekten aufgetretenen mythisch-liturgischen Gedankengebilde zu finden, wie Usener a. a. O. S. 126—147.

Maria auf die Lippen gelegt hatte, und welche für die beiden Familien zu Hebron und Nazareth sicherlich der oft wiederholte Ausdruck ihrer Hoffnungen wurden (Luk. 1, 46–54 u. 68–79), müssen Jesus bekannt geworden sein. Bei der israelitischen strengen Denkungsart, wie sie an Joseph erkennbar wird (Matth. 1, 19), konnte die Geburtsgeschichte mit ihren Vorbereitungen ebenso wenig schon früh zu einer auch nur der nächsten Familie gemeinsamen Tradition gemacht werden, wie sie später kein beständiger Bestandteil der allgemeinen christlichen Gemeindeüberlieferung geworden ist. Der starr monotheistische Gottesbegriff des späteren Israel mußte derartige Angaben zur Legitimation Jesu vor dem Volke weit weniger geeignet erscheinen lassen, als Jesus' Geltung als Sohn Josephs. Für die Christenheit ward Christus durch Tod und Auferstehung kräftiglich als Sohn Gottes erwiesen (Röm. 1, 4); über den darin liegenden Beweis für seine Heilandsnatur erhob sich ein solcher durch diese weit weniger manifesten Vorgänge in keiner Weise und erschien es darum die letzteren zu betonen nicht erforderlich. Wie der dritte Evangelist selbst es andeutet (Luk. 1, 3), wurden diese Primordien des Lebens Christi nur dem bekannt, der sorgfältig allem vom ersten Ursprung an nachging. Nur durch die Familie sind dieselben an die Evangelisten gekommen.

Die Möglichkeit einer solchen Quelle sollte selbst von denen nicht außer acht gelassen werden, welche die kanonischen Evangelien in ihrem dermaligen Umfange erst das Produkt des letzten Viertels des ersten christlichen Jahrhunderts oder gar noch einer späteren Zeit sein lassen. Denn der Fortbestand der davidischen Linie, aus der Jesus hervorgegangen, innerhalb der Christengemeinde bis in die Zeit Domitians ist geschichtlich verbürgt.[1]) Lag darum auch zur Zeit der Abfassung unserer Evangelien die Geburt Jesu bereits zwei Menschenalter oder mehr zurück, so berechtigt das noch keineswegs, die Vorgänge bei ihr als nur noch aus dämmernder Ferne herüberragende Ereignisse zu bezeichnen und darnach die Glaubwürdigkeit der evangelischen Berichte über dieselben zu schätzen.[2]) Noch heute wissen besonders Leute, die in so einfachen Verhältnissen wie Jesus' Familie damals leben, über bedeutsamere Dinge aus ihren jüngeren Jahren bis aufs einzelne Bescheid; bei den an Gedächtnis starken Orientalen ist das also um so mehr anzunehmen. Eine solche Überlieferung schließt nur eine protokollarisch gleichmäßige Aufbewahrung aller Einzelnheiten, keineswegs aber die Zuverlässigkeit der festgehaltenen Begebenheiten aus. Bei der Veröffentlichung der Evangelien spätestens gegen Ende des ersten Jahrhunderts ist von seiten der Familie Jesu und auch sonst deren Angaben in keiner Weise widersprochen.[3]) Wie wäre das denkbar, falls

---

[1]) Eusebius h. e. III, 19. 20.

[2]) Gegen Beyschlag, Leb. Jesu² I. S. 145.

[3]) Der Widerspruch der Ebioniten wider die Annahme der übernatürlichen Erzeugung Jesu tritt erst später ein. Es ist ein Beweis, wie die größte philologische Akribie und Meisterschaft bei dogmatischer Voreingenommenheit nicht vor den ärgsten Willkürlichkeiten schützt, wenn Usener (a. a. O. S. 39 f., S. 114) das Nazaräerevangelium (Hier. adv. Pelag. III, 2) und das Ev. der gnostifierenden Hebräer (Epiph. haer. XXX, 13) als gleichwertige Zeugen des ursprünglichen Matthäustextes mit unserem kanonischen

Jesus wirklich nach dem Wissen der eignen Familie der eheliche Sohn Josephs und der Maria gewesen wäre, zumal doch die Juden früh anfingen, um Jesus in den Augen der Zeitgenossen herabzusetzen, analoge Fabeln, wie die Pantherasage[1]), in Umlauf zu setzen. Das hebräische Kolorit der Sprache in diesen Kindheitsgeschichten wehrt dabei von vorneherein jeden Gedanken an eine Entstehung dieser Geschichten auf heidnischem, griechischem Boden ab. Auch mußte gerade den Heidenchristen die Erinnerung an den unsittlichen Charakter aller Mythen über von menschlichen Müttern geborene Göttersöhne mit Widerwillen gegen derartige Erfindungen betreffs des Weltheilandes erfüllen.[2])

Wunderbar ist an diesen Kindheitsgeschichten außer deren eigentlichem Mittelpunkt, der übernatürlichen jungfräulichen Geburt, noch manches, und wer an dem Wunder durchaus und überall Anstoß nimmt, der kann natürlich dieselbe nicht als geschichtlich annehmen. Dieser Anstoß läßt sich, weil er ein prinzipieller ist, nicht beseitigen. In solchem Falle entsteht aber auch die Unmöglichkeit, eine kritisch haltbare Geschichte des Lebens Jesu überhaupt zu schreiben.

Doch bietet die Kindheitsgeschichte in der Art, wie sie uns überliefert ist, noch manche andere Bedenken. Die Beleuchtung dieser ist zu richtiger Auffassung jener erforderlich. Dieselbe scheint nämlich vor allem auf zwei ganz verschiedene Überlieferungskreise durch ihren ganz ungleichen Inhalt und Umfang im ersten und dritten Evangelium hinzuweisen.[3]) Bei der Untersuchung der Quellen der Offenbarungsgeschichte hat sich ergeben, daß kein Grund vorliegt, das erste Evangelium dem 3. Evangelisten bekannt gewesen sein zu lassen. Aber es bleibt höchst wahrscheinlich, daß jeder der beiden Evangelisten beim Zurückgehen auf die Lebensanfänge Jesu auch von den Vorgängen Kenntnis erhielt, welche der andere berichtet hat. Bei dem Verkehr, in welchem nach dem Zeugnis des N. T. in den Briefen und in der Apostelgeschichte auch die Christengemeinden miteinander standen[4]), kann keinem der beiden alle

---

Ev. oder gar mit dem aramäischen Matthäus' (S. 96, 114) behandelt und durch das Fehlen der Geburtsgeschichte in jenen die späte Entstehung der letzteren erweisen will. Daß bei einem derartigen Umspringen mit den alten Urkunden sich sehr frappante Forschungsresultate ergeben müssen, ist von vorneherein zu sehen.

[1]) Jer. Schabbath XIV. Toled. Jeschu p. 3. ed. Wagenseil. Orig. c. Cels. 28. 37 s. Vgl. Nitzsch, Stud. u. Krit. 1840, S. 127.

[2]) Vgl. Weiß, Leb. Jesu [3] I. S. 221 f. Nach Usener (a. a. O. S. 70) freilich gehörte zu den Erfordernissen des mythischen Gebildes vor allem die göttliche Geburt durch eine Jungfrau. Während bei ihm, dem Philologen, aber einerseits um dieser Annahme willen alle Instanzen der Sprache für den jüdischen Ursprung dieser Erzählungen unberücksichtigt bleiben, läßt er andererseits nicht nur die bekehrten Griechen durch die Gestalt des Heilandes an ihre apollinischen Seher und Sänger gemahnt werden, als wenn die Bekehrung nicht einen Abscheu vor allen εἴδωλα erweckt hätte (1. Kor. 8, 4. 7; 10, 19), sondern stellt auch in demselben Atemzuge die Jungfrauengeburt als ein Moment der unwillkürlichen Einbildungskraft der minder gebildeten Schichten hin, in welchem er die Sagen der Philosophenschüler über ihre Meister, wie Pythagoras und Plato, als Beweis der Notwendigkeit des Prozesses beibringt. Ebenso gilt dabei die Notwendigkeit, daß sich geschichtliche Erinnerungen zur Sage umbilden müssen, als von vorneherein feststehende petitio principii.

[3]) Vgl. Beyschlag, Leb. Jesu I, 146.

[4]) Vgl. Theodor Zahn, Weltverkehr und Kirche während der ersten 3 Jahrh. 1877.

Kunde von den Nachrichten des andern gefehlt haben[1]), selbst wenn man im Widerspruch mit der Geschichte der Entwickelung des Christentums sie nur auf getrennten Glaubensgebieten entstandene Überlieferungen beibringen läßt.[2]) Das anzuerkennen kann nur das unbegründete Vorurteil hindern, jeder Evangelist wolle eine vollständige Geschichte Jesu liefern und bringe deshalb auch aus dessen Jugend alles ihm Bekannte bei. Eine genaue Beleuchtung der Vorgeschichten des Matth. und Luk. widerlegt das sofort.

Der erste Evangelist hegt nämlich offenbar nicht die Absicht, eine Jugendgeschichte Jesu zu liefern. Die Art, wie er von dem Geschlechtsregister zum Bericht über Josephs Stellung zu dem Sohne der Maria (1,18) den Übergang macht, und der Abschluß des Berichts über die Flucht nach Ägypten und den Rückzug nach Nazareth bekunden deutlich die Absicht, nur und gerade die Veranstaltungen klarzulegen, durch welche es kam, daß Jesus zwar seiner Geburt und Empfängnis nach als Sohn Abrahams und Davids dastand und der Weissagung über den Messias vollkommen entsprach, dennoch aber trotz solcher ihm angeborenen königlichen Hoheit — freilich im abermaligen Einklang mit der Verheißung über ihn — in den Augen des Volks zunächst nur als Nazarethaner gelten konnte und mußte. Dieser Gegensatz in seinen Lebensanfängen bot dabei nach Matthäus von vorneherein ein Unterpfand dafür, daß jede Jesus widerfahrende Erniedrigung stets zu seiner um so völligeren Bewährung und Erweisung als der verheißene Christ ausschlagen mußte. Dieser bestimmt obwaltenden Absicht seiner Zusammenstellung von Nachrichten aus der Jugendzeit entspricht es, daß er von der Empfängnis und Geburt Jesu Christi nichts berichtet, aber beide deutlich voraussetzt (1,18; 2,1). Ebenso ist es ihm nicht um Jesus' Leben in Nazareth, sondern allein um seine Geltung als Nazarethaner zu thun.[3])

Betont Lukas nun in seinem Prologe auch, allem nachgeforscht zu haben, so widerlegt er dennoch selbst die Vermutung: er wolle darum auch alles Erkundete in seinem Evangelium mitteilen. Seine allseitige Information soll nur eine Gewähr für seine Mitteilungen sein. Denn, während er Maria (1,27) zweifellos als Jungfrau einführt, läßt er sie (2,5) ohne weiteres als Josephs Gattin auftreten, ohne ein Wort über deren Verheiratung und Josephs Verhalten betreffs der ihr vor jener gewordenen Ankündigung zu sagen. Lukas hatte aber bei seinen Nachforschungen darnach fragen müssen. Hingegen tragen alle von ihm in sein Evangelium aufgenommenen Vorgänge ein und denselben Charakter, welcher keineswegs bloß die Folge einer harmonisch sinnigen Anordnung der Vorgeschichte sein kann.[4]) Da er eben nur wunderbare Begebenheiten aufnimmt

---

[1]) Auch gegen Kübel, Exeg.-hom. Handb. zu Matthäus S. 48.

[2]) So Usener a. a. O.

[3]) Bevor man Matth. und Luk. sich widersprechen läßt, sollte man beachten, daß Matth. erst 2,1 bei der Erwähnung der Geburt Bethlehems erwähnt, das zuvor Berichtete also nicht ausdrücklich dorthin verlegt (gegen Weiß, Leb. Jesu [3] I. S. 229) und 2,22 Joseph erst im Lande Judäa den Beschluß fassen läßt, nach Nazareth sich zurückzuziehen, ein kurzer Aufenthalt in Jerusalem also durch seinen Bericht nicht ausgeschlossen wird.

[4]) So Gelpke in s. Jugendgeschichte des Herrn 1841, S. 117.

und alles Dazwischenliegende in allgemeinere Wendungen knapp zusammenfaßt (2, 39. 40. 50. 51), so erklärt sich durch jene Auswahl der sprungweis fortschreitende Charakter seiner Darlegungen und kann für diese der chronologische Gesichtspunkt nicht maßgebend gewesen sein. Lukas will eben eine Kette von Begebenheiten vorführen, als deren Abschluß ihm der Stellung des Stammbaums in seiner Schrift nach erst der Taufvorgang erschien. Seine Absicht kann darum nur die gewesen sein, an den auf allen für den jungen Israeliten bedeutsamen Lebensstufen eingetretenen außerordentlichen Begebenheiten die durch solche bezeugte außerordentliche und einzigartige Ausrüstung des Kindes der Maria von vorneherein außer Zweifel zu stellen und dadurch das an ihm wahrgenommene Erfülltsein mit dem heiligen Geiste aus der Einzigartigkeit seines Lebensanfangs zu erläutern.[1]) In die Reihe dieser Art von Begebenheiten gehörten offenbar die von Matthäus berichteten Widerfahrnisse des Jesuskindes aus dessen erster Lebenszeit nicht hinein. Darum läßt sich des Lukas Unbekanntschaft mit denselben aus deren Nichterwähnung seinerseits nicht folgern; aber eben deshalb stehen seine Angaben auch mit denen des 1. Evangeliums nicht in Widerspruch. Bei einer so völlig verschiedenen Anlage beider Vorgeschichten können dieselben hingegen, zumal ihre Bestandteile nicht wie die des späteren Lebens in der apostolischen Verkündigung häufig benützt und in bestimmter Weise gruppiert sein werden, nicht ohne weiteres ineinander greifen. Nur schließen sie sich darum auch in keiner Weise aus.[2]) Vielmehr treffen beide nicht nur in vielen Einzelheiten zusammen, sondern bezeugen sogar in vollstem Einklang den Mittelpunkt der Vorgeschichte, die übernatürliche Erzeugung des Kindes der Maria.

Die Angaben beider aber, welche sich nicht ohne weiteres vereinigen lassen, können nur vermutungsweise ausgeglichen werden. Das ist indes kein Grund, die Glaubwürdigkeit beider gering zu schätzen, da ähnliches bei ganz gleich glaubwürdigen Berichten über ein und dieselbe Thatsache sich findet, und sie im Grunde beiderseits völlig verschiedene Einzelheiten aus einem Lebenslaufe bezeugen. Die Art, in welcher Weise die sich bei der Zusammenordnung herausstellenden Schwierigkeiten gehoben werden, hat nur relativen Wert.[3]) So ist es besonders mit den anscheinend abweichenden Angaben über die Zeit der Rückkehr der Eltern Jesu nach Nazareth, die nach Luk. 2, 39 nach der Darstellung des Kindes im Tempel, nach Matth. 2, 23 aber nach der Rückkehr von der Flucht nach Ägypten erfolgte. Bei der Ausdehnung des Landes Palästina und den in den verschiedenen Jahreszeiten liegenden Schwierigkeiten konnte die gesetzliche Bestimmung (3. Mos. 12, 4 ff.; Luk. 2, 22), welche den 40. Tag nach der Geburt des Kindes als den Zeitpunkt der Reinigung der

---

[1]) Eine Exegese, welche bei einem so umsichtigen Schriftsteller, wie der dritte Evangelist nach 1, 1–4 ist, davon absteht, den leitenden Gedanken seiner Zusammenstellung von Begebenheiten, wenn dieselbe sichtlich lückenhaft ist, aufzufinden, versteht meines Erachtens ihre Aufgabe nicht (gegen Schürer, Theol. Litteraturzeitung 1886 Nr. 23 S. 537).

[2]) Gegen Beyschlag, Leb. Jesu I. S. 146.

[3]) Vgl. Steinmeyer a. a. O. S. 102 A.

Mutter und der Darstellung des Kindes bezeichnete, offenbar nur in der Weise gehandhabt werden, daß der 40. Tag als der früheste Termin für dieselbe angesehen wurde, der spätere Vollzug aber verstattet war. Darum dürfte die Darstellung im Tempel auch erst nach der Rückkehr aus Ägypten erfolgt sein. Beide Evangelisten werden folglich den gleichen Zeitpunkt im Auge haben, ihn indes den von ihnen erzählten Begebenheiten gemäß verschieden bezeichnen. Da letzteres nur natürlich ist, beide auch nicht Vollständigkeit anstreben, weist daher jene Verschiedenheit in der Angabe über den Zeitpunkt der Rückkehr keineswegs auf eine Unbekanntschaft mit den nicht erwähnten Vorfällen hin.

Mehr Schwierigkeit macht noch des Lukas' Angabe über den von Augustus angeordneten, unter Herodes abgehaltenen Zensus (2, 2). Sachlich berechtigt und grammatisch begründet[1]) erscheint folgende Auffassung: Herodes, von des Augustus Beschlüssen betreffs neuer das ganze Reich umspannenden Aufstellungen über die Steuerverhältnisse unterrichtet, aber auch mit der Abneigung seiner Unterthanen gegen jeden römischen Zensus bekannt, wollte einen der Nachfolge seiner Söhne gefährlichen Aufstand der Juden um solches Zensus willen vermeiden und beugte diesem schnell durch Anstellung eines Zensus nach jüdischer Weise vor, indem er dem Kaiser mit den gewünschten Angaben und Zahlen entgegenkommen konnte. Lukas aber will den herodäischen Zensus nicht einfach berichten, sondern dem Theophilus zugleich dessen Verhältnis zu den Plänen des Augustus wie zu der bekannten von Quirinus ausgeführten Schätzung der römischen Provinz Syrien und deren Dependenzen, deren Zeitpunkt ihm sehr wohl bekannt war (AG. 5, 37), andeuten. Wer diese oder eine andere Vermutung über das Verhältnis der Stelle Ev. 2, 1—5 zu den sonstigen Nachrichten nicht billigen zu können meint, hat dennoch, da Luk. sich AG. 5, 37 über die Zeit des Quirinischen Zensus unterrichtet erweist, nicht ohne weiteres Grund, den Evangelisten eines Irrtums zu zeihen, da er im Evangelium nicht der Gemeindeüberlieferung folgt, sondern als litterarisch geschulter Mann einen römischen Ritter geschichtlich zu orientieren bestrebt ist, und sicherlich nicht ohne sorgfältige Prüfung die Angabe macht.

7. Der Mittelpunkt der Kindheitsgeschichte ist die jungfräuliche Geburt Jesu. Den beiden in deren Behauptung einigen Vorgeschichten tritt noch Johannes zur Seite.[2]) Denn, indem er betont, daß die Gläubigen nicht aus Fleisches-, auch nicht aus Manneswillen, sondern aus Gott gezeugt sind (Joh. 1, 13), so muß solches nach ihm von Christus, in dem er das Fleisch gewordene Wort sieht, nur in um so höherem Maße gelten. Vor dem Auftreten Jesu mußte bei dem Argwohn aller Herodäer das Geheimnis seiner Geburt notwendig verschwiegen werden. Jesus selber widersprach zwar nie der Volksmeinung, welche ihn für Josephs Sohn hielt, geradezu; aber er bestritt es den Juden, zu wissen, woher er komme, wie wohin er gehe (Joh. 8, 14; vgl.

---

[1]) Vgl. Kurzgef. Komm. N. T. I. S. 280.

[2]) Die beiden Eröffnungen an Maria (Luk. 1, 26 ff.) und an Joseph (Matth. 1, 20 ff.) waren beide erforderlich (gegen Schleiermacher, Keim, Beyschlag), da Maria selber unmöglich dem Joseph Aufschluß geben durfte, es vielmehr Gott ganz überlassen mußte, ihre Sache zu seiner Ehre durchzuführen.

7, 28), und seine Andeutung über das Ziel seines Hingangs ließ auf den gemeinten Ausgangspunkt zurückschließen. Der Umstand aber, daß die übernatürliche Geburt im N. T. sonst nicht erwähnt wird, beweist nur, daß der christliche Glaube an die Gottessohnschaft Jesu Christi auch abgesehen von jener feststand, und also in dem Glauben an diese kein Anlaß zu einer sagenhaften Vorstellung von jener lag. Bei dem Anstoß, der für ein jüdisches Gemüt in der übernatürlichen Erzeugung lag, ist die Anerkennung dieser Geschichte ein offenbarer Beweis für die äußerst glaubwürdige Quelle, aus der sie der Christenheit geworden ist.[1])

Geschichtliche Forschung kann nun im Grunde niemals durch dogmatische Einwände erschüttert werden. Darum bleibt die Behauptung[2]), daß die Annahme, Jesus' Persönlichkeit hänge nur durch die jungfräuliche Empfänglichkeit mit der Entwickelung der natürlichen Menschheit zusammen, weder notwendig noch genügend, noch dem Glauben entsprechend, noch ohne Gefahr für den Glauben an Christus sei, von vorneherein ein Luftstreich. Aber dieselbe ist auch abgesehen von ihrem Scheitern an den klar vorliegenden Berichten der glaubwürdigsten Zeugen an sich ganz nichtig. Dem Glauben an Christus gefährlich ist diese Anschauung dem Ausweis der Geschichte zufolge nur für eine geringe Anzahl, die in ihrem Spott über sie nur ein Feigenblatt mehr für ihren Unglauben und ein Agitationsmittel für denselben erblickt. Die erlösende und offenbarende Bedeutung der Person Christi wird durch den Glauben an die wunderbare Geburt in keiner Weise beeinträchtigt. Der Glaube an einen schöpferisch wirkenden Gott kann sich auch durch die Annahme seines Einflusses auf irgend ein Gebiet des Fortwirkens der weltlichen Kräfte in keiner Weise beeinträchtigt fühlen. Er müßte denn sonst in völlig deistischer Weise Gott nicht als den anerkennen wollen, in dem wir leben, weben und sind. Dem Schöpfer der Welt muß die Freiheit zuerkannt werden, zu bestimmen, in welcher Weise er die natürlichen Faktoren derselben zu Mitteln

---

[1]) Selbst wenn man die Einzelheiten des Berichts für unverbürgt zu halten geneigt ist, darf man die Thatsache selbst doch nicht als unhistorisch ansehen (E. Haupt, St. u. Kr. 1884 S. 57 ff.). Ohne daß die Grundthatsache feststand, hätten alle jene Erzählungen über Josephs Verhalten und die Erscheinungen bei der Geburt nicht entstehen können. Ohne einen geschichtlichen Nachweis von der Grundlosigkeit der Annahme jenes Vorgangs kann er darum von dem Geschichtsforscher nicht aufgegeben werden. Zwar will man jüngst in dem zuerst in die Verklärungsgeschichte eingefügten Psalmwort (Ps. 2, 7; vgl. die Varianten zu Luk. 9, 35) den Vorstellungskeim entdeckt haben (Usener a. a. O. S. 38—80), aus dem auf dem Wege langer Gedankenarbeit zuerst die Taufgeschichte, indem man Jesus' Taufe als die Geburt des Gottessohnes ansah, entstanden und sodann durch die geräuschlose Thätigkeit populärer Einbildungskraft die Ausgestaltung der Geburtsgeschichte hervorgegangen sei. Aber jener Psalmvers konnte nicht zum Schmuck der Liturgie des Geburtsfestes Jahrhunderte, bevor es ein Epiphanien- und Weihnachtsfest in der Kirche gab (vgl. Usener S. 49 ff.), gebraucht noch zum Keim solcher Vorstellungen werden. Sodann aber müßte Usener erst nachweisen, wie es zur Verklärungsgeschichte gekommen, und daß der Zusatz: *ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε*, der den Zusammenhang Luk. 9, 35 völlig unterbricht, kein Glossem, sondern ein ältester Bestandteil der Geschichte sei. Überdem will Markus nur den Beginn der Botschaft von Christus vorführen, und setzt darum mit Jesus' Taufe ein, sieht also keineswegs sie als Geburt Christi an. Alle Gründe Useners lösen sich daher in nichts auf.

[2]) So H. Schultz, Gottheit Christi S. 393 f.

seiner Selbstoffenbarung machen will. Wer solche ihm bestreitet, der macht die Welt zu einem Gegengott und hebt die Selbständigkeit und Freiheit Gottes zu gunsten des Werkes seiner Hände auf. Die notwendige ethische Freiheit der Schöpfung, die er selbst gesetzt hat, wird dabei in diesem Falle auf die unleugbarste Weise in der Darstellung des Vorgangs gewahrt. — Die jungfräuliche Geburt genügte weiter zu dem erstrebten Zwecke vollkommen. Denn, da der Heiland der Welt wie alle Kinder an Fleisch und Blut Teil haben und in die Zahl der Nachkommen Adams hineingehören sollte, so kam es nur darauf an, das Sündliche und nicht das Sinnliche überhaupt auszuschließen. Daher reichte es bei der leichteren sinnlichen Erregbarkeit des Weibes für gute wie böse Einflüsse (1. Mos. 3, 1 ff.; 1. Tim. 2, 14) hin, wenn das auf Marias Empfänglichkeit Wirkende nicht der unter der Herrschaft der Sünde stehende fleischliche Wille eines Mannes (Joh. 1, 13), sondern heilige Geistesmacht und göttliche Kraft war (Luk. 1, 35), weil solche auch in seelischer und sittlicher Hinsicht auf das ganze Wesen der Jungfrau heiligend einwirken mußten. Weil darum die übernatürliche Empfängnis zur Herstellung der heiligen Menschheit genügte, so war auch ein mehreres nicht notwendig. — Allerdings kann jedes Naturereignis auch in seinen Naturwirkungen nur gut sein. Aber die menschliche Zeugung ist eben kein bloßer Naturvorgang, sondern es ist eine rohe, an der sittlichen Geistesverwandtschaft von Eltern und Kindern ihre Widerlegung findende Anschauung, welche in der Erzeugung nur einen physischen und nicht auch einen Akt des innersten seelischen Lebens anerkennt. Es kann darum nicht in Zweifel gezogen werden, daß die absolut heilige Natur des positiv thätigen Faktors bei der gläubigen Hingabe der Mutter an den ihr von Gott zugemuteten Dienst auch die mütterliche Empfänglichkeit bei dieser Erzeugung über sich selbst erhob und heiligte. Bei dem geheimnisvollen Zusammenwirken physischer und seelischer Kräfte im Akte der Erzeugung ist es unfolgerichtig, anzuerkennen, daß die Persönlichkeit, welche von Gott als Offenbarung seiner höchsten und letzten Zwecke gewollt und mit Gottes eigensten Motiven und Kräften erfüllt ist, nicht als Ergebnis natürlicher und weltlicher Bedingungen und Kräfte gedacht werden dürfe, und dennoch die Jungfrauengeburt abzulehnen.[1]) Denn dabei muß dann eine eigenartige Einwirkung Gottes auf den natürlichen Lebenszusammenhang des Menschengeschlechts angenommen werden, die diesen in folgenschwerster Weise in ethischer Hinsicht unterbrach, und entsteht die sich zu einer Anklage wider Gott steigernde Frage, weshalb er, wenn das ihm in diesem Falle möglich, überhaupt die Sünde zu allen Menschen hindurchdringen ließ und nicht bei jeder Zeugung also heiligend einwirkte. So prallen alle Pfeile, welche man auf die vom N. T. bekundete Thatsache der übernatürlichen Erzeugung Jesu und seine jungfräuliche Geburt abschießt, auf die Anschauung der Angreifer selber zurück.

8. Die Wunderbarkeit dieses Mittelpunktes der Vorgeschichte Jesu war

[1]) Gegen Schleiermacher, d. christl. Glaube II, S. 37; H. Schultz a. a. O. S. 392; E. Haupt a. a. O. S. 59.

so groß und für die zunächst Beteiligten so unfaßlich, daß Gott ihrem Glauben durch andere zweifellose Bekundungen dessen, daß es sich um eine wunderbare Bethätigung seiner herablassenden Gnade handele, zu Hilfe kommen mußte. Da nun der Verlauf der Dinge von Anfang an für jene Gefahren und Verlegenheiten mit sich brachte, so mußte Gott vor allem durch deren Überwindung und Beseitigung ihr Herz, namentlich aber Marias, im Glauben gewiß und zuversichtlich machen. Innere Offenbarungen reichten dazu nicht aus. Gegenüber der Anfechtung Marias durch Josephs anfängliche Neigung, das Verlöbnis heimlich aufzuheben[1]), und den späteren drückenden Ereignissen, der Reise nach Bethlehem, der Flucht nach Ägypten und der erzwungenen Rückkehr nach Nazareth hätten innere Offenbarungen gar zu leicht immer aufs neue den Schein von Selbsttäuschungen annehmen können. Wäre die Sache selbst auch, wie sie es nicht war, dazu angethan gewesen, durch anderer Menschen Mund, wie den des Symeon, des Zacharias und der Elisabeth, angekündigt zu werden, so waren diese sämtlich keine in Israel anerkannten Propheten, und hätte ihr Wort darum Maria und Joseph die erforderliche göttliche Bürgschaft nicht zu bieten vermocht. Nach mancherlei Seiten hätten sich daran leicht Zweifel schließen können. Über alle derartigen Bedenken wurden beide durch die von Gott gewählte Art der Kundmachung des göttlichen Vorhabens wie der erfolgten Geburt mittels der Erscheinung von Engeln und der Weisen aus dem Morgenlande hinweg gehoben. Darin liegt vor allem der Beweis für die geschichtliche Wahrheit der Engelerscheinungen, welche nur in dem Falle für eine dichterische Einkleidung erklärt werden können, wenn man im offenen Widerspruche mit der ganzen heiligen Schrift die Möglichkeit, daß Engel erscheinen können, und damit ihr Dasein überhaupt in Abrede zu stellen geneigt ist. Denn die Engel wären für uns überhaupt nicht da, wenn dieselben nicht eventuell auch sichtbar geworden und nach göttlichem Willen in Verkehr mit den Menschen getreten wären.[2])

---

[1]) Matth. 1, 19.

[2]) Gegen Weiß, Leb. Jesu I, S. 213 u. 226 f.; Beyschlag, Leb. Jesu I, S. 152 f. Darin ist letzterer wie auch E. Haupt (St. u. Kr. 1884 S. 55) gegen ersteren im Recht, daß, wenn mit ihm die Engelerscheinungen für dichterische Einkleidung eines inneren Erlebnisses gehalten werden müßten, dann der geschichtliche Gehalt der Vorgeschichte überhaupt nicht auszusondern, noch festzustellen wäre. Wenn aber Beyschlag unter Berufung auf Schleiermacher die Antwort der Maria (Luk. 1, 34) nur für ein poetisches Motiv erklärt, weil sie eine psychologische Unmöglichkeit enthalte, so übersieht er, daß er damit nicht nur den angeblich dichterischen Charakter der Vorgeschichte sehr niedrig taxiert, und noch mehr, daß die Rede des Engels an die Maria ganz anders hätte lauten müssen, wenn sie die Ankündigung auf einen künftigen Sproß aus ihrer Ehe mit Joseph hätte beziehen sollen. Gerade, daß noch vor Beginn ihrer Ehe mit Joseph zu ihr von einem Sohne gesprochen wurde, nötigte sie daran zu denken, daß nicht von einem Sohne desselben die Rede sei und die Befremdung darüber spricht auch ihre an den Engel gerichtete Frage naturgemäß aus. Es ist auffällig, wie die Scheu, Engelerscheinungen als real anzuerkennen, sonst ethisch so feinfühlig sein wollende Theologen ganz verkennen läßt, in welchem Grade es widernatürlich ist, eine derartige Vorverhandlung als inneres Erlebnis einer Jungfrau zu denken. — Nur so, wie sie im Evangelium berichtet werden, bewahren diese Vorgänge den vollen sittlichen Adel, von dem jeder Leser der Berichte Eindruck empfängt. Aber die Wunderscheu stumpft den wahrhaft kritischen Sinn ab. — Wider den geschichtlichen Charakter kann am wenigsten noch sprechen, daß der Engel sich Gabriel nennt.

Das Gesagte gilt vor allem, wenn auch durchaus nicht allein von der Offenbarung an Maria (Luk. 1, 26—38), zu welcher sich die Erscheinung im Tempel vor Zacharias (1, 5—25) nur als Vorbereitung verhält, und von dem Traumgesicht des Joseph (Mtth. 1, 18—25). Denn sie sollten dem, was Gott behufs seiner Offenbarung in seiner Gnade wirken wollte, den entsprechenden Empfang auf Erden sichern. Auf das Eine kam es an, in Maria und Joseph die feste Überzeugung zu wirken, daß der, welcher von Maria geboren werden solle, aus Gott stamme und die messianische Erwartung Israels zur Erfüllung führen solle. Weil aber Maria und Joseph Juden ihrer Zeit waren, redete Gott durch den Engel nach seiner Herablassung mit ihnen in lauter solchen Formeln, welche, weil sie alttestamentlich und der gäng und gäben Auffassung der Weissagung entsprachen, beiden nicht fremdartig, sondern verständlich waren. Auf neue weite prophetische Perspektiven kam es nicht an. Die beiden Davididen sollten nur dazu geführt werden, zu dem Werke, das Gott durch sie schaffen wollte, die nötige gläubige Stellung einzunehmen. Übrigens wurden, so sehr auch das Alttestamentliche in den Ankündigungen vorherrschte, doch stets über dasselbe hinausführende Blicke eröffnet.[1]) Es wurden in ihre Seelen Keime gepflanzt, welche sie befähigten, beim Fortgange der göttlichen Offenbarung in dem über ihr Verständnis und ihre Erwartung hinausgehenden Neuen gerade die rechte Durchführung des von Gott ihnen zu Anfang Angekündigten zu erkennen. Dabei wurden beide invidiuell behandelt. Der Maria als Tochter des davidischen Hauses wurde in dem verheißenen Kinde ausschließlich der verheißene große Sproß gezeigt. Dem Joseph, der sich als den berufenen Fortsetzer des davidischen Geschlechts bis dahin anzusehen berechtigt war, wurde die für ihn doppelt befremdliche Abweichung von der Geschlechtsfolge als längst in der Weissagung zuvor versehen und als durch die weit über das Vermögen eines bloßen Sprossen des Königshauses hinausgehende priesterliche, bereits beim Propheten gestellte, Aufgabe erfordert dargethan.[2]) — Auch die anbefohlene Nennung des Namens des Kindes diente bei

---

Denn der Name ist keine Erfindung jüdischer Phantasie, wie Raphael, Uriel, sondern stammt aus dem prophetischen Buche Daniel (Dan. 8, 16; 9, 21) und ist darum nach neutestamentlicher Schätzung Offenbarungsgut. Daß die spätere jüdische Theologie in den Büchern Tobias und Henoch daran anknüpfte und von einem Siebent von Erzengeln phantasierte, kann die Selbstbezeichnung des Engels, der bei Luk. ganz wie bei Daniel allein als Gesandter und Dollmetscher des Herrn erscheint und Aufschlüsse erteilt, mittels deren sich derselbe eben nur als Mann Gottes hinstellt (vgl. Keil z. Dan. 8, 15) und damit seine dienende Stellung und Sendung genugsam deklariert, nicht diskreditieren. Er weist damit nur auf seine Identität mit früheren Engelerscheinungen und zugleich auf die Beziehung seines Auftretens zum Kommen des Engels des Herrn auf die Erde (vgl. Keil z. Dan. 10, 5) hin. Wer dergleichen Unterschiede und Beziehungen unbeachtet läßt, der rühme sich nicht seines wissenschaftlichen Verfahrens.

[1]) Gegen Beyschlag a. a. O. S. 153, welcher hier ganz in die Fußstapfen von Strauß (Leb. Jesu I, 140 ff.) tritt, und dazu noch übersieht, daß sich die Ankündigung an Joseph durch den Hinweis darauf, daß das Kind sein Volk von seinen Sünden erretten, also Sündenvergebung bringen soll, ganz auf jesajanischem Boden (Jes. 7, 14) — gleich der Weissagung Symeons — hält.

[2]) Die Worte Matth. 1, 22. 23 kann ich weder um ihrer Formulierung in der Weise des

der in der Familie Davids völligen Ungewöhnlichkeit des Jesusnamens zunächst dem Zweck, Maria und Joseph ein bleibendes Unterpfand der dem Kinde von Gott her eignenden Bestimmung zu geben.[1])

Den wesentlich gleichen Zweck hatte die Erscheinung von Engeln in der Nacht der Geburt. Doch standen die beiden Bekundungen dieser Art nicht ganz unvermittelt da. Auch in der Zwischenzeit war Maria, als sie sich nach Hebron, um unbeobachtet zu bleiben, zurückgezogen hatte, eine Glaubensstärkung zu teil geworden. Dieselbe ergab sich für sie nicht nur aus der Erfahrung von der ähnlichen Ankündigung an Zacharias und deren fortschreitenden Erfüllung bis zur Geburt und Beschneidung des Kindes des greisen Priesterpaares. Viel unmittelbarer ward ihr dieselbe durch die prophetische Erleuchtung sowohl der Elisabeth bei Marias Ankunft als des Zacharias bei der Beschneidung seines Sohnes. Während aber das Aufthun des Mundes des letzteren auch noch seine selbständige Bedeutung hatte, konnte das erstere Ereignis sein Absehen allein auf die zur Elisabeth geeilte Maria haben. In der Beziehung macht es keinen Unterschied, ob man den Besuch in Hebron von der Unvermählten unternommen sein läßt, um sich über ihre Erwartung der mütterlichen Freundin, an welche sie sich gleichsam gewiesen (Luk. 1, 36) sah, auszusprechen[2]), oder ob man die Reise unmittelbar, nachdem Joseph Maria auf göttliche Weisung heimgeführt hatte, unternommen sein läßt. Maria sollte auf alle Weise überführt werden, daß Gott wirklich bei dem, was ihr widerfuhr, am Werke war. Darum mußte nicht nur Joseph aus sich selber willig werden, sie zu sich zu nehmen, sondern wurde sie auch da, wo sie eine Zeit lang fern von ihren früheren Bekannten leben wollte, mit der überraschenden Erkenntnis von ihrer Bestimmung zur Mutter des Heilandes ihres Volks begrüßt.[3]) Der

---

Evgstn. noch um des τοῦτο ὅλον willen, welches sich auf die ganze durch das Engelwort eröffnete weite Perspektive bezieht, als einen Zusatz des Evangelisten (de Wette, Bleek, Keil, E. Haupt, Kübel) ansehen, sondern ich muß sie, da diese Zurückweisung auf die Weissagung an einem Orte steht, wo nach dem Flusse der Rede der Evangelist selber das Wort noch nicht wieder ergriffen hat (vgl. V. 24 des ἐγερθεὶς δὲ Ἰωσὴφ ἀπὸ τοῦ ὕπνου), als Worte des Engels betrachten (mit W. Hoffmann, Leb. Jesu krit. bearb. S. 182, u. Weiß).

[1]) Auch der Geschichtsforscher muß nicht alles wissen wollen. So läßt sich zwar manches darüber, weshalb dem Joseph die Offenbarung nur im Traumgesicht wurde, vermuten, aber kein sicherer Beweggrund dafür auffinden. Es genügt aus dem A. T. festzustellen, daß der Traum auch zu den erhöhten Zuständen gehört und als Offenbarungsmedium nicht ungewöhnlich erscheint.

[2]) So W. Hofmann a. a. O. S. 177; Olshausen zu Luk. 1, 40; doch ist diese Annahme nicht allein darum unwahrscheinlich, weil beim Entferntsein Marias von ihrem Verlobten in dieser Zeit auf sie hernach um so leichter ein böser Schein gefallen sein würde, sondern auch, weil es den Verlobten in Israel gar nicht erlaubt war, zu reisen (Philo de legg. spec. ed. Mang. II, 550 und Tr. Ketuboth 7, 6; vgl. Hug, Gutachten § 27 S. 85).

[3]) Zu beachten ist, daß Elisabeths Worte nicht das Wissen um das Wunder der jungfräulichen Empfängnis, sondern nur den Zustand Maria's und die Bestimmung ihres Kindes voraussetzen. Kam Maria, wie es nach der vorigen Anm. allein wahrscheinlich, als Josephs des Davididen Frau nach Hebron, so war für Elisabeth der geschichtliche Boden für die ihr momentan kommende prophetische Erkenntnis völlig gegeben. Für Maria lag freilich in dem Gruße weit mehr, als Elisabeth dabei selbst ahnte. Der ungesalzene Spott, mit welchem gerade diese Angabe über Elisabeths Begrüßung überschüttet ist, hat gar keinen Grund. Elisabeths freudige geistige Erregung teilte sich, wie es bei ihrem

Elisabeth Freude wirkte dann auch auf Maria derart erhebend, daß diese schon damals ihrerseits zum frohlockenden Glauben hindurchdrang, wie ihr Lobgesang, das sogenannte Magnifikat, zeigt (Luk. 1, 46—55).[1]) Wie wesentlich es für Maria war, in dieser Zeit bei ihrer äußeren Armut in glaubensfreudiger Herzensstellung und Seelenstimmung erhalten zu werden, und daß dies auch bei ihr nur ein Werk göttlicher Gnade sein konnte, das braucht nicht ausgeführt zu werden. Die Offenbarung durch Elisabeth hatte also ihre unmittelbare praktische, so zu sagen seelsorgerische Abzweckung auf Maria und für ihren mütterlichen Beruf. Nur wer für die Sorgfalt Gottes in der Seelenführung der Seinen keinen Sinn hat, kann sich versucht fühlen, als Motiv der Erfindung dieser Partie der Vorgeschichte die Absicht vorauszusetzen, daß ein Kind noch im Mutterleibe seinem künftigen ebenfalls noch ungebornen Herrn und Meister frohlockend entgegenhüpfen soll.[2])

Die evangelische Geschichte läßt durch ihre ganze Haltung (Luk. 2, 4—6) ahnen, daß das staatliche Gebot[3]), welches Joseph zwang, mit seiner Frau nach Bethlehem zu ziehen, denselben sehr drückend wurde. Nach Matth. 2, 22 legt sich die Vermutung nahe, daß beide bei dem Umzuge die Absicht gehegt haben, fortan in Bethlehem zu wohnen. In den obwaltenden Verhältnissen lassen sich die mannigfachsten Beweggründe für solches Vorhaben erkennen. Wiewohl sie bei diesem Umzuge nicht ihren eigenen Gedanken gefolgt waren, gestaltete sich der Anfang ihres Weilens in der Stadt des Vaters David nun freilich selbst für gläubige Gemüter entmutigend genug, konnten sie doch keinen Einblick

---

Stande leicht erklärlich ist, auch dem Leibe mit und bewirkte noch früher das Hüpfen des Kindes, das ihr dann als ein Zeichen des Frohlockens über das Kommen der Maria als Mutter des verheißenen Herrn erschien, als das Aussprechen ihrer Freude.

[1]) Gegen die Echtheit dieses Liedes meint Beyschlag a. a. O. S. 152 etwas vorzubringen, wenn er hier wieder ganz im Gefolge von D. Strauß bemerkt, daß das Lied ein Gewebe von Reminiszenzen aus Psalmen und dem Liede der Hannah (1. Sam. 2) sei. Aber wo steht denn, daß dies Lied durch eine besondere Offenbarung auf Marias Lippen gelegt und nicht allein als Ausdruck der Glaubensstellung Marias mitgeteilt ist? — Und mit welchem Recht wird denn für Maria absolute Originalität verlangt, während sonst selbst für alle Prophetensprüche ein Anlehnen an die historischen Verhältnisse verlangt wird? — Maria wird in der Schrift in keiner Weise über das Niveau einer Frau aus dem Volke erhoben und nur als solche spricht sie in jungfräulich-bräutlich gehobener Stimmung, was ihre Seele bewegt, nach dem Maße ihres Wissens und Könnens in der ihrem Volke eigentümlichen rhythmischen Weise aus. Gerade in dieser vollen Übereinstimmung des Liedes mit der sonstigen Schlichtheit der Natur Marias liegt ein Beweis für die Ursprünglichkeit des Liedes. Als Muster echter Glaubensfreude an Gottes Wunderwalten und Zeugnis für Maria ist dasselbe ein Glied des Offenbarungswortes geworden.

[2]) So Strauß (Leb. Jesu I, S. 196) und Beyschlag a. a. O. S. 152 f. Man muß von Poesie eine ziemlich niedrige Vorstellung haben, wenn man die Vorgänge um dieses Motivs willen für offenbare Poesie erklärt.

[3]) Schon früher S. 113 ist die Schätzung für eine nach jüdischer Art und darum von Herodes d. Gr. angeordnete erklärt, weil dieselbe nach den Stämmen geschah. Daß nach Florus hist. rom. I, 6 und Cicero de legg. III, 37 auch die römischen Zensoren aevitates suboles familias pecuniasque schätzten und in ihren Listen vermerkten, beweist dagegen nichts. Herodes hatte darum nur um so mehr Veranlassung, so genaue Resultate als möglich durch seine Schätzung nach jüdischer Weise zu gewinnen, um den kaiserlichen statistischen Ansprüchen so gut wie möglich zu entsprechen und die gefürchtete römische Schätzung überflüssig erscheinen zu lassen.

und noch weniger Verständnis für die Niedrigkeit haben, in welcher der verheißene und nun kommende Heiland ihres Volks einhergehen sollte. Wäre es bei der Krippe (Luk. 2, 7)[1], dieser typischen Erstlingsruhestätte für den, der nicht haben sollte, wo er sein Haupt hinlegte (Matth. 8, 20), geblieben, so wäre solcher Lebensanfang wahrlich geeignet gewesen, die Herzen kleingläubig zu machen. Es lag darum in der That für Gott eine Nötigung vor, dafür Sorge zu tragen, die zur Erziehung des Jesuskindes Berufenen nicht über Vermögen versucht werden zu lassen. Gerade weil die äußere Niedrigkeit gleichsam beständig bleiben sollte, war es um so mehr nötig, gleich beim Anfang zu beweisen, daß das, was vor Augen war, Gottes Absicht mit und seine Ankündigung über dieses Kind nicht beeinträchtige noch widerlege.

Mit der beabsichtigten Niedrigkeit der äußeren Erscheinung Jesu würde es im Widerspruch gestanden haben, ja sogar solche zu vereiteln im stande gewesen sein, hätte eine allem Volk offenbar werdende Manifestation Gottes die Geburt Jesu begleitet. Die Möglichkeit des folgenden Stilllebens Jesu in Verborgenheit fällt geschichtlich überhaupt hin, sobald man annimmt und es so darstellt, als ob infolge oder gleichzeitig mit den an Zacharias, Maria und Joseph ergangenen Eröffnungen eine enthusiastische Bewegung durch alle Stillen im Lande fortgetragen und dieselben als Genossen seines Glaubens und seiner Hoffnung von Joseph in sein Geheimnis eingeweiht worden seien, daß darum auch die Kunde von der Geburt alsbald auf stillen Pfaden von Bethlehem nach Jerusalem lief[2]) und im Blick auf das also kundgewordene Morgenrot der neuen Heilszeit schon lange Lobgesänge, wie der vom Evangelium den himmlischen Heerschaaren zugeschriebene, im Munde jener Eingeweihten erklungen seien.[3]) Hätte sich die Sache so verhalten[4]), so könnten Maria und Joseph nicht wiederholt als erstaunt über das von andern über ihr Kind Gesagte hingestellt werden (Luk. 2, 18. 19. 33). Sie hätten ja vielmehr in allen solchen Reden nur den Wiederhall ihrer eignen Angaben erkennen müssen. Eben deshalb kann es auch mit der Manifestation bei Bethlehem nicht aufs Volk oder auch nur auf die in Bethlehem damals zusammengeströmte davidische Geschlechtsgenossenschaft abgesehen gewesen sein. Wäre Tage oder sogar Monde zuvor in weiteren Kreisen

---

[1]) Mit Absicht ist oben nicht von einem Stalle, auch nicht von einer Höhle gesprochen. Die schon aus dem zweiten Jahrhundert stammende Tradition kann, weil von einer *φάτνη* bei Luk. die Rede ist, richtig sein. Das Ev. spricht nur von einer Herberge, ohne weiteres zu sagen, und bezeichnet diese nicht als *πανδόχιον*, Karawanserei (10, 34. 35), sondern allgemeiner als *κατάλυμα* Einkehrsort, weshalb auch an das Haus eines Gastfreundes gedacht werden darf, das nun seinerseits infolge der Schätzung von Fremden überfüllt gewesen sein kann.

[2]) So Beyschlag, Leb. Jesu II. S. 41.

[3]) So Weiß, Leb. Jesu I. S. 236 u. 244. Dergleichen nimmt man nur an, um innere Offenbarungen und die Entstehung solcher Lobgesänge konstruieren zu können, die zu sehr das Gepräge jener Zeit tragen, um später erfunden sein zu können.

[4]) Angaben wie die Luk. 2, 17 u. 2, 38 dürfen, da diese Berichte nach Art der Volkserzählungen gefaßt sind, nicht umfassend gedeutet werden. Der Bekanntenkreis von Hirten und einer einer wesentlich früheren Generation angehörigen Greisin ist stets klein, und, was solche Kreise sich erzählen, erfaßt die Menge zu keiner Zeit allgemein. Auch werden unter Herodes d. Gr. alle behutsam gewesen sein.

von einer solchen Manifestation etwas zu hören gewesen und gesprochen worden, so hätte bei der Nachricht der Weisen nicht auch ganz Jerusalem erschrecken können (Matth. 2, 3) und würde Herodes sich wohl noch ernstlicher als nach der Botschaft der babylonischen Astronomen zum Sinnen auf Beseitigung des in den Augen des Volks mit solchem Glanz umgebenen Prätendenten veranlaßt gefunden haben. Nicht allem Volk, sondern ähnlich wie später die Auferstehung (AG. 10, 41) ward auch die Geburt nur wenigen kundgethan. Denn noch sollte Jesus gleichsam nicht in die Welt eingeführt werden. Jene Bekundung hatte ihre nächste Abzweckung auf die Eltern und das Kind selbst. Weshalb gerade jene Hirten zu deren unmittelbaren Empfängern erwählt wurden, läßt sich nur insofern sagen, als gerade deren wesentliche, in ihrem Leben bei den auf den Weideplätzen des Landes umherziehenden Heerden begründete Abgeschlossenheit die geringe Verbreitung der Kunde von der ihnen gewordenen Offenbarung verbürgte. Als empfänglich für die Offenbarung werden dieselben dadurch gekennzeichnet, daß die Botschaft sich selbst als Ankündigung einer großen Freude für sie darstellt. Einem Herodes und einer wie Jerusalem denkenden Landbevölkerung gegenüber wäre das ein Widersinn gewesen. Die Weisung des Engels an die Hirten bekundet dabei deutlich die Rücksicht auf die durch die Armseligkeit der Geburtsumstände bedrückte Mutter. Ihr und durch sie dem Kinde selbst sollte kundwerden, daß die Krippe und ihr ganzes gleichartiges Gefolge im weltlichen Ergehen des Kindes von der demselben als Sohn Davids zugesagten Bestimmung nichts abbreche. — Zugleich aber ward durch das von den Heerschaaren des Himmels erklingende Loblied (Luk. 2, 14) bezeugt, daß dieselbe sogar in einem noch weit umfassenderen, Himmel und Erde umspannenden Sinne gemeint sei, als dies die Erbschaft des Davidsthrones Maria bisher hatte vermuten lassen. Ist auch die Tiefe seines Sinnes erst durch den Gang der Offenbarung erkennbar geworden, so war der Lobgesang, wie an sich, so auch um des Mundes willen, aus dem er erklang, dennoch völlig geeignet, die weitesten Hoffnungen kräftiglichst zu erwecken und mitten unter dem Druck der Lage mit einem Frieden, der alle Vernunft übersteigt, zu erfüllen und zu ausharrendem Glauben zu stählen.[1])

---

[1]) Über das Geburtsjahr (circa 749 u. c. = 5 a. C. n. vgl. S. 128 u. Kap VIII) läßt sich nur rückwärts von dem Luk. 3, 1 f. angegebenen Termin des öffentlichen Auftretens Johannes des T. und der Angabe über Jesus' Alter zu demselben Termine aus ein Schluß ziehen, welcher auch, wenn jener richtig bestimmt ist, mit der von Lukas wie Matthäus gemachten Angabe über die zu Lebzeiten Herodes d. Gr. erfolgte Geburt genugsam zusammentrifft. Alle Versuche, eine genauere Bestimmung von anderen chronologischen Ausgangspunkten aus zu gewinnen, müssen sich auf viel zu gewagte Voraussetzungen stützen, als daß sie zu wissenschaftlich haltbaren Ergebnissen führen könnten. Vergl. Wieseler, Chron. Synopse S. 48—150 und Beiträge S. 149—156, und Zumpt, das Geburtsjahr Christi 1869, und Sevin, Chronologie des Lebens Jesu S. 13—43. Über den Monat der Geburt ist aus dem Aufenthalt der Hirten auf dem Felde nichts zu entnehmen. Denn in Palästina sind die Heerden bis gegen Neujahr auf dem Felde, da in der Regel erst im Januar und Februar Schnee eintritt, der dazu meistens nach wenigen Stunden wieder verschwindet (vgl. Ankel, Landesnatur des Westjordanlandes S. 90). Um so mehr konnten in den Bethlehem benachbarten Thälern Heerden den größten Teil der Regenzeit auf dem Felde bleiben (vgl. Hase, Gesch. Jesu S. 212). Die traditionelle

Eine ebenso unerwartete Bestätigung der Ankündigung von dem Königtum dieses Kindes, dessen kein Ende sein solle, wie vom Himmel her empfingen die Eltern alsbald darnach durch die Ankunft der Magier, welche aus dem Ostlande nach Jerusalem und Bethlehem kamen (Matth. 2,1 ff.). Der Bericht über diese enthält, wie jeder aufrichtige Forscher anerkennen muß, eine solche Fülle von zweifellos historischen Momenten, daß es schwer wird, den geschichtlichen Wert desselben anzufechten. In der Nennung Herodes des Gr. bietet er zwar keineswegs ausnahmsweise einen Punkt, an dem die evangelische Geschichte an die weltgeschichtlichen Ereignisse und ihre Chronologie anknüpft[1]); denn darin trifft er eben nur mit dem Lukasevangelium (1,5) zusammen. Aber die Zeichnung der jerusalemischen Verhältnisse, wie das dem Idumäer zugeschriebene Benehmen und das ganz äußerliche Wissen um die Bestimmung des Geburtsortes des Messias beim Propheten Micha auf seiten der Schriftgelehrten sprechen so laut für die geschichtliche Treue der Erzählung, daß nur der Widerwille wider alles wunderbare Eingreifen des göttlichen Waltens oder die Besorgnis, nicht zu unkritisch zu erscheinen, auch hier darüber ungewiß lassen kann, wie klein oder groß der historische Kern der Kindheitssage sei.[2]) Es ist in mehrfacher Hinsicht von Bedeutung, daß Matthäus den Stern, welchen die Magier wahrgenommen hatten, weder zum A. T., in welchem auch der Messias nur mit einem Sterne verglichen wird (4. Mos. 24,17)[3]), nicht aber ein solcher als Zeichen der Ankunft jenes angekündigt ist, noch zu den Zimmermannsleuten von Nazareth in Beziehung setzt, sondern denselben ausschließlich nur als von den innerasiatischen Astrologen wahrgenommen und für bedeutsam erachtet hinstellt. Weder Herodes noch die Pharisäer beachten denselben. Was von ihm im Evangelium gesagt wird, ist also nur Wiedergabe der Erzählung der Magier über das, was sie in das Haus, wo Joseph mit Frau und Kind weilte, geführt hatte. Den der Astrologie Unkundigen gegenüber werden dieselben eben nur kurzweg von einem Sterne gesprochen haben. Da sie offenbar ihre Beobachtung am Himmel nicht allen plausibel machen konnten, noch den Stern gezeigt haben, gibt der in dem Bericht beibehaltene kurze Ausdruck darüber gar keinen Aufschluß, ob ein neu aufgegangener Stern oder ein Sternbild, oder eine Sternkonstellation gemeint ist. Nur an ein Meteor im Sinne der heutigen Wissenschaft ist, da die siderische Erscheinung wochenlang am Himmel beobachtbar blieb, nicht zu denken. Der Stern, welcher Art er auch gewesen ist, war in Gottes Hand nur das Mittel[4]), die heidnischen Weisen zu veranlassen, daß sie dem Jesuskinde eine Huldigung brachten. Allein

---

Annahme der Geburt im Winter ist darum möglich, wenn auch nicht bestimmt erweisbar, und es ist nicht nötig, ihren Ansatz auf die christliche Umbildung eines heidnischen Götzenfestes zurückzuführen (so wieder Usener S. 25 ff.), ohne daß darum das notorisch späte Aufkommen des Weihnachtsfestes in Abrede gestellt werden soll.

[1]) So Weiß, Leb. Jesu I. S. 261.

[2]) So selbst Beyschlag, Leb. Jesu I. S. 42.

[3]) Vgl. Delitzsch, Mess. Weissagungen S. 48 z. d. St.

[4]) Eben deshalb darf auch das προῆγεν αὐτούς, ἕως ἐλθὼν ἐστάθη κτλ. (Matth. 2,9) nicht von einer allgemein sichtbaren Erscheinung, sondern nur von einer astronomischen Beobachtung und deren Deutung durch die Magier verstanden werden.

auf diese und deren vorbildliche Bedeutung für die Heidenwelt kam es an, und sie spricht sich zunächst auch allein in der Darbringung der sprechendsten Erzeugnisse des Morgenlandes aus. Selbst auf die huldigenden Personen und auf deren Zahl[1]) und Heimat legte der Evangelist keinen Wert, sondern allein darauf, daß auch die ferne (AG. 2,39) Heidenwelt zur Krippe von Gott herzugeführt ward. Durch der Magier Fragen nach dem Kinde, sowie durch ihr Kommen zu demselben ward deutlich bekundet, was Gott mit diesem vorhatte.

Das Gewicht dieser göttlichen Bekundungen über Maria's Kind wurde auch durch den weiteren Verlauf seiner Geschichte nicht beeinträchtigt, sondern nur vervollständigt und bestätigt. Daß die Kunde von dem geborenen Davidssproß auch zu Herodes dem Gr. durch die Nachfrage der Morgenländer drang, beeinträchtigte Gottes Absicht bei deren Herbeiführung in keiner Weise. Wie schon die höchst wahrscheinlich von Joseph gehegte Absicht, da er einmal dorthin geführt schien, fortan in Bethlehem zu bleiben, vermuten läßt, lag für die Eltern die Versuchung nahe, die ihnen zugesagte Zukunft des Jesuskindes nach ihren eigenen Gedanken mitvorbereiten zu wollen. Jedem solchen Bestreben schnitt Gott nun aber die Wurzel dadurch ab, daß er die Eltern durch des Herodes Nachstellungen zur Flucht nach Ägypten nötigte und hernach auch an jeder Niederlassung in Judäa verhinderte. Nach der Erfahrung davon, welche sofortige Gefahr dem Kinde bei dem ersten Bekanntwerden seiner Bestimmung drohte, mußten Joseph und Maria sich sagen, daß sie alles Gottes Führung zu überlassen hätten. Daraus erklärt sich ihr völliges Stillleben in Nazareth. Die Art aber, wie Gott für die Bewahrung des Kindes durch die neuen Traumgesichte des Joseph (Matth. 2,13.19) mit vollem Erfolge gesorgt hatte, mußte sie zugleich überzeugen, wie wenig dieser neue, ihnen völlig überraschend kommende Zwischenfall Gottes Absichten und Wege mit dem Kinde kreuzte. — Wie Gott andererseits durch die Vornahme des Zensus seitens des judäischen Vasallen des römischen Weltherrschers die vom Propheten geforderte Geburt zu Bethlehem herbeiführte, so verwischte er auch durch desselben Königs Plan und dessen Ausführung im bethlehemitischen Kindermorde[2]) für alle, die etwa äußerlich auf das Kind aufmerksam geworden waren, dessen Spur so völlig, daß dessen langjähriges Unbeachtetbleiben in Nazareth und das Ausbleiben jeder Erinnerung an seine Geburt bei seinem Auftreten sich völlig erklärt.

Wie fest aber Gottes Absichten ständen und wie gut sich mit denselben des Kindes Verfolgung durch den dermaligen Machthaber in Israel vereinigen

---

[1]) Ganz mit Recht betont Kübel a. a. O. S. 52, daß kein Grund vorliegt, aus der Dreizahl der Gaben auf eine Dreizahl der Magier zu schließen.

[2]) Daß ein solcher Versuch des tyrannischen Herodes, die infolge der Geburt eines in den Augen des Volks irgendwie mit Glanz umgebenen Davidssprossen seiner Dynastie drohende Bewegung im Keime zu ersticken, alle Wahrscheinlichkeit für sich hat, liegt auf der Hand (vgl. Beyschlag a. a. O. II. S. 42). Das Schweigen des Josephus spricht wider dessen Geschichtlichkeit um so weniger, als sonst gerade er den Herodes entsprechend zeichnet, aber vieles übergeht. Auch ist die Stelle des Makrobius (Saturnal. II. 4, 11), da er ein Heide ist, nicht auf Matth. zurückzuführen, sondern als selbständiges Geschichtszeugnis anzusehen (vgl. Steinmeyer, Apologet. Beitr. IV. S. 117 f.).

lasse, das ward den Eltern durch den greisen Symeon und die Hanna kundgethan (Luk. 2, 25—38), als sie bei der Rückkehr aus Ägypten die zuvor unmögliche Darstellung des Kindes im Tempel, wie die gesetzlichen Opfer der Reinigung für Maria nachholten.[1] Symeons Weissagung nämlich, welche Hanna's volle Zustimmung fand (Luk. 2, 38)[2], bestätigte nicht nur mit ausdrücklichen Worten die durch die Ankunft der morgenländischen Weisen thatsächlich bekundete Bestimmung dieses Kindes zum Licht für alle Völker und zur Verherrlichung Israels durch dasselbe, sondern stellte auch für die Folgezeit das Hervorbrechen der Feindschaft wider den ihm geborenen Heiland in Israel zum bittersten Weh für dessen Mutter in Aussicht. Es diente das Auftreten dieser frommen Alten auf Antrieb des Geistes Gottes also dazu, die bereits thatsächlich gemachten Erfahrungen mit dem Kinde als in dessen göttlicher Bestimmung von vorneherein aufgenommen und beschlossen erkennbar zu machen. Alle Entschlüsse, zu welchen jene Erfahrungen die Eltern geführt hatten, mußten in denselben durch diese Eröffnungen um so mehr befestigt werden, als dieselben ihnen und dem Kinde durch zuvor ganz fremde Personen erfolgten und dadurch die Verwunderung der Eltern erregten. Freilich wird die Weissagung des Symeon, als sie dieselbe vernahmen, ihnen inhaltlich nicht so deutlich und verständlich gewesen sein, daß nicht auch das Gesagte selbst ihnen Anlaß zu neuer Verwunderung ward. Für ihr Verhalten war indes deren zuerst hervorgehobene Seite von größerer Bedeutung. Sie stärkte die Eltern Jesu zu stillem, jahrelangem Harren in Nazareth.

9. Wie sie äußerlich durch diese Kette von Führungen darauf angewiesen wurden, ohne eigenes Zuthun der Stunde zu harren, in welcher Gott das über dieses Kind ergangene Wort wahr machen werde, so sahen dieselben offenbar dadurch sich auch angewiesen, dem Kinde gegenüber von seiner Bestimmung zu schweigen, bis ihnen der Mund zum Reden gleichsam von Gott geöffnet wurde. Darum stellten sich beide zu dem Jesuskinde ganz nach der Art von israelitischen Eltern; nur durch die Wahl des dem Joseph befohlenen (Matth. 1, 21) Namens bei der vom Gesetz (Gal. 4, 4) vorgeschriebenen Beschneidung (1. Mos. 17, 12; 3. Mos. 12, 3; Luk. 2, 21) hatten sie ihrem Glauben einen bleibenden Ausdruck gegeben. Mit keinem Worte deutet die Schrift auch nur an, daß Jesus ihnen Veranlassung gab, ihn anders zu behandeln, als ihre übrigen Kinder. Nur das eine wird über die Zeit der eigentlichen Kindheit bis zum zwölften Lebensjahre (Luk. 2, 40) wie über die Zeit seines vollen

---

[1]) Vgl. S. 112.

[2]) Die schon von *Schleiermacher* (Leb. Jesu S. 74 f.) als Zeugen der Geschichtlichkeit des Vorgangs hervorgehobenen Personalien der Hanna sind indes in Lukas nicht angegeben (*Weiß*, Leb. Jesu I, 250), um auf die Quelle hinzuweisen, aus welcher die Erzählung stammte, sondern um Hanna's tiefe Religiosität erkennbar zu machen. Das Wort des Symeon muß sich dem Mutterherzen Marias tief eingeprägt haben und dasselbe wird unter dem Kreuze erst recht in ihr lebendig geworden sein. Die geschäftige Freude der greisen Hanna werden die Eltern noch selbst in Jerusalem miterlebt haben, so kurze Zeit auch ihr Aufenthalt dort währte. Möglicherweise mochte gerade das Reden von dem Kinde zu vielen Joseph bei dem ihm bekannten argwöhnischen Charakter des Archelaus (Matth. 2, 22) zu schnellem Aufbruch aus Jerusalem veranlassen. Bei der Erneuerung der Kunde von dem Kinde besorgte er eine Wiederholung der Verfolgung.

Heranreifens (Luk. 2, 52) bemerkt, daß sein Wachstum ein nach allen Seiten normales gewesen sei. Ihre Sorge um den Sohn, als sie ihn nach seinem Mithinaufzuge nach Jerusalem am Abend des ersten Marschtages der Rückreise in der Reisekarawane nicht antrafen (Luk. 2, 45), beweist dazu am deutlichsten, daß sie keineswegs gewohnt waren, ihn bereits seine eigenen Wege gehen zu lassen.[1]) Sie sind in Sorge um das Kind, und sind befremdet, es von ihnen weichen zu sehen. Bis dahin also hatte Jesus sich auch im Verhältnis zu Maria und Joseph und im Verkehr mit denselben, seinen Eltern, von einem anderen Knaben in Israel nicht unterschieden. Diese äußere Gleichheit schließt freilich, namentlich da mit ihr eine sonst nirgends beobachtete Normalität des Wachstums am äußeren und inneren Menschen Hand in Hand geht, ein eigentümliches Seelenleben im Knaben in keiner Hinsicht aus. Hatte dieses sich bisher auch den Eltern verborgen, so war es, wie sein Hervortreten gerade bei dieser Gelegenheit beweist, dennoch vorhanden.

Für Maria und Joseph freilich mußte das Wort, welches bei dieser Gelegenheit aus der Tiefe des Seelenlebens des Zwölfjährigen hervorbrach, und ihr Erstaunen und ihren Vorwurf über sein Zurückbleiben im Tempel bei ihrem Abzuge aus Jerusalem zurückwies, nicht weniger unerwartet kommen und unverständlich bleiben (Luk. 2, 49. 50), als die von Symeon bei der Darstellung im Tempel verkündete Weissagung. Gleich in diesem ersten Wort, das uns von ihm aufbehalten ist, erscheint Jesus als sein eigener Prophet. Der Zwölfjährige würde zwar noch nicht nach Art des Mannes den Vollgehalt seiner Selbstaussage darzulegen vermocht haben. Immer aber bekundet sich in derselben sein bereits auf jener Altersstufe erwachtes Bewußtsein seiner Eigenart. Was und wie er gehandelt, das dünkt ihm so selbstverständlich, daß ihm seine Handlungsweise als etwas erscheint, was seine Mutter ohne weiteres von ihm hätte erwarten müssen. In dieser Voraussetzung des Knaben spricht sich ebenso seine Selbstgewißheit wie dessen demütige Unbefangenheit aus, welche weit davon entfernt war, auf einen Unterschied zwischen sich und andern zu reflektieren. Aber kraft einer unmittelbaren Offenbarung seines Innern stellte er sich zu Gott als zu seinem Vater in ein Verhältnis, wie es kein anderer Israelite so individuell für seine Person in Anspruch genommen hatte, noch den Grundlagen des A. B. gemäß in Anspruch zu nehmen vermochte. Zugleich erklärte er aber auch, indem er sprach: „Was ist's, daß ihr mich suchtet? Wußtet ihr nicht, daß ich in dem sein muß, was meines Vaters ist?" (Luk. 2, 49)[2]), das darin bekundete Bewußtsein von seinem innigen Verhältnis zu Gott als seinem Vater für den ihn bei seinem gesamten Handeln mit Notwendigkeit beherrschenden Bestimmungsgrund. Darum liegt in dieser Rechtfertigung seines

[1]) So Hofmann, D. h. S. N. Ts. X. S. 80.

[2]) Es ist ungenau und bei der unbestreitbaren Bedeutung des *εἶναι ἐν τινί* (1. Tim. 4, 15): völlig in etwas aufgehen, sein Element in etwas haben, unrichtig *ἐν τοῖς τοῦ πατρός* nur vom Eigentum (Weizsäcker, N. T. übers.) und vom Tempel speziell zu verstehen. Es liegt darin vielmehr eine Bezeichnung alles dessen, was sich auf Gott bezieht, ihm angehört. Jesus erklärt es demnach für eine innere Notwendigkeit, die für ihn vorlag, sich mit allem abzugeben, was sich auf Gott bezieht, und speziell da zu sein, wo über seines Vaters Sachen verhandelt werde. Vgl. 1. Mos. 41, 52.

momentanen Verhaltens, seiner Beschäftigung mit göttlichen Dingen, wie es sein Hören auf die Erörterungen der Schriftgelehrten im Tempel gewesen war, eine unwillkürliche Äußerung des Programms des ganzen Lebens des Knaben. Für den Augenblick war freilich das wunderbarste in dem Kindeswort das darin sich aussprechende Bewußtsein, daß Gott im Unterschiede von und im Gegensatze zu denen, welche ihn als ihr Kind mit Schmerzen gesucht zu haben bekannten, sein Vater sei. Diese unerwartete Bekundung des Bewußtseins seines eigenartigen Sohnesverhältnisses zum Gotte Israels reiht sich, wenn auch ihre Form der geistigen Reife, welche der zwölfjährige Orientale erlangt hat, entspricht, doch den früheren Bekundungen Gottes über ihn entsprechend an. Sie mußte darum auch Maria und Joseph von deren unverbrüchlichem Bestande aufs neue überzeugen.

Notwendig gewann diese aus Jesus' Munde ihnen unerwarteterweise kommende Bestätigung aller früheren göttlichen Zusagen für sie unmittelbar noch eine weitere Bedeutung. Da jetzt dem Knaben von innen heraus das Geheimnis seiner Person sich erschlossen hatte, so mußten sie damit auch für sich die Stunde gekommen erkennen, ihn mit den früheren Gottesoffenbarungen betreffs seiner bekannt zu machen. Das lag zu der Zeit um so mehr ihnen nahe, als in dem Alter des Jesusknaben der Israelit ohnehin zur Selbstentscheidung über sich und seinen Lebensberuf kommen mußte. Hatten die Gottesthaten früher zunächst dazu gedient, der Maria und dem Joseph es zu ermöglichen, Glauben zu halten und den ihnen befohlenen Dienst an dem ihnen geschenkten Kinde ausrichten zu können, so wurden dieselben nun auch für die Selbsterkenntnis und das Selbstverständnis Jesu selber von höchstem Belange. Was er bis dahin jenem Tempelwort zufolge nur unmittelbar in seinem innersten Gemüte empfunden, das mußte nun, sobald ihm die mannigfaltigen Gottesoffenbarungen aus der Anfangszeit seines Lebens bekannt wurden, zu gegenständlicher Klarheit kommen. Von nun an mußte er sich ebenso gewiß, wie er sich nach allem als Mensch und Davidssohn gefühlt und gewußt hatte (vgl. § 2 u. 3 S. 92—102), auch als Gottessohn wissen. Seitdem konnte er nun auch nicht mehr über seines Vaters Absicht bei seiner Sendung in die Welt ungewiß sein. Der ihm gewordene Messiasberuf mußte ihm dadurch ebenfalls mit vollster Klarheit vor die Augen treten.

Nur ist gemäß der völlig menschlichen Art seiner leiblichen und geistlichen Entwickelung die volle Erfassung dieses Selbstverständnisses nicht als plötzlich gekommen, sondern als Frucht fortschreitender Selbsterkenntnis Jesus' zu denken. Auch ist zugleich zu erwägen, daß bei der leiblichen und geistlichen Frühreife des Morgenländers und bei der vollen Normalität seines Zunehmens an Alter und Weisheit der Zeitpunkt, in welchem Jesus sich über seine Person und seinen Lebensberuf völlig klar war, weit vor der Zeit seines öffentlichen Auftretens angesetzt werden muß. Gerade die schon längst gewonnene innere Gewißheit und Klarheit über sich selbst verlieh Jesus auch die volle Festigkeit, mit der er nach dem Auftreten des Täufers den ersten Schritt auf der ihm verordneten Bahn that.

Kap. V.

Das Auftreten des Täufers.

1. Durch seine Geburtsverhältnisse wie durch die schon in seiner ersten Lebenszeit sichtbar gewordene besondere Leitung durch Gottes Eingreifen war Jesus an das Stillleben Nazareths gebunden, bis wiederum eine Gottesthat ihm den Weg bereitete, auf dem er unter sein Volk hinausgehen konnte. Umsomehr mußte Jesus gehorchen und auf eine solche warten, als im A. T. (Mal. 3, 1) die Weissagung bestimmt das Vorangehen eines Gottesboten zu dem Zweck vor der Erscheinung des Messias angekündigt hatte und, wie seine Mutter wissen mußte, dem Sohne des Zacharias und der Elisabeth diese Aufgabe bei der Ankündigung seiner Geburt gestellt war (Luk. 1, 17). Jesus würde darum nur den ihm gewordenen Beruf verläugnet haben, hätte er, wie wenig er auch von dem Kinde der judäischen Priesterleute wissen mochte, dessen Kommen nicht abgewartet.

Nach dem eignen Wissen und Bekenntnis Israels hatte seit den Tagen Esra's die Stimme der Offenbarung im alttestamentlichen Bundesvolke sich nicht hören lassen.[1]) Wie mächtig auch in litterarischer Hinsicht das Geistesleben nach der Fülle pseudepigraphischer Schriften und den mannichfachen Fragmenten griechischer Schriftsteller bei Josephus und Philo[2]) sich in der jüdischen Kolonie seitdem geregt hatte, Israel war sich des Unterschiedes aller dieser menschlichen Erzeugnisse von dem prophetischen Worte viel zu klar bewußt, um jene diesem zur Seite zu stellen. Und wie hoch der Pharisäismus seinerseits auch von sich hielt, so hat er sich selbst doch nie als ein Werk der Offenbarung hingestellt. Jesus' Urteil über denselben (Luk. 12, 1; Matth. 16, 6) verbietet aber vollends in der durch ihn gekennzeichneten Religiosität der vorchristlichen Jahrhunderte ein gleichwertiges Bindeglied zwischen dem A. und N. B. und einen sachlich entsprechenden Übergang von der alttestamentlichen zur neutestamentlichen Offenbarungsstufe zu sehen.[3]) Alles, was aus ihm und seiner Zeit hervorgegangen, bildete kein Moment im Fortschritt der göttlichen Offenbarung. Die Bewegung, welche Israels Volk ergriff, als sich unerwartet des Täufers Stimme in der Wüste am Jordan vernehmen ließ, war der Beweis des Geistes und der Kraft, der dessen Predigt als Anfang einer neuen Offenbarungsperiode nach langem Schweigen Gottes beglaubigte. Auch knüpfte

---

[1]) Schon die Zeit der Makkabäer wußte sich vom Geist der Prophetie verlassen (1. Makk. 4, 46; 9, 27; 14, 41). Gerade auch die ältesten Bestandteile des Buches Henoch, welche dieser Zeit nahestehen, atmen einen so verschiedenen Geist von ihrem eigenen Vorbilde, dem Buche Daniel, daß es schon deshalb unzuläßig ist, auch nur die Zusammenstellung desselben in diese Zeit zu verlegen (Strack, Orelli) oder es gar auf älterer Grundlage als Erbauungsbuch damals bearbeitet sein zu lassen (Meinhold, Komposition des Buches Daniel 1886). — Das Buch Daniel hindert darum nicht, wie oben geschehen, zu urteilen.

[2]) Vgl. Schürer, Geschichte des jüdischen Volks [2] II. § 32 u. 33.

[3]) So Spitta, 2. Petrus- und Judasbrief S. 3 und Christi Predigt an die Geister 1890 S. 3 ff.

diese bei ihrem neuen Einsatze darum allein an die im A. T. bekundeten Stadien der Offenbarung an.[1])

Der Zeitpunkt dieses Anfangs der neutestamentlichen Heilsoffenbarung (Mk. 1, 1)[2]) wird das Jahr 26 unserer Zeitrechnung gewesen sein.[3]) Die Luk. 3, 1. 2 sich findende Angabe über die Zeit des Wirkens des Täufers und der Taufe Christi entsprang zwar nicht dem Interesse einer chronologischen Datierung[4]), ist aber sichtlich mit großer Sorgfalt zusammengestellt. Die unverkennbar allein obwaltende Rücksicht auf die ostasiatischen Provinzen des römischen Reiches, wie der Umstand, daß ausdrücklich nur von der Verwaltung und nicht von der Selbstherrschaft des Tiberius gesprochen wird, raten es zum mindesten dringend an, die betreffs desselben angegebenen Jahre nicht auf dessen volles Imperium, sondern nur auf seine Verwaltung der Provinzen zu beziehen. Nun trat Tiberius aber nach dem Zeugnis der Profanhistoriker[5]) bereits zwei und ein halbes Jahr vor dem Tode seines Stiefvaters Augustus die Mitregentschaft in den Provinzen an, im Jahre 765 Roms. Dieses fällt im wesentlichen mit dem zwölften Jahre unserer Ära zusammen; darum beginnt das fünfzehnte Jahr des Tiberius 26 p. C. n. und muß die Wirksamkeit des Täufers in diesem ihren Anfang genommen haben.[6])

Vergeblich hat man den Zeitpunkt des Auftretens Johannis von andern Ausgangspunkten berechnen und dann fast ein Jahrzehnt später ansetzen wollen. Denn es gibt keine willkürlichere Kombination als die, welche die im Jahre 35 durch den Pseudopropheten von Thirathana hervorgerufene Garizimfahrt der Samaritaner,[7]) weil dieselbe als Nachäffung der Täuferbewegung am Jordan erscheine, zum Ausgangspunkt der Berechnung des Zeitpunktes der ersteren erhebt. Kaum weniger unsicher und haltlos ist die Be-

---

[1]) Vgl. E. Haupt, St. u. Kr. 1887 S. 372.

[2]) Gegen v. Hofmann (die h. S. N. T. X. S. 69), der in den Ankündigungen der Engel an Zacharias, Maria und die Hirten den ersten Anfang der neutestamentlichen Heilsoffenbarung sieht. Aber die Engel dienen nur zur Vorbereitung der Offenbarung, sind nicht deren selbständige Träger. Noch weit weniger als die bei der Taufe und sonst erschallende Himmelsstimme ein besonderes Moment im Gange der Offenbarung bildet, können die dieser graduell weit nachstehenden Engelworte und Traumgesichte von selbständiger Bedeutung in der Offenbarungsgeschichte sein. Sie haben ihre Stelle allein in dem Lebensgang der einzelnen Offenbarungsträger und können dort allein ihre Berücksichtigung finden. — Nur wenn es bloß darauf ankäme, den Inhalt des N. Ts. zu inventarisieren, würden diese Vorgänge von nur individueller Bedeutung eine abgesonderte Betrachtung erheischen, wie sie Hofmann (a. a. O. XI, 23 ff.) ihnen zu teil werden läßt.

[3]) Vgl. Kap. VIII und Wieseler, Beiträge S. 177—196; Zumpt, Geburtsjahr Chr. S. 289 ff.

[4]) Gegen Ewald, Gesch. Isr. V, S. 198. Weil Luk. zu diesen Notizen nicht ausschließlich durch ein chronologisches Interesse veranlaßt ist, können in denselben auch von chronologischem Gesichtspunkte aus als ungenau zu bezeichnende Angaben wie die über die beiden Hohepriester (Schürer, Zeitgesch. 1· S. 412) vorkommen, ohne die anderen Angaben zu verdächtigen.

[5]) Vellej. Pat. hist. rom. II, 121; Suet. Tib. c. 20. 21; Tac. Ann. I, 3 im Unterschiede von I, 13.

[6]) Ebenso Hofmann (a. a. O. X, S. 87).

[7]) Joseph. Altt. 18, 4, 1 u. 2, wo auch nicht mit einem Worte auf einen solchen Zusammenhang hingedeutet wird, wie ihn Keim, Jes. v. Naz. I, S. 617, u. Hausrath I[3] S. 359 u. 384 behaupten.

gründung der letzteren auf die Angabe des Josephus, die Niederlage des Herodes Antipas im Kriege mit dem Araberkönig Aretas, seinem früheren Schwiegervater, im Jahre 36 sei vom Volke als die Folge und Strafe dafür angesehen worden, daß er den Tadler seiner Ehe mit Herodias habe hinrichten lassen. Denn diese Verknüpfung zweier Begebenheiten in der Rechtskonklusion des Volkes hatte dem Josephus zufolge in keiner Weise einen chronologischen Hintergrund und begründete sich nicht auf deren zeitliches Zusammentreffen. Der Ausgang des Krieges schien dem Volke nur dem sachlichen Anfang der Streitigkeiten beider Fürsten völlig zu entsprechen, welcher in dem Vorhaben des Antipas, die Herodias zu heiraten lag, während, wie Josephus ausdrücklich angibt und damit thatsächlich jene zeitliche Kombination zurückweist, der eigentliche Gegenstand des Krieges ein Grenzgebiet war.[1]) Das Volk aber, welches weder an des Aretas' Tochter noch an der Herodias ein Interesse hatte, führte die unerwartete, ihm selbst unliebe Niederlage auf das rechtswidrige Verfahren wider den bei ihm als Gerechter in Ansehen und guter Erinnerung stehenden Täufer zurück, weil dieses ihm Gottes Rache herauszufordern schien und mit diesem Kriege die gleiche Wurzel hatte. Der zeitliche Abstand kam dabei gar nicht für das Urteil des Volkes in Betracht, welches zu allen Zeiten und überall sich von der Anschauung leiten läßt, daß Gottes Mühlen langsam, aber trefflich klein mahlen.[2])

2. So gewaltig war der Eindruck davon, daß Johannes der Täufer von Gott erweckt und nicht ein Kind seiner Zeit oder die Blüte einer im Volke Israel damals bemerkbaren Strömung, oder etwa nur der persönliche Repräsentant derer sei, welche der messianischen Hoffnung des Volkes nachdachten und sie zu einer Lebensfrage für dieses ausbildeten, daß unsere neutestamentlichen Quellen und ebenso Josephus auf dessen Zusammenhang mit dem Volke gar nicht achten. Drei Evangelien berichten über den Täufer, ohne sich um seinen Vater und seine Mutter, seine Herkunft aus der Nachkommenschaft Aarons auch

---

[1]) Jos. Altt. 18, 5, 1: *Ὁ δὲ ἀρχὴν ἔχθρας ταύτην ποιησάμενος* (nämlich die Verstoßung der Tochter des Aretas um der Herodias willen), *περί τε ὅρων ἐν τῇ γῇ τῇ Γαμαλίτιδι, καὶ δυνάμεως ἑκατέρῳ συλλεγείσης εἰς πόλεμον καθίσταντai*, welche Angabe alle, welche, wie oben angegeben, kombinieren, einfach unberücksichtigt lassen. Vgl. Sevin, Chronologie des Leb. Jesu S. 87 ff.; Keim, geschichtlicher Christus S. 216 f.

[2]) Josephus legt auf den Ausgang des Krieges seinerseits nur deshalb Gewicht, weil derselbe des Antipas Hilfsgesuch an Tiberius und das Einschreiten des Vitellius herbeiführte. Darum holt er erst an dieser Stelle alles, was er über den Krieg und dessen Anlaß zu sagen hat, nach und schaltet darum auch hier erst etwas über den in die Heiratsgeschichte verwickelten Täufer ein. Man läßt es an wirklich geschichtlicher Kritik der Quellen aber fehlen, sobald die Gesichtspunkte für die Einreihung von Begebenheiten in die Erzählung unbeachtet bleiben und dann solche dennoch ohne weiteres zum Maßstab der Kritik gemacht wird. — Bei dieser chronologischen Annahme über den Täufer würde Jesus höchstens ein Jahr vor des Pilatus Absetzung (vgl. Keim, Jes. v. Naz. I. S. 629 ff.) ans Kreuz überantwortet sein. Es müßte auffallen, daß dann nirgends in der judenchristlichen Litteratur die Preisgebung Jesu an den Willen des Hohenrats als der Gipfel der Ungerechtigkeiten des Prokurators bezeichnet wäre, dem dann bald sein Sturz gefolgt sei. Auch bringt dieser chronologische Stützpunkt dadurch seine Ruhmredner recht ins Gedränge, daß er nicht den nötigen Raum für Jesus' Wirksamkeit lassen will, ohne daß man ihn, wie Keim, durch Zurückgehen bis aufs Jahr 33/34 nachträglich wieder aufgibt.

nur zu kümmern. Ganz wie im A. T. der gewaltigste aller Propheten, Elias unmittelbar mit seinem ersten Worte in die Geschichte eingeführt wird (1. Kön. 17, 1), so wird im N. T. unvermittelt das Auftreten des Täufers berichtet. Sogar der 3. Evangelist, welcher seiner Geburt um deren Beziehung zu der Vorgeschichte Christi willen gedenkt, führt sein Auftreten nicht einmal auf die Zusage zurück, welche seinen Eltern betreffs ihres Kindes geworden war, sondern bezeichnet sein Auftreten ausdrücklich[1]) als auf Grund eines an ihn, wie einst an die alten Propheten Israels, ergangenen Gotteswörts erfolgt. Demnach hat der Täufer weder den Entschluß zu seinem Werke nur seiner eigenen Brust infolge seines während eines Asketenlebens in der Wüste gepflogenen Umgangs mit den alttestamentlichen Prophetenschriften entnommen (Matth. 21, 27; Joh. 3, 27), noch ist derselbe aus einer ihm von seinen Eltern her überkommenen Verpflichtung entsprungen. Auch war dem, was jenen über ihr Kind und die Art seines Wirkens gesagt war, daß es nämlich im Geist und in der Kraft des Elias vor dem Herrn selbst hergehen solle (Luk. 1, 17), über die für den Täufer typische und so bestimmt auf eine anderslautende alttestamentliche Aussage begründete Wirkungs- und Erscheinungsweise nichts zu entnehmen.

Das berechtigt nun aber in keiner Weise, wider die des Johannes Lebensanfänge behandelnden Perikopen (Luk. 1, 5—25 u. 57—80) kritische Zweifel zu hegen. Umgekehrt ist dieser mangelnde Zusammenhang zwischen der Art, wie der Sohn später auftrat, und der Ankündigung, welche dem Vater einst ward, vielmehr ein Beweis, daß in diesen Mitteilungen keine sagenhaften Reflexionen, welche erst infolge von Rückschlüssen aus der geschichtlichen Erscheinung entworfen sind, vorliegen. Denselben eignen überdem so viele konkrete, in keiner Weise zur Sache selbst gehörige Züge, daß auch hier nur der Widerwille wider jedes göttliche Eingreifen in den Gang der irdischen Dinge sich dessen weigern läßt, historische Überlieferung anzuerkennen.[2]) Das Absehen Gottes bei der Vorbereitung seiner Geburt wie bei seiner Abstammung von solch greisem Elternpaare ging, wie der Zusammenhang der offenbar auf Maria's Mitteilungen zurückgehenden ersten beiden Kapitel des 3. Evangeliums erkennen läßt, eben so sehr auf die so notwendige Glaubenskräftigung der Maria als auf eine Einwirkung auf die Priestersleute selber. Dem Zacharias mußte nämlich kundgethan werden, weshalb ihm und seinem betagten Ehegemahl Elisabeth aus aaronitischem Geschlechte noch im Alter ein Sohn geschenkt und dadurch erst jetzt die Schmach der Kinderlosigkeit von ihnen genommen werde (Luk. 1, 25). Nur durch die Eröffnung der diesem Kinde von Gott gestellten Lebensaufgabe konnten sie bei ihrem frommen und den israelitischen Glaubenshoffnungen weniger entfremdeten Sinne sich auch bewogen fühlen, den Sohn nicht, wie es für sie und ihn am nächsten zu liegen schien, in die Priesterordnungen (Luk. 1, 5) aufnehmen zu lassen, sondern sogar dafür Sorge zu tragen, daß

---

[1]) Luk. 3, 2: ἐγένετο ῥῆμα θεοῦ ἐπὶ Ἰωάννην, τὸν Ζαχαρίου υἱὸν ἐν τῇ ἐρήμῳ.
[2]) Vgl. Weiß, Leb. Jesu I. S. 229 f.

derselbe auch nach ihrem sicherlich früh erfolgten Ableben dem ihnen bekannten Leben der vielfach sadduzäisch gesinnten Priesterschaft fernblieb und in der Wüste heranwuchs (Luk. 1, 80). Dieses Leben des Johannes in der Wüste ist aber nicht als ein Einsiedlerleben vorzustellen nach Art des Lebens jenes Banus, dem Josephus nur um einen Namen zu erwerben sich eine Zeit lang anschloß.[1]) Denn hätte Johannes bereits vor dem Tage seiner Beauftragung als Prophet für Israel die völlig gleiche Lebensweise geführt, wie sie nach seinem Auftreten Aufsehen beim Volk erregte (Matth. 3, 4; Mk. 1, 6), so würde man seiner Besonderheit nicht erst von diesem Zeitpunkt an Beachtung geschenkt haben. — Sein Leben in der Wüste wird demnach als ein Leben und Umherziehen mit frommen Hirten zu denken sein, welche die zahlreichen[2]) Steppengegenden des jüdischen Landes mit ihren Heerden belebten (Luk. 2, 8).[3])

Die Sinnesart der Kreise, zu welchen das Priesterpaar des jüdischen Gebirgslandes gehörte. und in welchem auch nach ihrem Tode deren Sohn sich dauernd bewegte, wird in ihrer Eigenart erst recht kenntlich, wenn dieselbe mit einer anderen, welche sich in etlichen mit den neutestamentlichen Liedern dieser Vorgeschichte verwandten Urkunden jener Zeit äußert, verglichen wird. Sehr nahe und am nächsten von allen pseudepigraphischen Schriften ihrer Zeit und Art nach stehen den Äußerungen des Zacharias (1, 68—79) und der Maria (Luk. 1, 46—55) die sogenannten Psalmen Salomonis aus der Zeit der Eroberung Jerusalems durch Pompejus.[4]) Für dieselben ist es nun höchst charakteristisch, daß ihr ganz an die jüdischen Apokalypsen erinnerndes Hoffnungsbild der messianischen Zukunft[5]) einerseits von einer höchst seichten nur die Oberfläche des sündlichen Treibens jener Tage, die Vergehen gegen das sechste und siebente Gebot, rügenden sittlichen Beurteilung des eignen Volkes und andererseits von einem krassen Stolz auf die äußere Erwählung Israels begleitet ist. In ihnen zeigt sich keine Ahnung, daß das ganze Volk über die Versunkenheit in seiner Mitte Reue und Schmerz zu empfinden habe (IV, 18; V, 6; VIII, 30; X, 6). Auch geht durch das Ganze eine Neigung, die Priesterherrschaft wenn auch nicht anzufechten, so doch unbeachtet zu lassen und die Ewigkeit der Herrschaft des davidischen Stammes zu betonen.[6])

Eine ganz andere Sinnesart bekunden nun aber jene Lieder aus dem Munde zweier der Stillen im Lande im 1. Kap. des Evangeliums Lukas. Zwar wird die in dem Dankpsalm des beglückten greisen Priestervaters hervortretende Zukunftserkenntnis auf eine momentane Erfüllung mit heiligem Geiste zurückgeführt und darf deshalb das, was darin über die kommenden

---

[1]) Josephus Leben c. 2.

[2]) Vgl. den Art. Wüsten in Riehms Bibl. HWB. II. S. 1770.

[3]) Der bei Luk. nur selten auftretende (vgl. 5, 16; 8, 29) Plur. ἐν ταῖς ἐρήμοις ist 1, 80 wohl zu beachten; derselbe kann auch hier im Unterschiede von dem häufigeren Sing. (3, 2; 4, 1; 7, 24) nur auf die Gewohnheit, in den Steppen zu leben, hindeuten, und schließt das einsiedlerische Bleiben an einem Orte aus.

[4]) Vgl. Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes II. S. 588 f. u. Dillmann in Herzogs RE. [2] XII. S. 347 f.

[5]) Vgl. Hausrath, Neutest. Zeitgesch. I. S. 192 ff.

[6]) Vgl. Geiger, Ztschr. f. jüd. Wiss. u. Leben 1868 S. 240 f.

Tage ausgesprochen wird, so wenig wie der Inhalt der Symeonsworte (Luk. 2, 29–35) als der allgemeine geistige Standpunkt aller Gesinnungsgenossen der Genannten angesehen werden.[1]) Es tritt uns vielmehr bereits dort das sich im ganzen Verlaufe der neutestamentlichen Offenbarungsgeschichte bewährende Gesetz entgegen, daß jedem Akt der göttlichen Gnadenerweisung auch die ihn deutende und erläuternde Stimme der Weissagung zur Seite geht, um jenen richtig würdigen zu lehren. Wohl aber sind wir berechtigt, sowohl in den Grundanschauungen der Lieder eines Zacharias, einer Maria und eines Symeon, als auch in den neuen durch diese erfolgenden Eröffnungen betreffs des Messias die vornehmsten Potenzen der geistigen Luft zu erkennen, in welcher der erwachende Geist des Sohnes von Kindesbeinen an atmete. Da sich aber auch die Ankündigung des Engels an Zacharias (Luk. 1, 14–17) nur auf derselben Linie halten konnte, ist es berechtigt, auch die in dieser vorausgesetzte Gesinnung der Empfänger mit in Betracht zu ziehen.

Die Eigentümlichkeit dieses Kreises lag nun nicht, wie bei den Pharisäern, darin, daß diese Frommen gesetzlich in aller Weise untadelig wandelten (Luk. 1, 6; 2, 36. 37), wiewohl auch ihr volles ernstes Streben dahin ging. Bezeichnend ist aber die Demut, welche sich keiner Auszeichnung durch Offenbarung versieht (Luk. 1, 13. 29; 2, 26), viel eher in Gefahr steht, einer solchen gegenüber in strafbaren schüchternen Kleinglauben zu verfallen (Luk, 1, 18; auch vergl. 1, 29). Bei ihnen wird deshalb auch von seiten Gottes kein innerer Widerspruch dagegen vorausgesetzt, daß die derzeitigen Kinder ihres Volkes insgesamt als derart Gott ungehorsam bezeichnet werden, daß selbst erst die frommen Vorfahren diesem Geschlecht ihrer Nachkommen wieder geneigt gemacht werden müßten (Luk. 1, 17).[2]) Dem entspricht es nur, daß Zacharias sein Volk als in Finsternis und Schatten des Todes sitzend ansieht und dies als Folge sittlicher Schuld erkennt, welche zunächst die Erfahrung der Vergebung der Sünden als Heilsanfang erheische. Als die nächste Aufgabe seines Sohnes erscheint es ihm demnach auch, sein Geschlecht durch die Erkenntnis davon und die Zurechtstellung seines Ganges auf den Heilsweg zu bringen (Luk. 1, 78. 79). Bezeichnend ist es für diese Kreise ferner, daß sie sich in schriftgläubiger Einfalt keine eigenmächtigen hohen Gedanken über Israels Zukunft machen. Wie sie vom Engel in Anlehnung an die letzten Prophetenstimmen des A. B. auf den Anbruch des dort verheißenen Tages des Herrn hingewiesen werden (Luk. 1, 17; vgl. Mal. 3, 24), so wird auch im Liede des Zacharias die Erfüllung der Israel seit Abraham (1, 55. 73) von Gott selbst durch Eidschwur

[1]) Unbelegbar und mit dem Charakter dieser Vorbereitungszeit (Joh. 7, 39) unvereinbar ist die Ansicht, schon damals hätten die Stillen im Lande eine Art Vorspiel der Ausgießung über alles Fleisch erlebt, und deshalb sei das Lied des Zacharias nicht sowohl als der erste Laut des nun zum Lobe über die göttliche Gnadenerweisung wieder geöffneten Mundes aufzufassen, als vielmehr in ihm nur ein hier eingeschaltetes Denkmal der neuen Prophetie zu finden (so Weiß, Leb. Jesu I. 232). Daß Gott auch noch andere prophetisch zu bestimmtem Zwecke reden ließ, kann eine solche Anschauung von der Zeit nicht rechtfertigen.

[2]) Vgl. dagegen das Urteil des Talmud: Weber, Altsyn. Theol. S. 52 f.

zugesagten Heilszukunft und deren Gipfeln in dem aus dem Hause Davids aufwachsenden Horn des Heils, also in einer aus jenem hervorgehenden gesteigerten Heilsmacht als bereits im Anbruch begriffen hingestellt (1, 69. 78). Diese Erwartung richtet sich aber noch auf keine bestimmte Persönlichkeit jener Zeit, sondern wird nur im allgemeinen an das Haus Davids geknüpft. Dazu wird das Heil ausschließlich in einem Friedenszustand erblickt, welcher es dem Volke Gottes erst möglich machen soll, dauernd im lebendigen Gottesdienst zu stehen (1, 74. 75). Auch wird diese Heraufführung in keiner Weise als ein Rechtsanspruch Israels angesehen, sondern allein von der Barmherzigkeit Gottes gegen den Vater und vom Halten seiner Eide erwartet (1, 72; 2, 49—55). So ist das Zukunftsbild dieser Kreise in keiner Weise vom alttestamentlichen Hintergrunde gelöst, auch nicht ins Fleischliche verzerrt. Es wird zwar letzteres an die davidische Familie geknüpft, aber doch nicht gewagt, das Gipfeln des Heilsberufs der Familie in einem ihrer Glieder zu betonen. Man sah solchem in der Gegenwart so wenig entgegen, daß selbst Maria und Joseph noch wieder bei den Worten Symeons über ihr Kind befremdet wurden (2, 33). Und wenn auch auf das Kommen Jahve's zur Beseligung seines Volks gehofft wird, so wird doch zwischen dem Bundesgott und dem, der in seinem Namen kommen soll, so wenig unterschieden (1, 48), daß die persönliche Einheit des letzteren mit dem zugleich verheißenen Davidssohne kaum geahnt wird.[1])

Auf das Lied des Vaters des Täufers ist im obigen besonderes Gewicht gelegt, weil dies bei dem vorauszusetzenden frühen Hinsterben der Eltern dem Sohne eine bedeutsame Mitgabe fürs Leben gewesen sein wird. In ihm dürfen wir die Grundlage seiner Beurteilung der Volkszustände wie seines Bildes von der Heilszeit Israels sehen. Bei seiner frühen Zurückgezogenheit in der Wüste und bei der Armut der Zimmermannsfamilie von Nazareth ist in den späteren für seine Vorstellungen entscheidenden Jahren ein Verkehr des Priestersohns mit dem Hause Josephs völlig unwahrscheinlich. Da nun selbst dem heranwachsenden Knaben von den Eltern über die Vorgänge vor seiner Geburt keine Mitteilungen gemacht werden konnten, so lag nichts vor, was seine Messiashoffnung auf einen bestimmten Davididen zu lenken (Joh. 1, 31) vermocht hätte. Je mehr hingegen das Leben in den Steppen geeignet war, seinen Blick nach innen zu lenken, umsomehr mußte sein Auge früh für die in Israel und namentlich in Judäa trotz des regen gesetzlichen Lebens, das an der Oberfläche bemerklich ward, verschütteten inneren Lebensquellen sich öffnen. — Das war die rechte Vorbereitung des Mannes, den Gott, wie einst den Rinderhirten von Thekoa, aus der Wüste zum vorbereitenden Organ seiner neuen und höchsten Offenbarung in Israel heraufführte.

3. Aber nicht seine eigenen Vorstellungen von Gottes Reich und dessen Gründung auf Erden konnten für ihn, der bisher fern von den Menschen in der Wüste Gott gelebt hatte, Veranlassung werden an deren Saum zu

---

[1]) Vgl. Schnedermann, Judenthum S. 192 ff.

kommen, um fortan dem Volk zu predigen.[1]) Ein Mann von solcher Bescheidenheit, daß er, nachdem er eine Zeitlang der Mittelpunkt einer sein Volk in allen Schichten ergreifenden Bewegung gewesen war, dennoch bereit war sofort hinter einem andern zurückzutreten (Joh. 3, 31), und der so bestimmt, was den Menschen nicht von Gott selber kommt, sich zuzueignen weigerte (Joh. 3, 27), kann nicht aus eignem Antrieb mit einer Predigt vor ein ganzes Volk hingetreten sein. Selbst seine Bekanntschaft mit der ihm bereits vor seiner Geburt zugeschriebenen Bestimmung vermochte einen solchen nicht ohne weiteres anzutreiben, die Wüste plötzlich zu verlassen und sich zum Volksprediger zu machen. Es muß vielmehr in einer für ihn selbst zweifellosen Weise ein Gottesauftrag an ihn ergangen sein. So wenig bei Elias vor seinem Auftreten von dem Ergehen des Auftrags, den indes sein erstes Wort sofort voraussetzt (1 Kön. 17, 1), berichtet wird, ebensowenig war dies bei Johannes nötig. Die evangelische Geschichte schildert hier wie oftmals rein der Erfahrung des Volkes Israel nach. Für diese aber erfolgte das Auftreten des Wüstenpredigers urplötzlich und unerwartet.[2]) Darum ist auch die bestimmte Angabe des 3. Evangeliums über das wie bei den alttestamentlichen Propheten an Johannes ergangene Gotteswort umsomehr zu beachten (Luk. 3, 2).

Auch der Inhalt des zu Anfang an den Sohn des Zacharias ergangenen Auftrages ist leicht erkennbar. Denn derselbe erhellt vor allem aus dem trotz der in Israel üblichen Lustrationen auffallenden, ans ganze Volk gestellten Ansinnen, sich taufen zu lassen, welches ihm beim Volke den Beinamen „der Täufer" eintrug.[3]) Derselbe ergibt sich ferner aus der Einmütigkeit, mit welcher alle Evangelisten in dem Täufer die Verwirklichung des Jesajawortes von der Stimme eines Predigers in der Wüste (Jes. 40, 3) bezeugen. Denn nicht erst auf Christi Wort über Johannes (Matth. 11, 10; Luk. 7, 27) wird dieselbe zurückzuführen sein.[4]) Nach dem 1. Evangelium allein könnte es allenfalls so scheinen (Matth. 3, 3). Aber schon der wohlüberlegte Eingang des Markusevangeliums (1, 1–3), welcher den in ihm vorliegenden Anfang der frohen Botschaft von Christus völlig dem prophetischen Worte gemäß vor sich gegangen sein läßt und das Jesajawort gleichsam als den dem Täufer mitgegebenen Berufsbrief behandelt, leitet durch diese in diesem Evangelium auffällige Verweisung auf eine alttestamentliche Weissagung dazu an, diesen selber von Gott von vornherein auf solche verwiesen sein zu lassen. Und diese Vermutung wird durch die (Joh. 1, 23) mitgeteilte Auskunft an die amtlich zu ihm kommende Gesandtschaft des Hohenrats zur vollsten Gewißheit erhoben. Ebenso beweist die Anknüpfung an das Maleachiwort (3, 23) in der Geburtsankündigung und das Beharren des Zacharias bei dem Inhalt dieser Stelle,

[1]) Vgl. Weiß a. a. O. S. 300. Gegen Ewald V. 234 f., Hausrath a. a. O. S. 361. Beyschlag spricht undeutlich nur von Erleuchtung. Leb. Jesu II. S. 99.

[2]) Das ist ausgedrückt in dem *παραγίνεται Ἰωαν. ὁ βαπτιστὴς κηρύσσων ἐν τῇ ἐρήμῳ τ. Ἰουδ.* (Matth. 3, 1) und *ἐγένετο Ἰωαν. ὁ βαπτίζων ἐν τῇ ἐρήμῳ καὶ κηρύσσων* (Mk. 1, 4).

[3]) Jos. Altt. 18, 5, 2: *Ἰωάννου τοῦ ἐπικαλουμένου βαπτιστοῦ.*

[4]) Orelli, alttest. Weissagung S. 68, doch vgl. auch S. 512.

daß der Vorläufer Jahves, welcher bei Jesajas (40, 3) den Ruf: „Bereitet dem Herrn den Weg!" erhebt und dort nur als Mittel prophetischer Darstellung erscheint, ohne göttliche Weisung nicht zum Typus des Wegbereiters des Messias gewählt sein würde. Auch würde Johannes, falls ihn sein eigenes Sinnen zur Wahl dieses Typus geführt hätte, in seiner Predigt das bei Jesajas vorangehende Trostwort mehr haben hervortreten lassen. Weil nun aber diese Selbstcharakterisierung auf göttlicher Eröffnung, wie er sie sich zuspricht (Joh. 1, 33), beruhte, so war es ganz der strengen Selbstbescheidung des demütigen Mannes gemäß, bei seiner Predigt aufs genaueste in der Bahn seiner Instruktion sich zu halten und um ihretwillen auch den Namen eines Propheten bei aller äußeren Ähnlichkeit mit einem solchen für sich aufs bestimmteste abzulehnen (Joh. 1, 21).[1]) Wie aus Joh. 1, 33 hervorgeht, war der Täufer auch sofort bei seiner Sendung auf weitere Offenbarungen hingewiesen. Sein Auftrag trug wie der vieler Propheten des A. B. von vornherein den Charakter einer vorübergehenden zeitweisen Mission. An die empfangene göttliche Weisung hielt sich Johannes nun aber aufs genaueste.

4. Ihr entsprach es nur, daß er zur Ausrichtung seines Berufs aus der Wüste nie herausging. Bei der Ausdehnung der Steppengegenden über das ganze jüdische Land vermochte Johannes beständig seinen Aufenthaltsort so zu wählen, daß schon dieser seine dauernde Verkündigung als eine Stimme in der Wüste erkennen ließ. Da Lukas bei der Orientierung über die Zeit und das Gebiet des Wirkens des Täufers (Luk. 3, 1) die Aufzählung der lokalen Machthaber im Jordanthale vom Süden her anhebt und nach Norden fortschreitet, so erscheint diese Anordnung durch die Rücksicht auf den Ausgangspunkt der Täuferpredigt bedingt. Die Wüsten Judäas umfassen den ganzen Ostabhang des Gebirges vom Südende des toten Meeres an bis zum Jordanthal und reichen nach Westen zu teilweis bis auf den Gebirgskamm hinauf und laufen auch dort noch in einen Strich von Weidetriften aus,[2]) so daß Matthäus mit vollster Berechtigung summarisch als den Schauplatz des Wirkens Johannis die Wüste Judäas (3, 1) nennen kann.[3]) Wie weit Johannes auch am Jordan hinauf mit seiner Predigt zog, so wählte er stets, sei es auf diesem oder jenem Ufer des Jordan in einer wüsten Gegend seinen Standort. Nur achtete er dabei darauf, wie der Name der einen derselben, Bethabara (Joh. 1, 28; 10, 40), lehrt, daß in dessen Nähe eine Landstraße vorüber-

[1]) Die bezeichnende ταπεινοφροσύνη dieser Stillen im Lande (Luk. 1, 51. 52: ταπεινούς), zu denen Johannes nach Geburt und Lebensart gehört, wird völlig verkannt, wenn man nur bei der Taufe Christi als dem Höhepunkt seiner Amtsthätigkeit des Täufers eigene Persönlichkeit mit ihrer vollbewußten Aktivität zurücktreten sieht (so Köhler a. a. O. S. 118). Gerade darin besteht die eigentümliche Größe dieses menschlichen Vorläufers des Gottessohnes, daß derselbe von sich selbst nichts sein wollte, für sich selbst nichts begehrte und sich selbst völlig verleugnete Ein Handeln aus der vollsten Gewißheit seiner göttlichen Sendung konnte damit sehr wohl Hand in Hand gehen.

[2]) Vgl. den S. 131 Anm. 2 angeführten Artikel über die Wüsten in Riehms HWB., auch Sozin, Palästina und Syrien, Reisehandbuch S. 140 u. 168.

[3]) Gegen Weiß a. a. O. S. 296.

führte, auf der viel Volks verkehrte.[1]) Jenem typischen Prophetenwort, in dem ihm seine Instruktion zu erkennen gegeben war, entsprach es sodann, daß Johannes, der nicht nur ein Bußprediger, sondern ein Vorbote der großen Trostzeit sein sollte, von Beginn seines Auftretens mit der Forderung der Sinnesänderung, welche alles für das Kommen des Herrn Ungeeignete entfernen sollte, in der Taufe die Darbietung eines Aktes, welcher jene Sinnesänderung zu bewirken geeignet war, verband. Diesen unlösbaren Zusammenhang beider Seiten der Wirksamkeit des Johannes hebt das N. T. hervor, indem es den Johannes als solchen kennzeichnet, der da eine Bußtaufe zur Vergebung der Sünden verkündigte (Mk. 1, 4; Luk. 3, 3). Zugleich wird dadurch der nur vorbereitende Charakter der ganzen Wirksamkeit des Johannes angedeutet. Denn die Bestimmung der Taufe zur Vergebung der Sünden wies ebenso auf ein künftiges Ziel hin, als der kurze von Matthäus berichtete Predigtruf, welcher seine Forderung der Sinnesänderung durch die Ankündigung der Nähe des Himmelreichs begründet (Matth. 3, 2; vgl. v. 9).

Während der Hinweis auf die künftige Sündenvergebung noch ganz der jesajanischen Grundstelle entspricht, wo die Zusicherung einer kommenden Gnadenvergeltung als die Vorbedingung der Wiederherstellung des vollen Bundesverhältnisses und damit der Theokratie erscheint (vgl. Jes. 40, 2 u. 5), nimmt die Ankündigung der Nähe des Himmelreichs einen erst nach Jesaja ausgeprägten, aber den Zeitgenossen des Täufers zwar nicht geläufigen, doch verständlichen Begriff auf.[2]) Denn die Bezeichnung des Reiches Gottes als Himmelreich bahnte sich erst in dem Buche Daniel an[3]) und erscheint auch zur Zeit Christi bereits im rabbinischen Sprachgebrauche nachweisbar[4]), während sie später freilich infolge des pharisäischen Gegensatzes zu den messianischen Sekten in der jüdischen Litteratur fast wieder ausgemerzt ward. Es ist daher kein Grund, diese eigentümliche Bezeichnung des Reiches Gottes dem Täufer selber abzusprechen und erst vom 1. Evangelisten in dessen Worte zurückgetragen sein zu lassen[5]), während dieser sichtlich sie nur um seines Lehrzweckes bei der Abfassung des

[1]) Ganz mit Unrecht leitet Hausrath a. a. O. S. 371 aus einem angeblichen Wechsel zwischen dem Aufenthalt in der Wüste und am Jordan, was in Wirklichkeit gar nicht auseinanderfällt, auch einen Wechsel zwischen seinem Wirken durch die Predigt vom Kommen des Reichs und durch Taufen ab.

[2]) Dan. 2, 44; Tob. 13, 1; Wsh. 6, 5; 10, 10; Ges. der 3 Männer v. 3; Ps. Salom. 17, 4.

[3]) Dan. 4, 23: די שׁלטן שׁמיא.

[4]) Vgl. Cremer, Bibl. W.B. [4] S. 184 ff.

[5]) So Weiß, Mtthev. S. 81. Köhler a. a. O. S. 73. Der 1. Evgst. hat den Begriff βασ. τ. οὐρ. nicht deshalb ins Griechische eingeführt, weil er zu seiner Zeit jede Aussicht auf eine Verwirklichung des Gottesreiches als geschwunden ansah. Denn er wendet ihn durchgängig und auch da an, wo von einem jenseitigen Reiche gar nicht gesprochen werden kann (5, 3. 10. 19; 11, 11; 13, 11. 24. 31. 33; vergl. Weiß, Bibl Theol. [4] S. 589 A. 2). Er verknüpft also mit dem Terminus nicht den Gedanken, daß die Reichs- und Heilsvollendung erst im Himmel stattfinden kann, sondern nur um den vollen Gegensatz von Christi Reich zu allen fleischlichen Gedanken vom Reiche Gottes auszudrücken; vgl. hierfür auch Schmidt, Bildung u. Gehalt des meſſ. Bewußtſ. Jeſu. St. u. Kr. 1889 S. 470.

Evangeliums willen mit Vorliebe zur Anwendung bringt. Gerade der Täufer mußte sich veranlaßt fühlen, diese Bezeichnung des Gottesreiches vorzuziehen. Denn nicht nur sah er mit allen Israeliten sein Volk im Gegensatze zu dem übermächtigen Weltreiche der Römer stehen, sondern er erblickte auch, wie seine Verwerfung jeglicher Berufung auf die Abstammung von Abraham (Matth. 3, 9) darthut, allein in der Erweckung einer neuen, Abrahams würdigen Nachkommenschaft durch Gott die Möglichkeit der Herstellung eines wahren Gottesvolkes. Dadurch nun, daß er die wahrhaftige Theokratie als Himmelreich bezeichnete, machte er so scharf als möglich die weite Kluft bemerklich, welche das Israel der Gegenwart davon schied, ein wahrhaftiges Gottesvolk zu sein. Dem Täufer mußte sogar gerade im Anfange seines Wirkens diese Bezeichnung sich vor allem empfehlen, weil, ehe ihm bei der Taufe Christi eine weitere Erleuchtung zu teil geworden war, er noch geneigt sein mußte, zwischen dem König des Reiches Gottes, als welchen er nach dem A. T. sich nur Gott im Himmel selber denken konnte und dem, der nach ihm kommen sollte, noch zu unterscheiden, was selbst das Wort des letzten Propheten nicht geradezu ausschloß (Mal. c. 3.), wenn auch keineswegs verlangte.

Durch die gleichzeitige Hinstellung des Kommens des Himmelreiches und der Erteilung der Sündenvergebung als erst zukünftig ward bereits in der Predigt dieses Vorläufers Christi die wahre Sündenvergebung im Unterschiede von der nur typischen durch Opfer und im Gegensatze zu einer angemaßten Erwerbung jener durch eine nur äußerliche Darbringung solcher als das vorzüglichste Heilsgut, welches das Himmelreich bringen werde, verkündigt.

Die Predigt vom Reiche war aber für den Täufer nicht die Hauptsache.[1]) Dieselbe bildete auf dieser Vorbereitungsstufe ebenso wie das Zeugnis von Christus mehr nur den Hintergrund des auf die mannigfachste Weise erhobenen und auch durch die Vornahme der Taufe für alle in den Vordergrund gestellten Rufes zur Sinnesänderung.

Aber auch die Forderung dieser war beim Täufer nur erst eine anbahnende, die volle Tiefe der Sinnesänderung ward noch nicht erkennbar. Sie schloß zwar durch die gezeigte Abzweckung derselben auf die Sündenvergebung die Forderung ein, sich gläubig der angekündigten Heilsvollendung zuzuwenden. Durch die ausdrückliche Forderung des Bekennens der Sünden ward auch (Matth. 3, 6) die Nötigung zur Erkenntnis derselben wie zur Abwendung von ihnen ausgesprochen. Aber wie das zu erhoffende Ziel wesentlich noch verhüllt blieb, so blieben dementsprechend auch die beiden letzteren Forderungen doch noch beim Groben stehen. Das bekunden zunächst die Ermahnungen des Täufers an die einzelnen Volksklassen, welche nur Werke der Rechtschaffenheit, Billigkeit und Menschenfreundlichkeit heischten,[2]) wenn er auch

---

[1]) Wie es Keim und Hausrath darstellen, welche sich das Auftreten des Täufers nur aus dem Vorsatz erklären, das Reich Gottes selber durch eigenes Thun herstellen zu wollen.

[2]) Vgl. Godet z. Luk. 3, 10.

dabei von jedem Pochen auf äußere Vorzüge abriet und in einem äußeren Anschluß an die Taufbewegung keineswegs schon einen Beweis bußfertiger Gesinnung anerkennen wollte (Matth. 3, 7; Luk. 3, 7). Die Evangelien geben nun freilich in den änigmatischen Kernworten, welche an die einzelnen Gruppen der Herbeiströmenden gerichtet wurden, gleichsam nur die Themata, welche der Täufer noch weiter ausführte und auf die einzelnen anwandte. Diese sicherlich häufig wiederholten Stichworte bekunden indes nicht nur die Plastik, mit welcher die von ihnen zu bringenden Früchte der Buße den Ohren der Hörer eingeprägt wurden, sondern sie bezeugen auch, daß gerade in diesen völlig auf den sittlichen Standpunkt seiner Zeit berechneten,[1]) deren Neigung durch Zeremonien den Himmel sich sichern zu wollen, aufs entschiedenste bestreitenden Bußforderungen das für das Geschlecht seiner Zeit erschütternde Moment der Täuferpredigt gelegen hat. Diese wurde durch das nach seiner Berufung, wohl in Nachahmung des ihm von vornherein in Elias aufgestellten Vorbildes (Luk. 1, 17; 2 Kön. 1, 8) nicht etwa nur beibehaltene, sondern absichtlich erst gewählte Äußere (Matth. 3, 4. 5; Mk. 3, 6) unterstützt. Johannes trat damit allem Gewichtlegen auf äußere Dinge, irdische Macht und den Heiden imponierendes Aus- und Ansehen entgegen.

Das eigene Bewußtsein des Täufers davon, daß er mit seiner Predigt doch nur erst eine noch nicht in die Tiefe gehende Sinnesänderung herbeizuführen berufen und imstande sei, spricht sich dabei in der Art aus, wie er seine Taufe von der des Messias unterschied. Denn, während er dem, der nach ihm kommen soll, ein Taufen mit heiligem Geiste und mit Feuer beilegt, bezeichnet er sein eigenes Taufen nur als ein Taufen mit Wasser. Deutlicher konnte er es fast nicht bezeugen, daß er eine solche Sinnesänderung, welche ein ganz neues Leben und ein neues Innere (Ps. 51, 12; Jer. 31, 33) zur Folge habe, noch keineswegs zu bewirken vermöge. Die von ihm gewirkte Sinnesänderung beschränkt sich daher nur auf die ernstliche Reue über die bisherigen Fehler, welche sich hütet, in diese wieder zurückzufallen. Derart zeichnet auch Jesus selber die Wirksamkeit des Täufers. Denn er bezeugt von ihm, daß er mit seinem Wandel und seiner Predigt sich auf dem Wege der Gerechtigkeit d. i. in voller Übereinstimmung mit dem Gesetz befunden habe, alle also leicht das göttliche Recht seiner Forderung hätten erkennen und ihr Glauben schenken können (Matth. 21, 32).[2])

Dadurch ist dann auch über das Wesen der johanneischen Taufe bereits entschieden. Sie soll nach dem eignen Zeugnis des Täufers keine Geistestaufe sein und ist darum der christlichen Taufe nicht gleichzustellen.[3]) Deshalb aber darf in ihr doch nicht allein ein Zeichen dafür, daß, wer sich ihr

---

[1]) Vgl. Pressensé, Jesus Christ. 7. ed. p. 307.

[2]) Gegen Köhler a. a. O. S. 97, der mit Meyer durch diese Worte Jesu Johannes nur als vir probus et integer zusammenhangswidrig bezeichnet werden läßt.

[3]) Darum genügt es auch nicht, den Unterschied darein zu setzen, daß per baptismum Joannis extraordinaria illa dona loquendi linguis, prophetandi, sanandi etc. non fuerint collata. J. Gerhard ed. Preuss, Tom. IV pag. 282. loc. XX. § 47.

unterwarf, bereit war seinen Sinn zu wandeln, gesucht, noch dieselbe als die zuerst zu bringende Frucht der Buße angesehen werden.[1]) Denn damit hätte der Täufer nur in das Zeremonienwesen, das er bei seinen Zeitgenossen bekämpft, zurückgelenkt. Auch würde der unbedeutende Umstand, daß er an Stelle der alttestamentlichen Waschung das Untertauchen anordnete, kaum als ein eindrückliches Zeichen von der Schwere des zu bereuenden Sündenelends erschienen sein.[2]) Sodann hätte er auch gar keinen Grund gehabt, auf seine Sendung zu taufen den Ton zu legen und das doch nur symbolische Untertauchen nicht wie die levitischen Waschungen jedem Israeliten selber zu überlassen. Gerade in seiner Forderung, von ihm sich in die Flut untertauchen zu lassen, erkannte auch der Hoherat das befremdliche Neue seines Treibens, zu dessen Anordnung und Vornahme, als einer scheinbaren Abweichung vom Gesetz (4 Mos. 19), demselben ein göttlicher Auftrag erforderlich dünkte (Joh. 1, 25). Die bestimmte Angabe des 1. Evangelisten läßt dieselbe als solche erkennen, welche dem Bekenntnis der Sünden folgte und demnach als Mittel der ernsten Sinnesänderung und Reue erscheinen (Matth. 3, 6). Die johanneische Taufe ist demnach wirklich als eine Vorstufe der christlichen anzusehen. Sie schaffte nicht neues Leben. Dazu fehlte die Vorbedingung, die die Wiedergeburt der Welt herbeiführende Erscheinung Christi. Sie versetzte auch nicht unmittelbar in die Vergebung der Sünden. Aber sie bereitete zu dem Empfang dieser in solcher Weise vor, daß sie die negative Seite der Sinnesänderung, die göttliche Traurigkeit und das volle Heilsverlangen erzeugte.[3]) Gerade, weil sie bereits gewisse Anfänge der Gnade (die primordia gratiae) gewährt hatte, bedurften die Apostel als bereits von Johannes Getaufte neben dem Empfang des Geistes nicht noch einer neuen Taufe durch Jesus und führte auch Paulus die von Johannes Getauften nur zum Glauben an Jesus, um sie für den Geistesempfang tüchtig zu machen (AG. 19, 1 ff.).[4]) Wegen dieser ihrer doch nur vorbereitenden Natur wurde die Johannistaufe auch nur eine Zeit=

---

[1]) So Köhler S. 109, der infolge seines kritischen Vorurteils wider das 1. Ev. die bestimmte Aussage desselben ganz unbeachtet läßt, ohne indes bei Mark. und Luk. auch nur einen Schatten von Beweis für seine Behauptung nachweisen zu können.

[2]) So Pressensé a. a. O. p. 305. Güder in Herzogs RE. [2]VII S. 65.

[3]) Ähnlich, doch unklar Köhler a. a. O. S. 111.

[4]) Gerade einen derartigen Unterschied macht bereits der Prophet Hesekiel c. 36, 25–27, indem er v. 26 von der Reinigung als einer objektiven That und Veranstaltung Gottes, durch welche dieser seinem Volke Versöhnung und Entsündigung zuwenden will, spricht und daneben v. 26 Gott zusagen läßt, daß er dasselbe weiter positiv begaben wolle, damit es den rechten Heiligungsstand erreiche, also von dessen vollendeter Neugeburt spricht. Denn es ist unberechtigt, diese zweite Zusage von der Vorbereitung auf das zuerst Angekündigte zu deuten (so Kliefoth z. d. St.). — In den Evangelien findet sich nicht einmal eine Andeutung über eine von Johannes angewandte Taufformel. Will man eine Vermutung aufstellen, so begründet die an der oben zuletzt angeführten Stelle der Apostelgeschichte den Johannesjüngern erteilte Belehrung des Paulus, welche deutlich nur zur Unterstützung seiner Aufforderung auf das über sich selbst hinausweisende Zeugnis des Täufers über Christus anspielt, keineswegs die Annahme, daß Johannes etwa gesprochen habe: „Ich taufe dich auf den, der da kommt.“ Vielmehr dürfte die Erklärung jener Johannesjünger (AG. 19, 4) darauf hinweisen, daß ihr Meister sich einer Formel, wie: „Ich taufe zur Buße“ oder „Ich taufe zur Vergebung der Sünden“, bedient hatte.

lang geübt. Denn auch Jesus' Jünger setzten sie nur so lange fort, als das Volk in seiner Mehrzahl noch keinen unbußfertigen und in Wahrheit nicht auf Vergebung der Sünden gerichteten Sinn bewiesen hatte (Joh. 3, 22).[1]

5. Die Aufgabe des Johannes war es, mit seiner Taufpredigt eine Erweckung[2] in seinem ganzen Volke hervorzurufen, was ihm auch bei der Neuheit seiner Erscheinung in umfassendstem Maße gelungen zu sein scheint (Matth. 3, 5; Mk. 1, 5). Aber beides, seine Predigt wie diese Erweckung, hatten nicht ihren Zweck in sich selber. Darüber ließ Johannes von Anfang an keine Unklarheit aufkommen, indem er als den bestimmenden Hintergrund seines Auftrags das Kommen des Himmelreichs und, weil ein solches nur hierdurch ermöglicht, das bereits im A. T. verheißene neue Kommen Jahve's, des Bundesgotts Israels, zu seinem Volke hinstellte. Dies lag von vornherein aufs deutlichste schon darin, daß er sich selbst nach Jes. 40, 3–5 nur als Wegbereiter kennzeichnete.

Eine sehr voreilige, durchs A. T. auch in keiner Weise gerechtfertigte Folgerung wäre es aber, wollte man daraus den Schluß ziehen,[3] der Täufer habe darum notwendig an eine persönliche Erscheinung Jahve's unter Israel, wie sie zuvor nie im A. B. erfolgt war, und nicht vielmehr nur an ein Kommen mit neuer Gnade und neuem Gericht gedacht, wie es für den Tag Gottes von den Propheten angekündigt war.[4] Bei allen geschichtlichen Größen gilt es nicht zu untersuchen, wie sie in Rücksicht auf unser heutiges Verständnis ihrer Voraussetzungen hätten denken können, sondern was sie selbst

---

[1] Ganz haltlos ist die Angabe des Josephus, daß Johannes dem Volk befohlen habe, behufs der Taufe zusammenzukommen (*βαπτισμῷ συνιέναι*, Altt. 18, 5. 2), als Beweis für die Annahme aufgeführt: derselbe habe mittels seiner Taufe eine nationale Zusammenrottung zu bewirken gestrebt (Strauß, Leb. Jesu f. V. S. 189; **Keim**, Jes. v. Naz. I. 603; Hausrath, Neutest. Zeitgesch. [2] I. S. 365). Diese Deutung der Worte des Josephus legt nicht nur in dieselben offenbar mehr hinein, als darin liegt, sondern paßt auch zu dem andern nicht, was Josephus, wenn auch ohne jedes tiefere Verständnis für dieselbe, von der Taufe Johannis bemerkt. Josephus will nur in dem unbeabsichtigten Erfolge der großen im Volke entstehenden Bewegung, als äußerlich von gleichem Aussehen mit andern in Judäa und Samaria zu jener Zeit auftretenden Erscheinungen ein plausibles Motiv für das Einschreiten des Vierfürsten Antipas herausbringen und dessen staatsmännische Vorsicht bei den Römern ins rechte Licht setzen. Pilatus würde aber noch vor dem Antipas eingeschritten sein, hätte die Bewegung auch nur irgend welchen Schein einer politisch-messianischen Bildung gezeigt. Johannes sammelte auch keineswegs Täufergenossen (Weiß), sondern aus eigenem Antriebe blieben bei ihm solche, welche teils durch ihr Warten auf Israels Erlösung, teils durch ihr Verlangen, von ihm in Gebeten (Luk. 11, 1; 5, 33) und Fasten (Mk. 2, 18) unterwiesen zu werden, festgehalten wurden. Darum wies Johannes diese später auch auf Jesus hin und trat denen unter seinen Schülern entgegen, welche in ihrer Vorliebe für seine Art sich in einen offenen Gegensatz zu Jesus stellten (Joh. 3, 26). Wie von einer Gliederung des Bundes der Getauften in den Quellen keine Spur ist, so ist auch nur mit Unrecht daraus, daß viele Schüler des Täufers aus jüdisch-gesetzlicher Neigung hinter dem Meister und seiner Huldigung Jesu zurückblieben, der Schluß gezogen: die eigene Schule des Täufers habe von der Stellung nichts gewußt, welche die erste christliche Gemeinde dem Täufer zugewiesen habe (gegen Hausrath a. a. O.).

[2] Vgl. Römheld, theol. sacros. II, S. 87.

[3] So derselbe ebenda S. 88.

[4] Vergl. H. Schulz, A. T. [1] II, S. 202–210 (in der 4. Aufl. noch wörtlich ebenso), wie auch Oehler, Theol. d. A. T. II, S. 222 f.

gedacht und ausgesprochen haben.[1]) — Beim Täufer ist nun aber zwischen dessen Zeugnis von Christus vor und nach dessen Kommen zur Taufe zu unterscheiden, weil nach seiner eigenen sicherlich glaubhaften Angabe (Joh. 1, 31. 33) erst durch und mit Jesus Erscheinen am Jordan ihm die volle Erkenntnis und nicht bloß die persönliche Bekanntschaft desselben zu teil ward.

Vor der Taufe Jesu ist ihm das Bild der Person, durch welche gemäß der ganzen alttestamentlichen Weissagung das Himmelreich herbeigeführt werden soll, noch vielfach unbestimmt. In demütigem Selbstbescheiden geht Johannes in seinem Zeugnis über das ihm bis dahin Geoffenbarte in keiner Weise hinaus. Er bezeichnet den, welchem er den Weg bereiten soll, einfach als den Kommenden,[2]) nennt ihn weder den Herrn noch nach Mal. 3, 1 den Engel des Bundes. Während er ihn weit über sich stellen mußte, war ihm doch als Erkennungszeichen des, der da kommen soll, angegeben, daß er auf denselben den Geist herabkommen sehen solle, und er konnte in ihm darum zunächst nur einen Menschen sehen (Joh. 1, 33).

Im Unterschiede von sich, der nur gesandt war mit Wasser zu taufen, bezeichnet er den, der nach ihm kommt, als einen solchen, der in heiligem Geiste und im Feuer tauft (Matth. 3, 11; Luk. 3, 16). Weil die eigentliche und wesentliche Aufgabe desselben die Herstellung eines neuen Gottesvolkes durch Umschaffung des dermaligen Geschlechts war, beschränkt der Täufer sich auch manchmal auf die Bezeichnung: der mit heiligem Geist tauft (Mk. 1, 8; Joh. 1, 33). Daraus ist aber nicht zu entnehmen, daß der Täufer deshalb schon klar in der Zeit des kommenden Messias nur eine Periode des Heils und der geistigen Erneuerung erkannte und den Tag seiner Erscheinung und den Tag des messianischen Gerichts, welches im A. T. angekündigt war, scharf auseinandergehalten habe.[3]) Das war für ihn keine notwendige Erkenntnis. Seine Einsicht in die Zukunft entsprach nur dem Umfang seines Auftrags. Wie er über das Israels Erlösung mitbedingende Gericht über die Weltvölker[4]) nichts zu verkündigen hatte, so war ihm, weil er Israel nur zur Änderung seines fleischlichen, unbußfertigen Wesens und Sinnes rufen sollte, auch der Blick in den Unterschied zwischen dem äußeren und dem inneren Gericht, das des ersteren Heraufführung in der Welt vorbereiten mußte, verschlossen. Ihm traten die beiden Seiten nicht als zwei erst aufeinanderfolgende Momente auseinander. Darum hatte er in dem, der da kommt, auch ohne Scheidung kurzweg den anzukündigen, welcher allen, die durch die Taufe mit heiligem Geist sich nicht in wahre Kinder Abrahams umwandeln lassen wollten, gerade seine vergeblich erwiesene Gnade zu einer Taufe mit Feuer werden lassen solle.[5]) Demgemäß

---

[1]) Auch gegen Geß' Auseinandersetzungen, namentlich Christi Person und Werk I. S. 343 f.

[2]) ὁ ἐρχόμενος Mtth. 11, 3; Luk. 7, 18 — auch Mtth. 3, 11; Joh. 1, 27.

[3]) So Wold. Schmidt, Christol. d. Täufers in Jahrb. f. deutsche Theol. 1869 S. 635.

[4]) Vgl. Oehler a. a. O. S. 224 ff. H. Schultz S. 207 ff.

[5]) Daß Johannes die Weissagung Joels bei diesem Ausdruck im Sinne hatte

kündigte er allen, welche, wie er erkannte, nach ihrer inneren Stellung, ihrer tendentiösen Feindschaft wider das, was göttlich ist, dem Schlangensamen (1. Mos. 3, 15) angehörten, Otterngezüchte glichen[1]), das Kommen des Himmelreichs mit einem uns bei ihm zuerst begegnenden konzisen Ausdruck als den zukünftigen Zorn an (Matth. 3, 7; 1. Thess. 1, 10; Offb. 11, 18).[2]) So gewiß ist Leuten dieser Gesinnung solches Gericht, daß er sie dem Baume verglich, dem schon die Axt an der Wurzel liegt. Johannes stellte durch diese ganz alttestamentliche Ausdrucksweise die Verwerfung der widerstrebenden Elemente[3]) in Israel dar. Je weniger eng in seinen Reden diese Ankündigung mit dem Hinweise auf den Messias verknüpft ist, um so weniger bekundet sie darum, daß der Täufer den Messias sich als einen Herrscher dachte, welcher die Zügel des weltlichen Regiments ergreifen werde.[4])

Weil Johannes aber von Anfang an den Kommenden, den er offenbar mit voller Absicht im Gegensatz zu den irdischen Gedanken seiner Zeitgenossen von dem erwarteten messianischen Reiche auch nicht ein einziges Mal geradezu als Messias bezeichnet, als mit der Macht zu solch zweiseitigem Wirken ausgerüstet erkannte und verkündigte, so stellt er ihn auch von vornherein so hoch über sich, daß er sich selbst nicht würdig findet, den untersten Sklavendienst bei ihm zu verrichten. Es entspricht das nur der überall vom Täufer bewiesenen Demut eines wahren Gottesknechts. Diese bewies er auch später, als er kraft seiner Erleuchtung Jesus' inneres Wesen durchschaute.[5]) Denn er erklärte nicht nur Jesus der Bußtaufe nicht bedürftig, sondern, wiewohl die angekündigte Offenbarung über ihn diesen noch nicht als Messias bestätigt hatte, dennoch sich selber einer Taufe durch diesen und also des Empfanges von Gnadenkräften zur vollen Sinnesänderung für bedürftig.[6])

6. Das Kommen Jesus' an den Jordan mußte schon um des zuvorergangenen Hinweises auf dasselbe willen einen Wendepunkt in dem Wirken des Täufers hervorrufen.[7]) Wie viel Zeit seit dem Beginn der Predigt des

---

(Joel 3, 1–5), ist bei der ganz anderen Weise, in welcher dort des Feuers neben der Geistausgießung gedacht wird, ganz unwahrscheinlich (gegen Römheld a. a. O.).

[1]) *γεννήματα ἐχιδνῶν* Mtth. 3, 7; Luk. 3, 7; *ἔχιδνα* ist Bez. einer viel böseren Schlangenart als *ὄφις* נחש. Vgl. Hupfeld 1. A. z. Ps. 38, 5.

[2]) Ohne Grund nimmt darum Geß (Christi Person und Werk I. S. 347) an, daß die hierin bekundete Vorstellung vom Wirken des Messias noch eine besondere frühere Stufe der Erkenntnis des Täufers bezeichne, als die mit dem Hinweis auf Christus durch die göttliche Eröffnung (Joh. 1, 33) von ihm erreicht ward.

[3]) Wenn Lukas 3, 7–9. 16 f. diese Worte an die Massen gerichtet sein läßt, so sieht er dieselben nicht unberechtigterweise als das Gefolge der Pharisäer und Sadducäer an, welche, wie oft sie sich auch untereinander entgegentraten, dennoch zum wahren Gotteswort dieselbe eigenwillige Stellung einnahmen, und deshalb in Johannis und Jesus' Munde wohl zusammen genannt werden konnten. Was beiden zu sagen war, das galt gleicherweise von ihren gesamten Gesinnungsgenossen im Volke (gegen Weiß, Leb. Jesu I. S. 298).

[4]) Gegen dens.

[5]) Gegen Beyschlag, Leb. Jesu II. S. 107, der fingiert, daß der Täufer erst durch eine stille Stunde behufs der Taufvorbereitung mit Jesus zu seiner Weigerung veranlaßt worden sei. Auch Weiß a. a. O. S. 296 stellt dies wenigstens als möglich hin.

[6]) Vgl. Weiß a. a. O.

[7]) Nach Wendt (Lehre Jesu I, 312 ff.) freilich soll die Angabe des 4. Evgs., daß

Täufers bis dahin bereits verflossen war, ist nicht festzustellen. Johannes scheint seinen ersten wie seinen letzten Standort im Süden des judäischen Landes genommen zu haben. War er nun mit seiner Predigt langsam den Jordan bis zur Südgrenze Galiläas hinaufgezogen, so konnte der Ruf von seinem Auftreten sich erst nach Monden in Nordgaliläa verbreiten.[1]) Je mehr seine Prophetengestalt sich durch ihre Neuheit und Eigentümlichkeit als aus Gott am Gewissen des Volks erprobte, um so allgemeiner mußte auch selbst in Nordgaliläa der Aufbruch zum Jordan werden (Luk. 3, 21). Was Jesus bewogen hat, demselben sich anzuschließen (vgl. Kap. IV S. 98), das hat er der Weigerung des Täufers, an ihm seinen Auftrag zu vollziehen, gegenüber selbst ausgesprochen (Matth. 3, 15; vgl. Kap. VI). So wenig aber die zusammenfassenden Berichte der Evangelien zu irgend einem Bilde dieser Züge nach dem Jordan Stoff bieten, ebensowenig darf auch irgend einer derselben gleichsam als Momentsaufnahme aufgefaßt und ausgebeutet werden. Darum ist auch aus des Lukas überaus knapp gefaßter Angabe, daß Jesus, während alles Volk getauft wurde, sich ebenfalls taufen ließ, keineswegs zu entnehmen, daß Jesus' Taufe und der sich anschließende Offenbarungsakt inmitten einer großen Menge erfolgt sei. Die

---

der Täufer Jesum wirklich als den Kommenden erkannt und bezeugt habe, als ungeschichtlich durch die andern Evv. erwiesen werden. Da aber doch auch nach Wendt Johannes selbst bei Mk. (1, 2–11) den Messias als den mit Geist Taufenden unmittelbar erwartete, und auch die Taufe Jesu, bei der das dessen Messianität besiegelnde Wort erfolgte, vollzogen hat, da ferner Mk. 1, 11 die Stimme vom Himmel nicht als nur von Jesus bemerkt (*καὶ φωνὴ ἐγένετο* [wie mit A. B. L. zu lesen], *ἐκ τῶν οὐρανῶν*) erscheint, so läßt sich nicht annehmen, daß der Täufer von seinem Erlebnis geschwiegen haben werde. Die Gesandtschaft des Täufers (Mtth. 11, 2; Luk. 7, 18) darf ferner auch nicht als Beweis der erst erwachenden Messiaserkenntnis desselben aufgefaßt werden; denn sonst hätte Jesus nicht die Warnung vor Ärgernis an den Täufer ergehen lassen können. Sein Zuruf an denselben hätte in solchem Falle vielmehr lauten müssen wie Mtth. 13, 16. 17 par. Da endlich Joh. 5, 33 von einer Gesandtschaft der Judäer die Rede ist, so wird durch diese Stelle auch auf eine Auskunft vor einer solchen zurückgewiesen und kann demnach das *τῇ ἀληθείᾳ* nicht das richtige sittliche Verhalten, sondern nur allein ein bestimmtes Zeugnis vor der Gesandtschaft, wie es eben 1, 24–28 (vgl. das *ἀπεσταλμένοι* und *ἀπεστάλκατε* 5, 33) berichtet ist, und darum nur die Bezeugung einer wirklichen Thatsache im Auge haben. So zerfallen alle Beweise Wendts in sich selber.

[1]) Ein Versuch zur Feststellung der Zeit läßt sich vielleicht in dieser Weise machen. Das erste Auftreten Jesu zu Jerusalem erfolgte am Passah des 15. Jahres des Tiberius anno 27 p. C. n. (vgl. Kap. VII) nach Joh. 2, 23. Was Joh. 1, 19—2, 20 erzählt ist, fällt in die letzten voraufgegangenen Wochen. Da bei der dem Hohenrat erteilten Auskunft Johannes auf Jesus als anwesend hindeutet (Joh. 1, 19 ff.) und in der Zeit darauf das Sammeln der Jünger Jesu begann, so wies Johannes auf Jesus nicht schon bei seinem Kommen zur Taufe, sondern erst nach seiner Rückkehr aus der Wüste, also nach der Versuchung hin. Damit werden der Dezember oder Januar des genannten Jahres etwa als die Zeit der Taufe Christi erkennbar. Die offizielle Gesandtschaft mochte erst so spät auftreten, weil der Hoherat nicht aus sich, sondern erst auf Betrieb des Herodes Antipas, der den lästigen Mahner gern auf die leichteste Weise zur Ruhe gebracht sehen wollte, zu einer Prüfung der Legitimation des Johannes sich entschlossen haben mochte. Wie unbequem dem Hohenrat auch das Zeugnis des Täufers sein mochte, gegen denselben sich zu wenden hatte er doch erst Veranlassung, als der schlaue Antipas das Bedenkliche einer unter der allezeit unruhigen Bevölkerung Galiläas (*οἷς ἔθος ἦν θορυβεῖν* Jos. Jüd. Kr. 1, 16, 5) entstehenden geistigen Gährung unter Seitenblicken auf Pilatus und Rom jenem vorhalten lassen mochte. Das wird das Körnlein Wahrheit in der Angabe des Josephus (Altt. 18, 5, 2) betreffs der politischen Motive des Antipas zur Hinrichtung des Täufers sein.

Worte des Lukas besagen in Wahrheit nur, daß Jesus' Taufe während der großen das Volk durchdringenden Bewegung erfolgt sei. Nun aber läßt die individualisierende Art der Ermahnungen des Täufers vermuten, daß er nicht Massentaufen vornahm, sondern, wie sein Drängen auf Früchte der Buße es erheischte, mit den einzelnen verhandelte. Die Ruhe, welche Pilatus allen Quellen zufolge dieser Bewegung gegenüber bewahrte, zwingt geradezu, es für unwahrscheinlich zu halten, daß, so tief auch die Bewegung im ganzen Volke ging, doch niemals beim Täufer größere Volksansammlungen zu beobachten gewesen sind. Denn solche hätten, selbst wenn sie nicht den mindesten politischen Charakter trugen, doch immerhin von Rom mit mißtrauischen Augen angesehen werden müssen. — Umsoweniger ist Anlaß, bei Jesus' Taufe auch nur die Anwesenheit einer größeren Karawane, welche den Einzelvorgang seiner Taufe zu beobachten veranlaßt war, vorauszusetzen. Den wenigen Gegenwärtigen wird es wie der Menge bei der Stimme vom Himmel (Joh. 12, 28—29) und den Begleitern des Paulus vor Damaskus ergangen sein. Das Wichtigste am Vorgang entzog sich ihnen. Denn selbst vor der um ihn versammelten Schaar seiner Jünger beruft sich der Täufer auf das, was er selbst geschaut, als etwas denselben völlig Fremdes und Unbekanntes (Joh. 1, 32 f.)

Änderte sich nun auch nach dem über Jesus bei der Taufe ergangenen Himmelszeugnis das Wirken des Täufers, da ein Hinweisen auf den unter sie getretenen Messias ohne zuvor gewirkte Sinnesänderung weder dem Täufer noch Jesus heilsam erscheinen konnte, im ganzen nicht, so mußte dennoch sein Zeugnis von Christus seitdem ein bestimmteres und volleres werden, sobald als ihn innere Empfänglichkeit oder andere Veranlassungen wie die Gesandtschaft des Hohenrates (Joh. 1, 24—28) veranlaßten, mit einem solchen hervorzutreten. Von ihm nun schweigen die drei ersten Evangelien, weil des Täufers Zeugnis vor allem nur das Ergebnis des Taufvorgangs wiederholte, über das sie objektiv berichtet, und weil sie ausschließlich seine Wirksamkeit am ganzen Volke ins Auge fassen, während des Täufers weitergehende Zeugnisse (Joh. 1, 29—34 u. 3, 27—36) nur im engeren Kreise der vertrauten Jünger abgelegt waren (1, 29. 35; 3, 26). Der 4. Evangelist hingegen wurde zu dessen Mitteilung sowohl durch die persönliche Bedeutung bewogen, welche dasselbe für seinen Lebensgang gewonnen hatte (Joh. 1, 37—40), als auch dadurch, daß darin bereits die Herrlichkeit Christi gegenüber der geistigen Unempfänglichkeit seines Volkes zum Ausdruck gekommen war (Joh. 1, 26. u. 29—34 u. 3, 29 f.).

Unverkennbar aber liegt der von den Synoptikern berichtete Taufvorgang dem ganzen weiteren Zeugnis des Täufers zu Grunde.[1]) Wie er das Herabkommen des heiligen Geistes als gemäß der ihm gewordenen Voraussage eingetreten hinstellte (1, 31), so fußte seine Predigt auf der Stimme des Vaters (1, 33; 3, 33) einer- und auf Christi eigner Erklärung (Matth. 3, 15) andrerseits, indem er denselben als das Lamm Gottes bezeichnete (Joh. 1, 29). Doch beruht dieses weitergehende Zeugnis des Täufers nicht etwa auf seiner eignen

[1]) Vgl. Köhler a. a. O. S. 16. Über die Taufe Christi vgl. unten B, Kap. I.

Ausdeutung und Verwendung der Vorgänge, bei welchen er Augen- und Ohrenzeuge gewesen war. Was er derart äußerte, gibt sich selbst vielmehr als ihm im Moment unmittelbar kommende prophetische Intuition (vgl. das „Siehe!“ Joh. 1, 29. 36). Nichts berechtigt, diesen Fortschritt in der Erkenntnis des Wesens Jesu, nachdem er ihn als den, der da kommen sollte, erkannt hatte, aus seiner sonstigen Kenntnis der Persönlichkeit Christi abzuleiten.[1]) Das Prophetenauge vermochte wohl die sittliche Reinheit seines Täuflings zu durchschauen. Das höhere Wesen Christi ging aber über des Täufers Einsicht weit hinaus. Selbst die ganze Tiefe des ihm blitzartig aufleuchtenden Verständnisses der messianischen Leistung Jesu erschloß sich ihm nicht. Nur deshalb konnte das erlangte Verständnis sich später auch ihm wieder verdunkeln (Matth. 11, 1 ff.).[2])

Doch muß, um sein weiteres Zeugnis recht zu verstehen, nicht nur dessen Zusammenhang mit dem Taufvorgang, sondern auch dessen enges Verhältnis zu dem anfänglichen Zeugnis des Täufers beachtet werden.[3]) Vor dem Hohenrate und dem Volke bekundete er mehr nur den hohen im Taufvorgang offenbar gewordenen Vorrang des erschienenen Messias vor ihm selber (Joh. 1, 29) und überließ es dem Gange der Offenbarung (vgl. Matth. 11, 3) und den eignen Thaten des Messias, die Fülle seines Geistes und seiner Kraft zu bekunden. Desgleichen ging sein Zeugnis über Jesus' Person vor seinen Jüngern von dem Vorrang aus, der Jesus nicht nur seinem Erfolge in der Welt, sondern auch der ihm von vornherein zuerteilten[4]) Stellung nach zukam. Dieser ist ihm aber nicht allein ein Vorrang vor ihm selber, sondern ein absoluter. Jesus ist schlechthin der erste (Joh. 1, 30. 3, 31).[5]) Als solcher war er durch das Herabkommen des h. Geistes auf ihn nach der Taufe kenntlich geworden, weil ihm demgemäß der Geist ohne Maß gegeben war (Joh. 3, 34). Das dabei ergangene Zeugnis des Vaters, welches ein jeder annehmen muß, weil es seine Pflicht ist zu besiegeln, daß Gott wahrhaftig ist (Joh. 3, 33), veranlaßte den Täufer, Jesus als den Sohn Gottes zu bezeugen (Joh. 1, 34), welchen der Vater als solchen liebte, und dem er infolge seines

---

[1]) Gegen Geß a. a. O. S. 344 f., wie gegen E. Haupt, Alttest. Zitate S. 107 f., der die dem Täufer gewordene Offenbarung sehr zu beschränken geneigt ist.

[2]) Vgl. Köhler a. a. O. S. 131.

[3]) Das ist besonders bei Erwägung der Treue der Überlieferung der Täuferworte (3, 27—36) zu beachten. Alle Angaben der letzteren fußen in und stimmen zu dem anfänglichen Zeugnis des Täufers und dem Erlebnis nach der Taufe Jesu. Sie bleiben darum ganz in der Sphäre des Täufers. Die allerdings völlig johanneische Sprachfarbe des griechischen Referats ist, da die Worte ursprünglich aramäisch gesprochen wurden, kein Beweis gegen deren Geschichtlichkeit. In ihr liegt vielmehr ein Zeichen, daß der 4. Evgst., fern davon, den vorgeführten Personen selbst erfundene Prunkreden in den Mund zu legen, ganz ohne alle Affektation seine Erinnerungen wiedergibt. Daß die sprachliche Umformung der im Gedächtnis haften gebliebenen Äußerungen des Täufers keine sachliche Umschmelzung einschließt, das geht aus dem zu Tage liegenden genetischen Verhältnis der Äußerungen zu den für den Täufer maßgebenden Voraussetzungen hervor.

[4]) Vgl. das Perf. *γέγονεν* Joh. 1, 30. Auch abgesehen von 3, 31 muß das *πρῶτος* wie das *ἔμπροσθεν μου* den Rang bezeichnen, da das *γέγονεν* doch nimmer auf eine zeitlich frühere Geburt bezogen werden kann.

[5]) Gegen Hofmann a. a. O. XI. S. 33.

unbedingten Wohlgefallens an ihm alles in die Hand gegeben habe (Joh. 3, 35).[1]) Dies „alles“ umfaßt nach v. 36 nur Beseligung und Gericht der Gläubigen und Ungläubigen. Damit war aber auch deutlich Christus' Stammen aus dem Himmel,[2]) wiewohl er auf Erden weilt, im Unterschiede von allen Erdgeborenen bezeugt und seine Bedeutung für diese als schlechthiniger Offenbarer Gottes, der dessen Worte redet und nur bezeugt, was er als aus dem Himmel Gekommener dort gesehen hat (3, 33. 34), ausgesprochen. Liegen hierin nun auch bereits alle Keime der neutestamentlichen Erkenntnis von Christo, so ist damit doch nur das im Taufvorgang liegende Thatsächliche einfach ausgemünzt. Eben deshalb geht dies alles über das prophetische Verständnis des Täufers in keiner Weise hinaus. Weil wir diese Grundzüge tiefer verstehen, darum ist noch durchaus nicht anzunehmen, daß auch dem Täufer schon sich die ganze Erkenntnisfülle, welche darin verschlossen war, erschließen mußte oder erschlossen habe. Das ist vielmehr dem Gange der Geschichte nach in Abrede zu nehmen.

Während der Täufer früher nur das Kommen eines Stärkeren, denn er selbst, angekündigt hatte, fing er seit der Taufe auch an, über die Heilsbedeutung des, wie er nun zu bezeugen vermochte, bereits unter Israel Aufgetretenen zu sprechen. Er erkannte in ihm den an, in welchem Gott zu seinem Volke kommen wollte, und darum den Mal. 3, 1 verheißenen Engel des Bundes.[3]) Indem er aber auch bekunden wollte und sollte, in welcher Weise Jesus sich

---

[1]) Die Angaben v. 32 u. 34 stehen nicht unvermittelt nebeneinander (Weiß, Bibl. Theol. § 145 d. A. 15). Während der Täufer v. 32 von der Zugehörigkeit Jesu zum Himmel auf dessen Bezeugung der himmlischen Dinge schließt, folgert er v. 34 aus Jesus' Ausrüstung als Mensch infolge jener Herkunft dessen Stellung als Offenbarungsträger. Beides hängt aber zusammen, da beides an dem v. 35 bezeugten Verhältnis zum Vater seinen Grund hat. Der Satz: *οἱ γὰρ ἐκ μέτρου κτλ.* v. 34 lautet allerdings ganz allgemein. Bei der Gewohnheit des 4. Evgstn., seine Sätze asyndetisch aneinanderzureihen, kann aber dessen spezielle Beziehung auf Christus gar nicht in Zweifel kommen. Und sofern Jesus auf Erden als Abgesandter Gottes erschien und auftrat, ist seine Betrachtung in einer mit den Propheten parallelen Weise nicht nur berechtigt, sondern war für alle Mitlebenden sogar die zunächstliegende. Unnötig ist es, zur Erläuterung des *τὰ ῥήματα τ. θ. λαλεῖ* v. 34 auf 5. Mos. 18, 18 zurückzugehen (so Franke, d. A. T. bei Joh. S. 195), weil, als diese Rede gehalten wurde, die bereits begonnene Thätigkeit Jesu von selbst dazu führte, über sein Zeugnis zu sprechen. — Bei dem Einblick des Täufers in das sittliche Wesen seiner Zeitgenossen, die Vorfälle in Jerusalem und die offenbar in seinen Jüngern selbst sich regende Abneigung wider Jesus, ist endlich auch der Ausblick auf die schließliche Erfolglosigkeit des Wirkens Jesu keine für den Täufer unmögliche Äußerung, die nur als Nachhall des Prologs beim Evangelisten zu erklären wäre (so Weiß bei Mey. z. d. St.).

[2]) Mit Unrecht will Hofmann (a. a. O. S. 37) in diesen Worten nur den Ausgangsort des innerweltlichen Seins Jesu in Gott ausgesagt sein und sie nichts von einem Sein Jesu bei Gott, das seinem menschlichen Leben vorherging, wissen lassen. Allerdings spricht der Täufer ohne alle weitere Reflexion nur das ihm offenbar gewordene Wesen aus. Darum dürfen aber seine Äußerungen nicht auf das alttestamentliche Niveau herabgedrückt werden, als wäre inzwischen keine göttliche Thatoffenbarung eingetreten. — Der Täufer bezeichnete Jesus deutlich als Sohn Gottes, und konnte ihn also nicht als auf Erden wandelnden Jahveh selbst ansehen (gegen Römheld, theol. sacros. I. S. 88).

[3]) Als Bräutigam des Volkes Israel, wie Gott sich einst (Hos. 2, 19 f.; Jes. 54, 5. 6) nannte, bezeichnet der Täufer Jesus an sich nicht, sondern allein, um im Vergleich mit ihm selbst dessen nähere Stellung zum Volk und sein größeres Anrecht an dieses zum Ausdruck zu bringen.

als solcher erweisen werde, nannte er ihn das Lamm Gottes (Joh. 1, 29. 36) und faßte damit sein ganzes späteres Zeugnis in einen Ausruf zusammen. Denn dies bündige Wort bezeugte vor allem Jesus' Sendung von Gott, seine Herkunft aus dem Himmel (Joh. 3, 31) und das Wohlgefallen des Vaters an ihm. Indem Johannes dieses Lamm aber zugleich als das bezeichnete, welches der Welt Sünde [1]) trägt, hob er auch weiter deutlich hervor, daß Jesus' Thun als das des rechten Bundesengels auf die Wegschaffung der die Welt von Gott trennenden Sünde sich beziehen und Vergebung der Sünde bewirken werde. Weil ihm aus der Übernahme der Bußtaufe, dieser Folge der gehäuften Sündenschuld des Volkes, von seiten des von ihm als gerecht erkannten Jesus dessen Absicht erkennbar geworden war, so stellte der Täufer Jesus durch den Hinweis auf ihn als das Lamm Gottes auch als den hin, der die Sünde seines Volkes auf sich nehmen wolle, um sie hinwegzuschaffen.[2]) Nicht aber einfach als den Knecht Gottes, dem er den Weg bereiten sollte, sondern als Lamm Gottes [3]) bezeichnete Johannes ihn, weil er der jesajanischen Schilderung des ersteren entsprechend zugleich die völlige Willigkeit des Herrn, sich in das Verhängnis des unschuldigen Leidens und Sterbens hinzugeben, zum Ausdruck bringen mußte. Schon die äußere Schlichtheit Jesu konnte ihm diese Vergleichung auf die Lippen legen und ist kein Grund, den Täufer, der nur aussprach, was ihm zu schauen gegeben, in das Wesen der Dinge selbst aber nicht weiter eindrang, mit dem Worte auch noch an das Passahlamm erinnern lassen zu wollen.[4])

Die vor Jesus' Kommen zum Jordan vorzugsweise betonte Seite der Erscheinung desselben trat nach demselben keineswegs in seinem Zeugnis völlig zurück. Vielmehr stellte er auch jetzt noch neben die weltumspannende Bedeutung seiner Leistung fortgesetzt deren entscheidende kritische Wirkung auf die Welt. Er forderte vor allem für Jesus als den vollkommenen Verkündiger der Worte Gottes (Joh. 3, 33) die Annahme seiner Botschaft. Da es sich aber bei dieser um ein Gnadenangebot handelte, so lag es am nächsten, mit Jesajas (c. 53, 1) von Vertrauen und Glauben, nicht aber von Gehorchen zu sprechen. Naturgemäß war es aber dennoch, den Unglauben an diesen vollkommenen Gottesgesandten als eine Wiederholung des alten Ungehorsams Israels zu bezeichnen, um dessentwillen er diesem von Beginn seines Auftretens an den verdienten Zorn Gottes und dessen Gericht angekündigt hatte (Matth. 3, 7). Die notwendige Folge davon war, dem noch Ungehorsamen und Ungläubigen das Bleiben des Zornes auch fernerhin in Aussicht zu stellen (Joh. 3, 36).[5])

---

[1]) Das johanneische τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου wird nur die Übersetzung eines Ausdrucks wie עֲוֹן כָּל־עוֹלָם (so Delitzsch in seinem N. T.) sein.

[2]) Zu dem ὁ αἴρων (Joh. 1, 29) vgl. LXX Jes. 53, 11 u. 2. Mos. 28, 38.

[3]) Ganz unbegründet ist die Vermutung, der Täufer habe nur einen Ausdruck wie παῖς θεοῦ gebraucht und erst der 4. Evgst. dafür ὁ ἀμνὸς θεοῦ gesetzt (Franke a. a. O. S. 261).

[4]) Gegen Hengstenberg und v. Hofmann; anders verhält es sich mit der Zeichnung des ἀρνίον in der Offbg. Joh. 5, 6 u. ö.

[5]) Gegen diese Auffassung lassen sich Joh. 6, 56; 9, 41 (Ritschl, Lehre von der Rechtfert. u. Vers. [3] II. S. 152) nur bei falscher Deutung des μένειν anführen. Da der

7. Unverkennbar stellt sich der Täufer als der die alt- und die neutestamentliche Offenbarung verbindende Ring dar. Seiner Erscheinung und seinen religiösen Formen nach (Mk. 2,18) gehörte er dem A. B. völlig an. Gerade das alttestamentliche Äußere, sein Leben als ein gottgeweihter Nasiräer und sein Einhergehen in der Weise eines Elias, erinnerte das Volk Israel an seine große alte Zeit und ließ es an dessen Auftreten neue Hoffnungen knüpfen. Aber doch wies er nicht, wie alle seine Vorgänger, nur auf den zukünftigen Ablauf der Weltperiode hin, sondern stellt sich als dessen unmittelbaren Vorläufer dar. Sein Zeugnis gestaltete sich beim Fortgang seiner Wirksamkeit sogar zum unmittelbaren Hinweis auf den bereits erschienenen Bringer des Heils, dessen Kommen jene nur geweissagt hatten, weshalb Jesus selbst ihn mit sich als einen solchen zusammenfassen konnte (Joh. 3,11), der bezeugte, was er gesehen habe. Ebenso wollte er selbst nicht nur dem Himmelreiche unter dem diesem entwendeten Geschlechte seines Volkes Raum schaffen, sondern auch Christus zählte ihn ausdrücklich zu den Gewaltigen und Kraftdelden des Reiches Gottes (Matth. 11,12). Diese seine Stellung als berufener und bewußter Einführer des Reiches Gottes in die Welt verleiht dem Täufer einen unbedingten Vorrang nicht allein vor allen Mitlebenden seiner Zeit, sondern auch vor sämtlichen Frommen und Zeugen des A. B.s, welche nur auf dessen Anbruch in Christus zu hoffen vermocht hatten. War er so einerseits der Größte unter allen vom Weibe Geborenen (Matth. 11,11), so stand er dennoch seiner geringeren persönlichen Heilserfahrung und Heilserkenntnis nach selbst noch unter den Kleinen im Reiche Gottes, weil diese außer der vorbereitenden Sinnesänderung auch die seligmachende Erfahrung des gläubigen Schauens des Heils gemacht haben.

Darum aber, weil er auf den unbedingt bevorstehenden Eintritt des Heils hinwies und in Übereinstimmung damit, wenngleich er daneben in alttestamentlicher Weise auf bestimmte Früchte der Buße als Bethätigung der Sinnesänderung drang, auch vertrauende Hingabe an den, der zum Heil seines Volkes zu kommen im Begriff sei, verlangte, darf seine Wirksamkeit nicht allein als der ideelle Ertrag der alttestamentlichen Entwickelung charakterisiert werden. Denn wie sehr er auch in alttestamentlichen Formen einherging, so pflügte er doch ein Neues. Das fühlte die Hierarchie Israels deutlich heraus; darum forschte sie amtlich nach der göttlichen Vollmacht für seine Taufe. Weil nun aber auch diese nur Mittel zum Zweck war, und Johannes sein vornehmstes Ziel darin sah, das Volk in eine innere geistige Bewegung zu versetzen und dadurch dieses auf den, der da kommen sollte, hinzuweisen und vorzubereiten, mußte er für Jesus, weil dieser sich selbst verstand, zum Herold seiner Zeit werden und diesem sein plötzliches Auftreten als das Zeichen erscheinen, daß seine Stunde gekommen sei, die ihm obliegende Sendung auszurichten.

Täufer schon früher von einem Verfallensein an den Zorn gesprochen hatte, mußte er nun bei einer veränderten Sachlage vom Bestande des früheren Zustandes bei den Ungläubigen sprechen. Seine änigmatische Rede faßt nur den Zustand des Stehens unter dem Zorn und dessen eschatologische Bethätigung in eins zusammen.

Je offener der Täufer aber vor dem Hohenrate sich als ein solcher bekannt hatte, der in den Rahmen der alttestamentlichen Institutionen nicht einzufügen war und seinen Auftrag darein setzte, auf ein Neues vorzubereiten, um so schneller und jäher mußte sich seine so glänzend begonnene Laufbahn dem Ende zuneigen. Denn nicht lange nach jener amtlichen Gesandtschaft an ihn ward am Passahfest desselben Jahres zu Jerusalem dem Hohenrate der volle Gegensatz dessen, auf den Johannes hinwies, zu ihm selbst erkennbar. Bei dem Ansehen, in welchem der Täufer aber sogar bei dem Volke Judäas stand, war das Zeugnis des Wüstenpredigers für Jesus von der höchsten Bedeutung. Da bot der seitens des Täufers bei Antipas durch den Tadel seiner Ehe mit der Herodias erregte Unwillen das willkommenste Mittel, Jesus die Unterstützung des Täufers zu entziehen. Darum ward er vom Hohenrat dem Herodes in die Hände gespielt und ausgeliefert (Matth. 4, 12). Als dann Herodes nnd seiner Umgebung es bemerklich wurde, wie die vom pharisäischen Geiste durchsäuerte Menge sich von dem durch den Täufer empfohlenen Jesus bereits wieder mehr und mehr abwandte und die alten Bahnen fortwandelte, wagte es Herodias auch, die Gelegenheit des Festes zu Machärus zu benutzen (Mk. 6, 21—29), um die Hinrichtung des ihr so widerlichen Strafpredigers zu verlangen. Denn mochten auch viele den Fall des guten Mannes, wie später Josephus (Altt. 18, 5. 2), bedauern, das willkürliche Blutgericht regte dennoch das von den Pharisäern beeinflußte Volk nicht mehr auf.

Kap. VI.

Das Selbstbewußtsein Jesu.

1. Nachdem die Verhältnisse des äußeren Lebens erkannt sind, in welchen Jesus' Selbstbewußtsein einen objektiven Anhalt finden konnte und mußte, und auch in des Täufers das Land erregender Predigt das ihm von Gott gewordene Zeichen nachgewiesen ist, daß die Stunde, das Stillleben aufzugeben, da war, muß nun die Frage, worin für Jesus der innere Antrieb gelegen hat, im fünfzehnten Jahre der Verwaltung des Tiberius, etwa im dreißigsten seines Lebens (Luk. 3, 1 u. 23), eine solche Wirksamkeit aufzunehmen, wie sie in den Evangelien bezeugt ist, ihre Beantwortung erhalten. Wie früher (Kap. III) dargelegt, darf allein in seinem Selbstbewußtsein der Schlüssel für sein Verhalten wie auch für sein Ergehen gesucht werden. Da es nun aber von vorneherein doch wenigstens als möglich erscheinen muß, daß Jesus bei der Entfaltung des Widerspruchs wider ihn im Volke zur Betonung neuer Momente seines Selbstbewußtseins geführt wurde, so kann es sich zunächst nur um Feststellung des bereits anfänglich hervorgetretenen und bekundeten Selbstbewußtseins Jesu handeln. Der Zeichnung des Wirkens bleibt es dann überlassen, der volleren Entfaltung seines Selbstzeugnisses in jeder weiteren Periode Rechnung zu tragen.[1]) Diese

[1]) Nicht in dem Sinne soll indes diese Untersuchung den Ausgangspunkt bilden, als ob von ihr aus sich auch die approximative Chronologie für etliche überlieferte Aus-

Beschränkung nötigt nun aber, von jeder willkürlichen Wahl des Ausgangspunktes bei der Darlegung des Selbstbewußtseins Jesu abzusehen.

Derselbe kann nur in jener Äußerung gefunden werden, welche Jesus bei seinem ersten Hervortreten, dem Kommen zur Taufe, gethan hat (Matth. 3, 15). Mit ihr wollte er die Weigerung des von allem Volk als Prophet Gottes anerkannten Johannes, auch ihn zu taufen, während er selbst vielmehr es bedürfe, von Jesus getauft zu werden, beseitigen und beider Verpflichtung zur Vornahme dieses Akts darthun. Das Wort für unhistorisch zu erachten [1]), ist nur von der allein auf Josephus zu stützenden Voraussetzung aus möglich, des Johannes Taufe habe nur ein Symbol der Heiligung des leiblichen Lebens auf Grund vorangegangener Reinigung der Seele sein sollen, oder nur dann, wenn man in der Übernahme der Taufe von seiten Jesu sogar den Beweis zu haben wähnt, daß dieser damals sich noch nicht für den Messias gehalten habe. [2]) Was Jesus dem Täufer entgegenhält, ist aber einerseits ebenso charakteristisch für seine Selbstbeurteilung und sein Vorhaben, als es andererseits doch nicht aus seinem späteren Zeugnis einfach abgeleitet werden kann, so daß es das Gepräge der Ursprünglichkeit in sich selber trägt. Man würde aber dem Täufer alle prophetische Gabe absprechen müssen, wenn er auf dies Wort von seiner Weigerung abgestanden und doch das, was Jesus damit über sich selbst aussprach, bei diesem nicht völlig zugetroffen wäre. Es muß daher die volle Wahrheit des Worts ersterem sofort vor die Augen getreten sein.

Indem Jesus aber sprach: „Laß jetzt, also geziemt es uns alle Gerechtigkeit zu erfüllen" (Matth. 3, 15), so bekundete er damit ein dreifaches: einmal das Bewußtsein, alle Gerechtigkeit erfüllen zu können, sodann das Bewußtsein, daß seine momentane Unterordnung unter Johannes durch die Übernahme der Taufe dem wirklichen Verhältnis beider zu einander nicht entspreche, also Jesus größer als jener sei, und endlich drittens die Erkenntnis, daß ihn seine gottgewollte Berufsaufgabe zu solcher Selbsterniedrigung nötige. Alle drei Momente bedürfen einer weiteren Erörterung.

2. Alle Gerechtigkeit zu erfüllen, dazu hielt sich Jesus für tüchtig und verpflichtet. Im Munde eines Israeliten kann ein solcher Ausspruch nur die im Gesetz wie in den Propheten vorliegende Gesamtforderung Gottes für sein Volk im Auge haben. Jesus mußte darnach also die Durchführung des vollen Heilswillens Jahves schon damals für seinen Beruf halten und dazu in sich das Vermögen finden. Mit diesem hohen sittlichen Selbstbewußtsein steht die Übernahme der dem Johannes von Gott übertragenen Bußtaufe nicht in Widerspruch, da er solche nicht für ein subjektives Erfordernis, sondern für eine in beider Beruf begründete und darum ihnen geziemende Handlung bezeichnet.

Jesus wußte sich damals also bereits als den Starken und Gerechten,

---

sprüche mittelst psychologischer Axiome gewinnen ließe (Baldensperger, Selbstbewußtsein Jesu S. 156); denn das ist eine unhistorische und darum unwissenschaftliche Abstraktion, der wie der Grund in den Quellen, so aller objektive Halt fehlt.

[1]) So Weizsäcker, Unters. über die ev. Gesch. S. 319.

[2]) So Immer, Theol. des N. Ts. S. 119.



dem keine Forderung Gottes zu schwer war und der auch alle Versuchung und Anfechtung zu tragen vermochte. Das gleiche Bewußtsein war es, in dem er die Austreibung der Dämonen als einen Beweis seiner Kraft bezeichnete (Matth. 12, 29) und am Schluß seines Wirkens noch es aussprach, daß der Fürst dieser Welt über ihn keine Gewalt und Herrschaft zu üben vermöge (Joh. 14, 30). Darum stellte sich Jesus auch nie den Sündern gleich, und als er einmal alle Menschen ihrem Wesen nach als böse bezeichnete, unterschied er durch deren Anrede mit: „ihr“ dieselben ausdrücklich von sich, so daß das Wort von niemand auf ihn mitbezogen werden darf (Matth. 7, 11; Luk. 11, 13). Darum ist es auch unberechtigt, darin, daß Jesus einmal Gott allein das Prädikat „gut“ vorbehielt (Mk. 10, 18; Luk. 18, 19; vergl. Matth. 19, 17), einen Beweis zu finden, daß er sich selbst nur eine werdende Güte beigemessen habe.[1]) Seine Frage: „Was nennst du mich gut?“ wies nur die Anrede als guter Meister ab, weil der Sprecher Jesus, der ihm nur ein Mensch war, als gut zu bezeichnen wagte, während doch nur Gott allein zu bestimmen habe, was gut sei, da er allein gut und die Quelle alles Guten sei. So spricht auch dies Wort den Menschen allein das Gutsein ab, zu welchen der Jüngling ihn gezählt hatte, nicht aber ihm selber, sofern er höher stand selbst als der Größte der vom Weibe Geborenen. Er spricht sich damit also am wenigsten sogar gute Leistungen ab.[3])

3. Jesus erklärte ferner seine Unterordnung unter den Täufer nur für momentan zulässig. Wenn er nun ein andermal diesen seiner Stellung zum Reiche Gottes nach für den Größten aller vom Weibe Geborenen erklärte (Matth. 11, 11), so wies er sich also trotz der augenblicklichen freiwilligen Unterordnung von vorneherein eine höhere Stellung im Reiche Gottes an als dem Täufer und allen früheren Offenbarungsträgern. Ganz entsprechend erklärte er sich bald darnach für mehr als Jonas, sofern es die Beachtung seines Wortes galt, und für mehr als Salomo, sofern es auf die Schätzung seines Wirkens und seiner Weisheit ankam (Matth. 12, 41. 42; Luk. 11, 33. 32). Jesus wußte sich indes nicht nur im Besitz größerer Beweise des Geistes und der Kraft als alle, die vor ihm von Gott gesandt wurden, sondern er bekannte sich auch als den Herrn aller alttestamentlichen Institutionen, wie selbst des Sabbaths (Mk. 2, 28) und des Tempels (Matth. 12, 6). Letzteres offenbar, weil er, wie die Gegenüber-

---

[1]) So Weiß, Bibl. Theol. § 21, d. und Beyschlag, Leben Jesu I. S. 285 f., II. S. 372.

[2]) Die ursprüngliche Form der Frage ist nach Mk. und Luk.: *τί με λέγεις ἀγαθόν*; und diese hat selbst bei Matth. eine gleich gute Bezeugung, weshalb sie nicht beiseite zu schieben ist (J. Müller, Lehre v. d. Sünde I. S. 145). Es ist auch kein Grund, die Vermischung derselben mit der sich nur in alexandrinischem MSS. findenden *τί με ἐρωτᾷς περὶ τοῦ ἀγαθοῦ*, welche viel eher aus dogmatischen Gründen hervorgegangen sein kann, wie sie sich denn auch in dem Mischtext des Hebr.-Ev. findet, für ursprünglich zu halten (gegen Geß, Christi Pers. u. Werk I, S. 113, u. Wörner, Lehre Jesu S. 56); bei ihr entsteht dazu eine Tautologie. Insofern als die bei Matth. am meisten bezeugte Lesart es abweist, in Jesus eine selbständige Quelle des Guten zu sehen, ist sie ein gutes Interpretament.

[3]) So Strauß, Leb. Jesu fürs Volk S. 201. Keim, Jes. v. Naz. III, S. 643. Dagegen vgl. auch Grau, Selbstbewußtsein Jesu S. 52.

stellung seines Leibes und des Tempels lehrt (Joh. 2, 19)[1]), in sich die Herrlichkeit Gottes wahrhaft und wirklich wohnen wußte und sich als den kannte, auf dem der Geist des Herrn vollends ruhte (Luk. 4, 17—21).

Diese Äußerungen führen schon viel weiter, als die auch von ihm ausgehende Verkündigung, daß das Reich Gottes nun gegenwärtig sei. Denn betreffs dieser ist zwischen seiner Predigt und der des Täufers wenig Unterschied. Man kann darum nicht mit Sicherheit schließen[2]): die Predigt vom Dasein des Reiches Gottes lasse sich im Munde Jesu nicht anders denken als verbunden mit dem Bewußtsein, daß er an der Spitze des Reiches stehe und er also, weil dieses das messianische sei, der Messias sei. Jener durch seine ganze Wirksamkeit sich gleichbleibende Anspruch auf eine höhere Stellung als alles andere im Reiche Gottes, überhebt uns aber durch sein frühes, von Anfang an feststellbares Vorkommen besonders des Bedenkens, welches sich daraus zu ergeben scheint, daß Jesus beim Beginn seines Wirkens mehr vom Reiche Gottes, als von seiner Person Zeugnis gab. Denn nach jener Betonung seines Vorrangs ist dies Zurücktreten seines Selbstzeugnisses in seiner anfänglichen Predigt auf einen pädagogischen Grund zurückzuführen und weist nicht etwa darauf hin, daß Jesus erst nach und nach zum Bewußtsein von seiner Hoheit kam.[3]) Die angeführten Äußerungen würden allein indessen den eigentlich positiven Gehalt des Selbstbewußtseins Jesu um so weniger erkennen lassen, als dieser damals wie auch später sich vor dem Volke nicht ausdrücklich als den Messias bezeichnete, sondern nur durch Verweisung auf die Zeichen der durch ihn heraufgeführten Erlösungszeit sich als denselben bekundete (Matth. 11, 3).

Es kommt aber in Betracht, daß Jesus nicht erst von der Taufe[4]) oder gar erst von einem späteren Zeitpunkte ab sich selbst als den Sohn Gottes erkannt und bezeugt hat. Denn eine derartige Wandelung seines Selbstbewußtseins würde sein Verhalten auf das eingreifendste haben umgestalten müssen, was in keiner Weise bemerkbar wird. Hingegen steht es fest, daß er bereits zur Taufe in dem vollen Bewußtsein seines zweifellosen Vorrangs auch vor Johannes kommen konnte, da er bereits seit seinem zwölften Jahre sich dessen bewußt geworden war, in einer einzigartigen Weise Gott zum Vater zu haben (Luk. 2, 49). Dies Kindeswort ging sichtlich über seiner Mutter Verständnis hinaus und mußte sich darnach aus davidischen und israelitischen Voraussetzungen nicht erklären lassen. (Vgl. S. 125 f.) In der That konnte das Wort: „Muß ich nicht sein in dem, das meines Vaters ist", wenn es auch nur der aufdämmernde Lichtblick eines noch kaum mehr als kindlichen Bewußtseins war, — da sich Jesus bei seinem sonstigen völligen Kindesgehorsam (Luk. 2, 51) doch, was höchst unkindlich gewesen wäre, nicht in sittlicher Hinsicht von seiner

---

[1]) Dieser Ausspruch wird durch Matth. 26, 61; Mk. 14, 55 zweifellos als geschichtlich erwiesen. Soll er keine Prahlerei sein, so muß er, wie ihn Johannes verstehen gelernt hat, aufgefaßt werden. Vgl. später.

[2]) So Weizsäcker a. a. O. S. 423.

[3]) So ders. S. 421.

[4]) Ders. S. 434. Vgl. dagegen Beyschlag, Leb. Jesu I[2] S. 219.

Mutter hat unterscheiden wollen, — nur der unmittelbare und unreflektierte Ausdruck des in ihm erwachenden Bewußtseins seiner Zugehörigkeit zu Gott und seiner Lebensgemeinschaft mit Ihm sein, wie sie nur ihm zukam. Die gleiche Unterscheidung wie dort zwischen sich und seiner Mutter hielt Jesus stets allen Menschen gegenüber fest. Selbst mit seinen Jüngern faßte er sich nie in der Anrede „unser Vater" zusammen, wiewohl er ihnen dieselbe anempfahl.[1]) Deutlich bezeugte Jesus das Bewußtsein dieses Unterschiedes noch zuletzt, indem er als Auferstandener den Jüngern seine Auffahrt zu seinem Vater und ihrem Vater, zu seinem Gott und ihrem Gott verkündigen ließ (Joh. 20, 17). Es ist nur der konzise Ausdruck dieses einzigartigen Sohnesverhältnisses zu Gott, das er stets für sich in Anspruch nahm, wenn er dem Nikodemus, diesem Meister in Israel, gegenüber die Besonderheit seiner Stellung zu Gott, offenbar selbst im Gegensatz zu dem Volke Israel als dem erstgeborenen unter den Völkern (2. Mos. 4, 22 f.; vgl. 2. Sam. 7, 14; Ps. 89, 27 f.), durch die Selbstbezeichnung als eingeborener Sohn zum Ausdruck brachte (Joh. 3, 16).[2])

In der Bezeichnung als Sohn Gottes selber liegt nun aber keineswegs eine derartige Unterscheidung von Gott, daß sie den Gegensatz Jesu seinem Vater, dem Herrn Himmels und der Erde, gegenüber zum Bewußtsein bringe und im N. wie im A. T. stets geradezu einen Nichtgott bezeichne.[3]) Wäre es so, dann müßte in der h. Schrift der Begriff der Sohnschaft nicht die Wesensgleichheit, sondern den Wesensunterschied zum Korrelatbegriff haben und also auch der Ausdruck: ein Sohn Adams (4. Mos. 23, 19; Hi. 25, 6; Hes. 2, 1; Luk. 3, 38) nicht ein Wesen von adamitischer, sondern von untermenschlicher Art bezeichnen. Aber der biblische Sohnschaftsbegriff ist auch zunächst nicht nur Ausdruck eines Liebesverhältnisses[4]), sondern Bezeichnung der Ebenbildlichkeit und Wesensgleichheit (1. Mos. 5, 1). Ferner spricht das Wort Sohn seinem Grundbegriff im Semitischen nach den Ursprung und die Herkunft von dem aus, welcher als Vater dabei genannt wird.[5]) So weist denn auch die Hervorhebung der Gottessohnschaft stets auf ein gewisses Ursprungsverhältnis aus Gott hin, gleichviel ob sie auf die theokratischen Könige oder die Richter oder auf die Engel sich bezieht. Das Liebesverhältnis, in das sich Gott zu solchen, welche als seine Söhne bezeichnet werden, stellt, kommt daneben meist in anderer Weise zur Bekundung. Dabei beweist aber die große Verschieden-

---

[1]) Vgl. Matth. 6, 9: *οὕτως οὖν προσεύχεσθε ὑμεῖς* und Luk. 11, 2: *ὅταν προσεύχεσθε, λεγέτε.*

[2]) Das *μονογενὴς* ist ganz das, darum auch von Jesus wahrscheinlich gebrauchte יָחִיד (Jer. 6, 26; Sach. 12, 10; Spr. 4, 3). cf. Reuss, hist. de la théol. chrétienne II. p. 436. Weil es keinen metaphysischen Gehalt hat, ist kein Grund, seinen Gebrauch Jesus abzusprechen (vgl. Hengstenberg, Godet, Weiß z. Joh. 3, 16).

[3]) So Beyschlag a. a. O. S. 176 und auch Grau, Selbstbewußtsein Jesu S. 356.

[4]) Darauf beschränken seine Bedeutung Hengstenberg und Weiß.

[5]) Dieses Moment ist in meiner früheren Besprechung des Begriffs (Christus, der Menschen- u. Gottessohn S. 128—148) zu wenig beachtet. Dasselbe gehört aber bei dem engen Zusammenhange der Substantiva בֵּן und בַּר mit den Verben בָּנָה und בָּרָא unbedingt zum Umfang des Begriffs. Vgl. Oehler, Altt. Theol. II. S. 34 f.

artigkeit derer, welche im A. T. als Gottessöhne bezeichnet werden, daß dieser Begriff im A. T. in sehr verschiedenem Grade in Anwendung gebracht ist, es also nicht von vorneherein feststeht, in welchem Sinne Jesus Gottessohnschaft für sich in Anspruch nehmen konnte.

In welchem Sinne dies damals gleich aber von ihm wirklich geschehen ist, das erhellt auch ohne daß auf seine späteren Auseinandersetzungen über sein Sohnesverhältnis und dessen Folgen hier bereits vorausgeblickt wird, aus seiner frühesten Äußerung. Offenbar nämlich konnte Jesus damals nicht, wie man behufs Entwertung seines entsprechenden Bekenntnisses vor dem Hohenrate anzunehmen für notwendig erklärt (Matth. 26, 63), sich als Sohn Gottes betrachten, weil er sich als theokratischer König, als Messias fühlte. Denn solche Hoheitsgedanken konnten dem Zwölfjährigen nach der ganzen äußeren Lage, in welcher er sich bis zu jener Stunde befunden hatte, und in die er auch darnach wieder willig eintrat, nicht gekommen sein. Auch beweist die Fremdheit des Worts in den Ohren Marias und Josephs, daß derartige Gedanken von ihnen kaum gehegt und darum auch im Kinde nicht gepflegt waren. Sie überließen es offenbar der Zukunft, in welcher Weise die über dies Kind ergangene Aussage des Engels, der seine Geburt ankündigte, sich verwirklichen werde. Wenn man aber annimmt, in jenem Kindeswort habe sich nur die Gewißheit ausgesprochen, daß Jesus der Gegenstand einer göttlichen Liebe sei, wie sie um ihn her keiner besaß oder auch nur besitzen konnte, und daß Jesus ein Leben führte in der steten Gewißheit dieser Liebe und in eigner kindlicher Hingabe an ihn, welche jede Trübung des Verhältnisses ausschloß [1]), so setzt man damit bei dem Zwölfjährigen doch eine Reflexion voraus, welche in solchem Alter eine Unnatur wäre. Jener Ausspruch konnte von ihm nur gethan werden kraft einer unmittelbaren und in seinem innersten Leben selbst begründeten Gewißheit, welche nur das sprechendste Zeugnis seines Selbstgefühls von seinem Ursprung, nicht aber die Folge eines Schlusses aus der Reinheit seines vergangenen Jugendlebens gewesen sein kann. Der Hinweis auf jenes als Rechtfertigung für sein Zurückbleiben im Tempel und für seine Trennung von seiner Mutter kam als eine unwillkürliche Äußerung seines Selbst aus seinem Munde; es war ihm, als äußere er nur etwas für alle Selbstverständliches. Der Inhalt dieses damals in ursprünglicher Weise hervorbrechenden Selbstbewußtseins wird sich ihm freilich erst mit seinem Wachsen an Alter und Weisheit mehr und mehr erschlossen haben und zwar so, daß ihm mit seinem Verhältnis zu Gott zugleich das zu den Menschen klar ward, wie das Wort an den Täufer auch darthut.

An dieser Stelle genügt es, diese Höhe des Selbstbewußtseins des unter Israel auftretenden Jesus festgestellt zu haben. Jedes weitere Eingehen auf dasselbe an dieser Stelle würde der geschichtlichen Zeichnung seines eigenen Vorgehens mit seinem Zeugnis widersprechen.

4. Neben den beiden dargelegten Momenten des Selbstbewußtseins Jesu

---

[1]) So Weiß, Leb. Jesu [3] I. S. 257 f. und S. 280 f.

sprach sich in jener an den Täufer gerichteten Aufforderung noch ein drittes aus. Jesus bezeichnete nämlich die Vollziehung des Taufaktes an ihm für das, was beider Beruf entsprechend und gemäß sei.[1]) Das konnte sie aber bei Jesus' Gerechtigkeit und seiner Johannes selber überragenden Hoheit im Reiche Gottes nur sein, wenn seine Berufsaufgabe es war, die ihn dazu führte, alles, wodurch sein Volk eine Forderung Gottes zu erfüllen hatte, auf sich zu nehmen und dadurch diesem in allem gleich zu werden (Hebr. 2, 17). Es bekundete sich demnach darin, daß er die Übernahme der Taufe für eine ihm gebührende Leistung erklärte, daß er es für seinen besonderen Beruf erkannte, in allem an Gebärden als ein Mensch erfunden zu werden. Das ist aber dasselbe Bewußtsein, welches Jesus durch den Gebrauch der Bezeichnung als des Menschen Sohn für sich selbst von der Sammlung der ersten Jünger nach der Taufe an (Joh. 1, 52) bis zur Verantwortung vor dem Hohenrat (Matth. 26, 64) bekundete.

Für die richtige Auffassung seines Selbstbewußtseins ist es sehr zu beachten, daß gleich wie er die Übernahme der Taufe nicht für ein Bedürfnis, sondern für eine seiner würdige Leistung erklärte, so er sich auch nie als Knecht Gottes, wohl aber sehr häufig als den Sohn des Menschen bezeichnete. Denn die Vermeidung gerade jener alttestamentlichen Bezeichnung, welche doch die Apostel (AG. 3, 13. 26 u. ö.) wieder aufnehmen, ist höchst bedeutsam.[2]) Offenbar nämlich hätte deren Wahl zur Selbstbezeichnung ebenso wenig wie die als Lamm Gottes, wenngleich beide für die von Jesus übernommene Stellung und Leistung an sich bezeichnend sind, dem Hoheitsbewußtsein Jesu Christi entsprochen. Sein Kommen, um zu dienen (Mtth. 20, 28; Mk. 10, 45), ist ein Majestätsakt und nicht ein Knechtsdienst, wie die von ihm verrichtete Fußwaschung keine Jüngerleistung, sondern ein Meisterwerk war, von dem die Jünger lernen sollten (Joh. 13, 14).[3]) Darum war es für ihn wohl geziemend, in keinem Stück es an dem Gleichwerden mit den Menschen und besonders mit den Israeliten fehlen zu lassen und so auch die Taufe als ihr Volksgenosse zu empfangen. Er war ein Mensch wie die andern Menschen. Aber dieses sein Menschsein war für ihn zugleich seine besondere Berufsaufgabe. Bei ihm fiel Leben und Beruf in einzigartiger Weise zusammen. Das ist's, was aufs prägnanteste in der Bezeichnung seiner selbst als des Menschen Sohn zum Ausdruck kam.[4])

Man hat nun zwar behauptet, dieser Selbstbezeichnung habe Jesus sich

---

[1]) Matth. 3, 15: *οὕτως γὰρ πρέπον ἐστὶν κτλ.*

[2]) Die nicht befriedigende Art, in der Grau das Selbstbewußtsein Jesu konstruiert, wird daran erkennbar, daß er in seinem betreffenden Buche gerade diesen Begriffen: Knecht Gottes und Lamm Gottes ganze Kapitel widmet, S. 259—282. Auch Lindenmeyer a. a. O. S. 36 einer- und andererseits Baldensperger a. a. O. S. 138 haben die Vermeidung dieser Bezeichnungen von seiten Jesus nicht beachtet.

[3]) Jesus betont: *ἐγὼ ἔνιψα ὑμῶν τοὺς πόδας ὁ κύριος καὶ ὁ διδάσκαλος.*

[4]) Das ist von Usteri richtig erkannt, indem er behauptet: Jesus habe durch seine Selbstbezeichnung als Menschensohn seinen eigentümlichen Beruf bezeichnet, den er allerdings nur auf Grund seines eigentümlichen Wesens erfüllen konnte, in der Abhdlg.: die Selbstbezeichnung Jesu als des Menschen Sohn. Theol. Ztschr. a. d. Schweiz 1886 S. 1—23; vgl. S. 14 u. 21.

vor seiner Anerkennung als Messias von seiten der Jünger nicht bedient.[1]) Allein selbst wenn man von Joh. 1,52; Mtth. 12,32.40; 13,37.41 ganz absehen wollte, so stellen sich in dem ausschließlich zur Grundlage solcher Geschichtskonstruktion gewählten Markusevangelium doch die Worte Mk. 2,10.28 solcher Annahme aufs entschiedenste in den Weg.[2]) Dieser Selbstbezeichnung hat sich Jesus demnach wie später so von Anfang an bedient. Er verbot auch niemals seinen Jüngern, zu sagen, daß er des Menschen Sohn sei, wie er das betreffs seiner Bezeichnung als Messias gethan hat (Mk. 8,30).

Dieses völlig verschiedene Verhalten bezüglich beider Bezeichnungen beweist die geschichtliche Nichtberechtigung der lange Zeit aufrecht erhaltenen[3]) Ansicht, der Name Menschensohn sei ein volkstümliches und im Volke Israel gangbares Synonymum der Messiasbezeichnung gewesen, von vorneherein.[4]) Zwar kommt derselbe in einigen um die Zeit Christi entstandenen Pseudepigraphen, wie in dem Buche Henoch und 4. Esra, vor. Aber diese Schriften waren bei den herrschenden Parteien nicht beliebt, und am wenigsten kann deren Verbreitung in Galiläa und ihre Einwirkung auf Jesus' Geistesbildung nachgewiesen oder auch nur wahrscheinlich gemacht werden.[5]) Selbst die Weissagung des Propheten Daniel muß im Volke selber keine allgemeine Beachtung gefunden haben. Denn die deutlich an sie erinnernde Selbstbezeichnung klang noch Joh. 12,34 dem Volke ganz fremd[6]) und erweckte in demselben, so weit uns erkennbar, durchaus keine messianischen Hoffnungen.[7]) Nur weil diese Bezeichnung weder in seinem noch des Volkes Sinne unmittelbar auf seine messianische Würde und Bestimmung hindeutete, konnte Jesus auch, als er das Maß der Erkenntnis seiner Person in den Jüngern ergründen, also selbst keine Direktive für die Antwort geben wollte, jene fragen: „Wer sagen die Leute, daß des Menschen Sohn sei?" (Mtth. 16,13).[8]) Diese Selbstbezeichnung war darum die eigene Schöpfung Jesu Christi und hat um so mehr als solche zu gelten, als er sie sich offenbar auch in einem Sinne zueignete, in welchem sie allein auf ihn paßte.[9])

---

[1]) So Baldensperger S. 135.

[2]) Diese Stelle meint Baldensperger durch Berufung auf Wendts (Lehre Jesu I. S. 22 f.) unwiderlegbare Ausscheidung von Mk. 2,1—3,6 aus dem Grundstock des 2. Evs. beseitigen zu können. Allein diese wird durch das Unchronologische der Zusammenstellung der Konfliktsfälle nicht als berechtigt erwiesen, da Wendts ganze Ansicht sowohl an 3,7.13 f. wie an 2,18.23 scheitert. Es paßt auch jener Abschnitt gut zu der 1,39 gegebenen allgemeinen Zeichnung des Verfahrens Jesu.

[3]) So früher Stier, Reden Jesu II, 86, wie auch Hilgenfeld, Ztschr. f. ev. Th. 1863 S. 329; H. Holtzmann ebenda 1865 S. 228; Beyschlag, Neutest. Christ. S. 12 u. 17.

[4]) Wie jetzt auch Beyschlag a. a. O. I. S. 242 anerkennt.

[5]) Vgl. H. Schultz, Zur christolog. Frage. Jhrbb. f. D. Theol. XX. S. 207 ff., bes. S. 261.

[6]) Wäre die Bezeichnung in den Ohren des Volks von gleichem Sinne wie die als Messias oder überhaupt nur bekannt gewesen, so hätte es so, wie es dort thut, nicht fragen können.

[7]) Vgl. J. P. Lange z. d. St. und Usteri a. a. O. S. 5.

[8]) So Baldensperger S. 134.

[9]) Daß die vollere Form der Frage, wie sie nur Matth. erhalten hat, die ursprüng-

Diese Bezeichnung kann natürlich auch in Jesus' Mund die Bedeutung nicht aufgeben, welche der Ausdruck Menschensohn im A. T. durchgängig hat.[1]) Denn in den poetischen wie in den prophetischen Büchern des A. Ts. wird dieselbe auf den Menschen angewendet, um den Kontrast seiner menschlichen Niedrigkeit mit der Majestät des ihm gegenübergestellten Gottes recht fühlbar zu machen (Ps. 8,5; Hi. 25,4.6; Hes. 1,28; 2,1; 3,4 u. ö. und auch Dan. 8,17).[2]) Diese Grundbedeutung tritt selbst Dan. 7,13 darin hervor, daß offenbar das Kommen auf den Wolken des Himmels, dieses zweifellose Anzeichen der göttlichen Herrlichkeit, und die Ähnlichkeit mit einem Menschensohne absichtlich behufs Hervorhebung zweier anscheinend sich gegenüberstehender Momente in der Zeichnung des Kommenden nebeneinander gestellt sind. Jesus konnte für sich aber diese Selbstbezeichnung nicht wählen, wenn sie in seinem Munde nichts weiter besagen sollte, als daß er auch zu den vom Weibe Geborenen, den Kindern Adams gehöre. Daß er dieselbe in einem besonderen Sinne für sich in Anspruch nahm, beweist die beständige, nur an einer einzigen Stelle (Joh. 5,27)[3]) unterlassene, Setzung des Artikels vor derselben, so daß genau übersetzt werden muß: der Sohn des Menschen. Schon der Wechsel in der alttestamentlichen Bezeichnung des Menschen, wie er in Psalm 8 und Dan. 7,13 bei diesem Ausdruck vorliegt, beweist, daß unter dem Menschen, dessen Sohn Jesus sein will, nicht Adam, der ja auch sonst im N. T. mit diesem Namen angeführt wird (Hos. 6, 7), verstanden und Jesus nicht als der Gegenpol des ersten Menschen, mit dem die Geschichte des adamitischen Geschlechts ebenso zu einem Abschluß gelangt, wie sie mit jenem ersten anhob, aufgefaßt werden darf.[4]) Wer sich des Menschen Sohn nennt, der kann damit nur sagen wollen, daß er die dem Menschen eigentümliche Wesensbeschaffenheit, wie sie Ps. 8,5 und Hiob 25,4.6 hervorgehoben wird, also seine Niedrigkeit, Hinfälligkeit und Leidensbestimmung nach deren ganzem Umfange an sich trägt. Jesus beabsichtigte aber nicht nur, sich für einen Menschen von ganz menschlicher Art zu erklären, sondern er wollte, wie die Bezeichnung gerade als der Sohn des Menschen lehrt, sich aufs bestimmteste als den hinstellen, der jene Art des Menschen in der besonderen und einzigartigen Weise an sich trug, wie sie zuvor verkündigt war, und er dies zu thun den Beruf hatte.[5])

---

liche ist, muß schon deshalb angenommen werden, weil sich die Begnügung mit dem einfachen Personalpronomen durch die Wiederholung der Frage in v. 15 wie von selber machte (gegen Bleek z. d. St. u. Schürer, Th. Littztg. 1877 S. 132; Weizsäcker, Ap. ZA. S. 109). Andererseits erklärte gerade erst Jesus' Gebrauch dieser Selbstbezeichnung die Unsicherheit des Urteils derer, welche sich durch seine Werke nicht zum Glauben führen ließen.

[1]) Vgl. zu diesem § m. Schrift: Christus der Menschen- und Gottessohn S. 4--114.

[2]) בֶּן אָדָם und בַּר אֱנָשׁ.

[3]) Mit Recht hat aber Usteri a. a. O. S. 4 auf diese Stelle als besonders beachtenswert hingewiesen.

[4]) So Hofmann, Schriftbeweis II. S. 81 und die h. S. N. Ts. XI, S. 47.

[5]) Es war eine Einseitigkeit meiner früheren Darlegung, daß sie den Hinweis auf die Weissagung in der Begriffsbestimmung nicht zum Ausdruck kommen und darum die menschliche Wesensbeschaffenheit nur als Seinsmoment, nicht aber auch als Beruf des also Benannten erscheinen ließ.

Des Menschen Sohn dessen ganzer Art nach will er sein. Das bezeugt besonders das Wort (Joh. 5, 27), in dem offenbar nur die Gleichheit des Wesens betont werden soll. Aber er wollte dies in ganz einzigartiger Weise sein. Nur hat er, wenn er sich den Sohn des Menschen nannte, damit nicht auf das Protevangelium (1. Mos. 3, 15) zurückgewiesen, als wäre in dem Namen eine Abbreviatur der ganzen alttestamentlichen Weissagung von 1. Mos. 3 an bis auf Daniel zu finden.[1] Denn wie beim Propheten Daniel nicht die Bezeichnung als Weibessame aus dem Protevangelium aufgenommen ist,[2] so hat auch Jesus bedeutsamerweise sich nicht als den vom Weibe Gebornen, sondern als den Sohn des Menschen bezeichnete. Jesus wollte sich durch diesen Namen nicht als den Erfüller der alttestamentlichen Weissagung überhaupt, sondern als den, von dessen Erscheinung als Menschensohn Daniel geredet hatte, hinstellen.

Durch die Wahl dieser Selbstbezeichnung hob Jesus nur einen einzelnen Zug, der bei Daniel in ein umfassenderes prophetisches Gemälde nur mitverwoben war, heraus, um denselben als in seinem dermaligen Auftreten zur gesonderten Verwirklichung gekommen hinzustellen. Das menschenartige[3]) Wesen dessen, dem Gott nach Daniel erst die Macht übertragen will, in göttlicher Herrlichkeit siegreich sein Reich über allen Weltreichen aufzurichten, wird durch diese besondere Hervorhebung als ein wesentliches unumgängliches Moment nicht nur für die Herstellung des Reiches Gottes, sondern auch für die Person des Reichsaufrichters geltend gemacht. Indem Jesus sich so nennt, nimmt er damit allerdings mittelbar die messianische Würde für sich in Anspruch. Aber, indem er sich nicht, wie es im Danielbuche und wieder in der Offenbarung 1, 13; 14, 14 mit dem auf den Wolken des Himmels thronenden Herrn seines Volks geschieht, als bloß ähnlich wie ein Menschensohn bezeichnet,[4] sondern geradezu den Sohn des Menschen nennt, erklärte er in seiner Person nicht allein das Widerspiel der Herrscher der Weltreiche sein zu wollen, welche das menschliche Wesen durch ihre Gottwidrigkeit verleugneten und ebendeshalb durch Tiere von Daniel symbolisiert waren, sondern vorderhand gerade, um in Zukunft die Weissagung Daniels zur Erfüllung bringen zu können, der Träger des selbstgeschaffenen Loses des Menschentums sein und ihre Schwachheit und Vergänglichkeit an sich tragen zu müssen. Jesus räumte durch diese Selbstbezeichnung seine volle äußere Gleichheit mit den Menschen in allem, auf welche seine Gegner häufig verächtlich hinwiesen, offen ein, stellte aber

---

[1]) So Grau, das Selbstbewußtsein Jesu S. 214 ff., und in gewisser Weise auch Cremer, Bibl.-theol. WB.[4] S. 816.

[2]) 1. Mos. 3, 15: זַרְעָהּ = זֶרַע אִשָּׁה LXX *τοῦ σπερμάτος αὐτῆς*; Dan. 7, 13: כְּבַר אֱנָשׁ *ὡς υἱὸς ἀνθρώπου*.

[3]) Vgl. das *ἐν γεννητοῖς γυναικων*, יְלוּדֵי אִשָּׁה, vgl. Hi. 25, 4 neben אֱנוֹשׁ und das Buch Henoch, das die Bezeichnungen Menschensohn, des Weibes Sohn (61, 9) und des Mannes Sohn (68, 40. 41) miteinander wechseln läßt und die erstere auch von Noah (39, 11) gebraucht.

[4]) Das כְּבַר אֱנָשׁ (Dan. 7, 13) wird in der Offbg. 1, 13; 14, 14 genau durch *ὅμοιος υἱῷ ἀνθρώπου* wiedergegeben.

durch sie zugleich die Teilnahme an dieser als ein notwendiges Moment in der Erfüllung seines messianischen Berufes, wie es in der Weissagung bereits ausgesprochen war, hin.[1])

Jesus wollte aber durch diese Selbstbezeichnung vor allem und durchweg als das ihm Geziemende und als seine berufsmäßige Pflicht das volle Tragen der menschlichen Ohnmacht und Niedrigkeit hervorkehren. Gerade darum nahm er dabei so selten, und selbst vor seinen Jüngern erst, nachdem sie zu ihm als Messias sich bekannt hatten (Matth. 16, 27) und als er offen vor dem Volk als solcher aufgetreten war (Matth. 24, 30), auf die danielische Grundstelle Bezug. Seinen Gegnern gegenüber that er es sogar erst in dem Augenblick, als er das gute Bekenntnis von seiner Gottessohnschaft bereits abgelegt hatte und er ihnen nun zeigen und ankündigen mußte, daß der anscheinend wider jenes zeugende Kontrast seiner äußeren Erscheinung ihn der Weissagung zufolge nur um so deutlicher als solchen erweise und er gerade damals im Begriff stehe, sich zur vollsten Übereinstimmung mit dem gesteigertsten Hoheitsbilde des Messias bei Daniel auszugestalten.

Weil aber Jesus in so offenbar überlegter Weise die messianische Bedeutung dieser Selbstbezeichnung für gewöhnlich unbetont ließ, daneben jedoch selbst im Verkehr mit dem Volke sich der seine Hoheit schlechthin zum Ausdruck bringenden Selbstbezeichnung als Sohn Gottes bediente, kann in seinem Munde der Name: der Menschensohn keine Umschreibung seiner Messiaswürde sein. In demselben Atemzuge dieselbe aussprechen zu wollen und sie zu verhüllen, Ja und Nein mit demselben Worte zu sagen, ist nicht Jesus' Art.[2]) Zum mindesten hätte in diesem Falle, sobald sich Jesus vor den Jüngern wie vor den Juden überhaupt zu seiner Messiaswürde bekannt hätte, der Christusname ganz an dessen Stelle treten müssen.[3])

Mit dem Sinn des Ausdrucks selber nicht nur, sondern auch mit dessen Beziehung auf die Entlehnung aus dem Danielbuch[4]) steht deshalb jede Deutung in Widerspruch, welche in demselben noch irgendwie das weitere Geheimnis des Selbstbewußtseins, wie man dasselbe auch näher bestimme, ausgeprägt sein läßt. Es macht da keinen Unterschied, worein man dies näher setzt, ob in seinen sonderlichen göttlichen Beruf[5]) oder in die Christusherrlichkeit, welche erst in Zukunft nach Vollbringung seines Werkes in Niedrigkeit offenbar werden

---

[1]) Ähnlich einerseits Baur, Ntstl. Theol. S. 81; Colani, Jésus Christ et les croyanc. mess. 1864 p. 116; andererseits aber auch de Wette, Tholuck; in gewissem Sinne auch Hengstenberg.

[2]) Gegen diese Auffassung konnte der Umstand, daß die rechte Menschlichkeit für das Volk außer aller Frage stand, nur geltend gemacht werden (Weiß, Bibl. Theol. § 16, 6), so lange nicht darauf hingewiesen wurde, daß Jesus gerade das, als ein Mensch in allem erfunden zu werden, als seinen eigentümlichen Beruf geltend machen wollte. Denn damit ist auch angedeutet, daß dies nur eine Seite seines Wesens ist (vgl. Oosterzee, Theol.[2] S. 51).

[3]) Gegen Keim, Jes. v. Naz. II, 76.

[4]) Vgl. Geß, Chr. P. u. W. I. S. 185.

[5]) Die Andeutung eines solchen darf nur insofern in dem Namen gefunden werden, als Jesus, wenn auch in selbständiger Weise, aus Daniel ein Moment herausnimmt und es allein verwertet (gegen Usteri a. a. O. S. 16).

soll,[1]) also hinter seiner menschlichen Natur liege,[2]) oder in seine übermenschliche Majestät[3]) als vom Himmel gekommener König des Reiches Gottes,[4]) so daß diese Selbstbezeichnung wohl gar einen Korrelatbegriff des Logosnamens bei Johannes bilden soll.[5]) Denn jedes derartiges Verständnis der Selbstbezeichnung lag den Hörern ganz fern. Ihre Beziehung zur danielischen Weissagung war bei der geringen Bekanntschaft des Volkes mit dieser überhaupt schwer erkennbar und beim Propheten war das himmlische Wesen des zur Herrschaft Berufenen durch ganz andere Angaben zur Erkenntnis gebracht. Jesus hätte damit aber nicht nur das Bewußtsein seines überirdischen Wesens bei der Wahl dieses Namens in Entgegengesetztes besagenden Lauten ausgesprochen, sondern auch ein und dasselbe Moment seines Selbstbewußtseins, indem er sich nebeneinander Sohn Gottes und Menschensohn nannte, durch zwei ganz verschieden lautende Bezeichnungen, also nur in sinnverwirrender Weise, ausgedrückt.[6])

Wenn man hinwiederum unter Anknüpfung an den bei Daniel zweifellos obwaltenden Gegensatz zwischen der in den Worten „gleich einem Menschensohn" gegebenen Zeichnung des Herrschers des Gottesreiches und den durch die Vergleichung mit Tieren gekennzeichneten Machthabern der Weltreiche — dieser Selbstbezeichnung den Sinn beigemessen hat: Jesus habe sich als das Urbild der Menschheit,[7]) den vollkommenen Menschen,[8]) auf den die Geschichte der Menschheit abzielte,[9]) oder gar den himmlischen Urmenschen[10]) zu erkennen geben wollen, so hat man damit nicht nur überhaupt dem volksmäßigen Bewußtsein völlig fremde Gedankenbildungen von Jesus aussprechen lassen, sondern auch die Begriffswelt unserer Tage um mehr denn tausend Jahre in die Mitte ganz anders gearteter Zeiten gewaltsam zurückgetragen.[11])

Die Wahl dieser Selbstbezeichnung als typischer Ausdruck dafür, daß er der Weissagung gemäß sich dazu berufen wußte, die den Menschen

---

[1]) So Weiß, Bibl. Theol. § 16, b. c. und Usteri a. a. O. S. 21.

[2]) So H. Schultz a. a. O. S. 264.

[3]) So Geß a. a. O. S. 187 u. 330.

[4]) So Keil z. Matth. 8, 20.

[5]) So L. Schulze, Vom Menschensohn und vom Logos 1867 S. 215 f.

[6]) Alle diese Auffassungen vermögen es auch nicht zu erklären, daß mit der Auferstehung der Name nicht nur aus Jesus', sondern auch aus der Apostel Munde völlig verschwand. Der ähnliche Ausdruck Offbg. 1, 13; 14, 14 dient wie die ausdrückliche Aufnahme des Namens seitens des sterbenden Stephanus (AG. 7, 56) nur zur deutlichen Kennzeichnung der Identität des im Himmel Geschauten mit dem früher auf Erden Wandelnden. Nur willkürlich sind aber die paulinischen Termine *ὁ ἔσχατος Ἀδάμ* und *ὁ δεύτερος ἄνθρωπος* für eines Sinnes mit dieser Selbstbezeichnung erklärt (Beyschlag, Neutest. Christ. S. 223 u. aa.).

[7]) Neander, Leb. Jesu 4. Aufl. S. 154 f. Dorner, Christologie II, 1219 ff.; H. Schmidt, St. u. Kr. 1889 S. 502.

[8]) Lutz, Bibl. Dogm. S. 291; Hase, Gesch. Jesu S. 411; Wittichen, Leb. Jesu S. 141; Reuss a. a. O. I. p. 231; Pressensé, Jésus Christ. pag. 254.

[9]) So v. Hofmann, Schriftbeweis II. S. 81.

[10]) Beyschlag, Neutest. Christ. S. 13; Leb. Jesu I, 241 f., hier nur mit dem Zusatz, daß er eben darum damit auch sich als Träger aller göttlichen Vollmachten und Reichsgüter, als gottmenschlichen Träger eines gottmenschlichen Reiches bezeichnen wollte.

[11]) Vgl. Weiß a. a. O. und Baldensperger, Selbstbewußtsein S. 137.

als solchen zugefallene Hinfälligkeit und Leidentlichkeit, einschließlich des Todesloses, zu tragen, wird aus ihrem Gebrauch in den Reden Jesu bei den Synoptikern wie bei Johannes aufs bestimmteste erkennbar.

Den Sohn des Menschen nannte sich Jesus vor allem, so oft als er seine dermalige Lebensgestalt als die ihm berufsmäßig zukommende kennzeichnen wollte. Er bezeichnete seine Lebenszeit als die Tage des Menschensohnes (Luk. 17, 22), erläuterte seine Art ganz wie andere zu leben (Matth. 11, 19; Luk. 7, 34) und die Armut und Entbehrung seines Daseins (Matth. 8, 20) aus seinem durch diesen Namen angedeuteten Beruf. In gleicher Weise bezeichnete er sich ferner, so oft er von seinem Kommen zum Dienen (Matth. 20, 28), von den verschiedenen Phasen seines Leidens (Mk. 8, 31; Matth. 16, 21; 17, 22 u. ö.), von seiner damit zusammenhängenden Pflicht, das Verlorene zu suchen (Luk. 19, 10), oder von der Vergebbarkeit der Versündigungen wider ihn aus Anstoß an seiner Niedrigkeit (Matth. 12, 32. 43) sprach. Nur weil diese Selbstbezeichnung seinen Beruf zum Niedrig- und Armsein bekundete, konnte er sich ihrer gerade auch dann bedienen, wenn er die Seinen aufforderte, sich zu ihm in seiner Niedrigkeit zu bekennen (Luk. 12, 8) und ihm auf dem Wege der Demut und des Leidens nachzufolgen (Mk. 8, 38; Matth. 16, 27 u. ö.).

Dieser Name weist nun ausdrücklich auf die Seite seiner Lebensaufgabe hin, welche in der Weissagung Daniels 7, 13 als die Voraussetzung der dem Messias von Gott zuzuweisenden Herrschafts- und Machtübung hingestellt war. Darum bediente der in Niedrigkeit Wandelnde sich seiner nicht nur, wo er geradezu auf die danielische Weissagung Bezug nahm (Matth. 16, 27; 24, 30; 26, 64), sondern auch bei seinen selbständigen Eröffnungen über seine und seines Reiches Zukunft (z. B. Matth. 24, 27. 30. 37. 39. 44; 25, 31 u. pp.; Luk. 21, 36) und besonders bei der Ankündigung seiner Wiederkunft, um deren engen und gewissen Zusammenhang mit seiner dermaligen Erscheinung in Niedrigkeit erkennbar zu machen. An diesen Gebrauch schloß sich noch ein weiterer, bei den Synoptikern schon früh uns entgegentretender, eng an. Sobald sich in Israel nämlich, weil Jesus' sonstiges Auftreten den fleischlichen Messiasvorstellungen des Volkes ganz und gar nicht entsprach, wider seine Handlungen und seinen Gegensatz zu der Art der pharisäischen Frömmigkeit Widerspruch zu regen begann, betonte Jesus es sofort, daß die ausgeübte Vollmacht, Sünden zu vergeben (Mk. 2, 10 pp.), als Herr des Sabbaths zu handeln (Mk. 2, 27 pp.) ihm gerade als Menschensohn zukäme. In allen diesen Fällen sollte diese Bezeichnung unter Zurückweisung auf die Danielstelle darauf hinführen, daß zwischen Jesus' vor Augen liegender Niedrigkeit und der seiner Behauptung nach von seiten Gottes erfolgten Verleihung solcher Vollmachten an ihn kein Widerspruch bestehe, sondern gerade diese Verknüpfung der scheinbaren Gegensätze im Messias geweissagt sei.

Gleichwie bei den Synoptikern findet sich diese Selbstbezeichnung auch bei Johannes im Munde Jesu und zwar ebenfalls ausschließlich in der Zeit vor seinem Leiden.[1]) Es ist nur ein täuschender Schein, der allein durch den Grund-

[1]) Auch im 4. Evangelium findet sich diese Selbstbezeichnung allein in Jesus' eigenem

gedanken, welchen der Evangelist mittels der Vorführung seiner Erinnerungen nahelegen will, und durch seine Auswahl unter diesen entsteht, infolge dessen behauptet wird, in den betreffenden Aussprüchen herrsche beim 4. Evangelisten der Herrlichkeitsbegriff [1]) oder die Beziehung auf Jesus' himmlischen Ursprung vor. [2]) Denn auch im 4. Evangelium kommt diese Selbstbezeichnung nur in den gleichen drei Beziehungen wie in den ersten drei Evangelien vor. Den Sohn des Menschen nennt Jesus sich sowohl beim Beginn (Joh. 3, 14), wie gegen das Ende seiner Laufbahn (Joh. 8, 28), sobald er auf die Art seines Lebensausgangs und seinen Beruf, durch die Kreuzigung zur Erhöhung zu bringen und das Menschenlos in dessen vollem Umfang auf sich zu nehmen, hindeuten muß. Ebenso bedient sich Jesus im 4. Evangelium dieser Selbstbezeichnung, um die Eigentümlichkeit der Lebensphase, in welcher er auf Erden sich befand, nach ihrem Unterschiede von der voraufgegangenen und nachfolgenden zu schildern (3, 13; 6, 62). Denn er ist, wie er es ausdrücklich ausspricht, nur durch ein Herabsteigen vom Himmel zu dem Sohne des Menschen geworden. Nur ein willkürlicher Mangel an scharfer Auffassung der Worte erlaubt daraus zu entnehmen, daß, der so spricht, bereits einst als Menschensohn im Himmel allerdings nur in ideeller Art präexistiert habe [3]) oder ausschließlich seinen himmlischen Ursprung bekunden wolle. [4]) Ferner findet sich diese Selbstbezeichnung im 4. Evangelium auch da, wo Jesus den Kontrast seiner dermaligen äußeren niedrigen Erscheinungsweise und der Herrlichkeit, zu welcher er infolge seines Berufs erhoben werden solle, geltend machen will (12, 23; 13, 31). [5]) Endlich gebraucht Jesus auch bei Johannes diese Selbstbezeichnung noch in solchen Aussprüchen, in welchen er über Vorgänge und Unternehmungen spricht, zu denen ihm die Berechtigung um seiner irdischen Erscheinungsweise willen nicht zugetraut ward, die er aber gerade als ihm in seinem dermaligen Sein zukommend bezeichnen wollte, um den Anstoß an jener als unberechtigt zurückzuweisen. Diese Absicht kann bei der dem Nathanael erteilten Versicherung (1, 52) gar nicht verkannt werden und erhellt ebenso bei der Ankündigung Jesu 6, 27, die ihm von den Hörern verübelt ward, weil er die ihm von ihnen zugedachte Königswürde zurückgewiesen hatte und, was er verlangte, mit der von ihm festgehaltenen äußeren menschlichen Niedrigkeit nicht vereinbar gehalten wurde.

Munde. Das ist ein deutlicher Beweis von der Sicherheit und Genauigkeit, mit welcher der Apostel zwischen seinen Erinnerungen und seinen eignen Anschauungen zu unterscheiden wußte.

[1]) So Keim, Jes. v. Naz. II. S. 71.

[2]) So Weiß, Bibl. Theol. § 144. c. A. 6.

[3]) So Beyschlag, Leb. Jesu II. S. 203.

[4]) So Weiß a. a. O.

[5]) Darauf, daß Jesus solche Herrlichkeit seinem ursprünglichen Wesen nach besaß, wird in diesen Stellen gar nicht hingewiesen (gegen dens.). — Zu den auf die Danielstelle bei Johannes zurückweisenden Aussprüchen ist auch Joh. 5, 27 zu zählen. Das artikellose *υἱὸς τ. ἀνϑρ.* derselben läßt sich nicht völlig von dem artikulierten *υἱὸς τ. ἀνϑρ.* trennen (Weiß). Der Wegfall des Artikels kann nur die menschliche Natur als solche als Grund dafür hervorheben wollen, daß ihm der Auftrag, das Menschengeschlecht zu richten, gegeben ist, weil er eben ihm in allem gleich geworden ist und er am unparteiischsten auch allein nach Menschen Art und Urteil Gericht zu üben im stande ist.

— Völliger kann die Übereinstimmung der so verschieden erscheinenden Quellen in ihrer sachlichen Wiedergabe des Selbstzeugnisses Jesu gar nicht gedacht werden.

Die fortgesetzte Anwendung der beiden einander in gewissem Sinne wie zwei verschiedene Pole gegenüberstehenden Selbstbezeichnungen als Sohn Gottes und der Sohn des Menschen beweist, daß die in dem ersten Wort des zum Täufer tretenden Jesus sich bekundenden Bewußtseinsmomente die bleibenden Grundzüge desselben blieben. Jesus stellte sich in jeder Beziehung höher als den Täufer; er wollte mehr sein als ein aus den Menschen bloß erwählter und berufener Prophet Gottes, wie es der Täufer war. Er sprach es damals freilich noch nicht aus, wer zu sein er sich berufen wußte. Allein den Einheitspunkt der drei in jenem Wort bekundeten Bewußtseinsmomente konnte nur das Bewußtsein, der Messias zu sein, bilden, welcher bei aller Erhabenheit über alle vom Weibe Geborenen, doch das ganze Adamslos behufs Erlösung seines Volks auf sich zu nehmen berufen und gewillt sein mußte.

Kap. VII.

Der Plan Jesu.

Nach langem Beharren in einem äußerlich sich in keiner Weise bemerkbar machenden Leben trat Jesus, als des Täufers Heroldsruf durch Israels Land erscholl und die Nähe des Reiches Gottes verkündigte, hervor. Dabei bekundete die vollbedachte und bewußte Weise, in der er dem Täufer gegenübertrat, daß nicht erst dessen Ruf in ihm die Lust geweckt hatte, seinem Volk der erwartete Retter und Bringer des Reiches Gottes zu werden. Er erwies sich in diesem Augenblick bereits als über sich selbst vollkommen klar und mit sich im Reinen.

Darum muß er auch über das von ihm einzuhaltende Verfahren bei diesem Auftreten als Messias und Bringer des Heils für sein Volk vollständig schlüssig gewesen sein. Er muß, wie man so sagt, einen Plan und Vorsatz gehabt haben. Welcher Art dieser gewesen, darüber ist einst[1]) von der falschen Voraussetzung aus, daß Jesus habe Religionsstifter sein und seine eigene religiöse Erfahrung und tiefere Erkenntnis unter die Leute bringen wollen, viel und in thörichter Weise gehandelt. Das kann nun aber kein Grund sein, das Wort zu meiden und die Sache selbst nicht ins Auge zu fassen. Denn das Wort Plan ist nicht sowohl das Merkmal des Ersonnenen als des Besonnenen im Vorgehen, und eine richtig begründete Auffassung des ihm gewordenen Berufs und seiner Durchführung gehörte nicht nur zu Jesus' wahrhaft menschlicher Persönlichkeit, sondern muß bei ihm jeder voraussetzen, der ihn sich nicht als blinden Schwärmer oder im Rausche zufahrenden Enthusiasten denkt.

[1]) Besonders seit dem Erscheinen der Schrift Reinhards: Vom Plane, den der Stifter der christl. Religion zum Besten der Menschheit entwarf, 1781, 5. Aufl. 1830.

[2]) Vgl. Hase, Geschichte Jesu S. 414 f.

In den Evangelien, welche nur die thatsächlichen Begebenheiten berichten, findet sich nun aber keine Äußerung über das, was Jesus bei seinem Auftreten vorhatte. Es kann darum hier nur das innere Verhältnis des Verfahrens Jesu nach seinem Hervortreten aus der Stille Nazareths und seines Bewußtseins von seiner Person und seiner Lebensaufgabe erwogen werden.

Seine Erkenntnis von seinem Messiasberufe, wie sie sich ihm aus seinem unmittelbaren Selbstgefühle und der in seinen ersten Geschicken und sichtlich göttlichen Führungen kundgewordenen Anlage seines äußeren Lebensganges ergeben haben mußte, konnte ihn ebensowenig, als sie ihn veranlaßt hatte, vor dem Ergehen des Heroldsrufes des Täufers seine Zurückgezogenheit aufzugeben, zu dem Gedanken dazu verleiten, nach Art irdischer Kronprätendenten vor sein Volk hinzutreten, um den Thron seines Vaters David einzunehmen. Denn wie sich Jesus, seinem unmittelbaren inneren Triebe nach, noch bevor ihm das Geheimnis seines Lebens sich erschlossen hatte, als ein rechtes Kind freudig und willig der Maria und dem Joseph gefolgt war, welche durch die deutliche Sprache ihrer Führungen zur Zeit der Geburt des Jesuskindes bewogen worden waren, von allem eigenen Zuthun zur Verwirklichung der diesem zugesagten Zukunft abzustehen, so konnte er selbst, zu dem, was sich damals begeben hatte, noch viel beredter sprechen mußte, auch nur um so bewußter und entschlossener in den Bahnen vorwärts gehen, welche er als dadurch von seiten seines Vaters für sein Lebenswerk angelegt erkannte. Auch war zu jenen auffälligen Gegensätzen in den ihm bereiteten irdischen Verhältnissen und zu dem wundersamen Nebeneinander von Abstammung aus dem Königsgeschlecht der Verheißung und größter Niedrigkeit der Lebensumstände, von irdischer Verborgenheit und Umstrahlung von himmlischem Lichte, von äußerster Bedrohung durch Menschen und wunderbarster Behütung durch Gottes Eingreifen, durch des Symeon Prophetenwort noch eine ausdrückliche Erläuterung hinzugekommen. Nach dieser sollte das von vielen in ihm gefundene Heil bei einem noch größeren Teile des Volks auf Widerstand stoßen und er selbst zwar dem Volke als solchem zu einem Auferstehen dienen, für viele aber dennoch nur zu tieferem, der eignen Verschuldung entsprechendem, Sinken gereichen (Luk. 2, 34. 35). Sobald Jesus diese Gegensätze in seinen Lebensverhältnissen beachtete und sie mit der ihm bewußt gewordenen inneren Stellung zu Gott als seinem Vater und dem aus dieser wie aus seiner Abstammung von David zweifellos erkennbaren Berufe, der Heiland seines Volkes zu sein, zusammenhielt, mußte ihm auch im Lichte des ihn erfüllenden Geistes Gottes es unmittelbar klar werden, daß jene beiden Weissagungslinien, welche in den Verkündigungen des Jesajas nebeneinander hergingen und von dem anderen David und von dem leidenden Knechte Jahve's sprachen, zugleich aber beide die Herstellung einer vollkommenen, mehr inneren als äußeren, Erlösung ankündigten (Jes. Kap. 24—27), in seiner Person ihre Einigung fanden und finden sollten. Da er nun aber, seitdem er das als Zwölfjähriger sich gesagt hatte, es als das Gesetz seines Lebens in seinem Geiste empfand, in dem sein zu müssen, was seines Vaters war (Luk. 2, 49), so mußte auch die äußere Lebenslage, in welcher er sich durch

den Vater von Anfang seines Lebens an versetzt fand, von ihm als eine Weisung, demütig und sanftmütig aufzutreten, empfunden werden. Auch konnte ihm dieselbe nicht ein Zwang dünken. Vielmehr mußte er infolge des ihn beseelenden Gefühls seiner Einheit mit dem Vater nicht nur von Herzen sich darein schicken (Matth. 11, 29), sondern sie mußte sogar zum Genuß (Jak. 1, 2) und zur Erquickung für ihn selbst werden.

Diese bewußte vollkommene Kindesstellung zu Gott schloß für ihn, was wir Sünder nur ahnen und nicht verstehen können, nicht allein jeden Versuch, die von ihm erkannte Aufgabe seines Lebens, seine Sendung, wie einst Moses eigenwillig durchführen zu wollen, sondern auch jede eitle Beschäftigung mit Zukunftsgedanken aus. Notwendig wird er seine nächste sittliche Aufgabe darin gefunden haben, das voll und ganz zu sein, was ihm seine jedesmalige Lebensstufe zu sein anwies, und ebenso gehörte es zu seiner sittlichen Vollkommenheit, selbst in seinen Gedanken sich an dem genügen zu lassen, was sein Vater ihm zu thun gegeben hatte.

Ebendarum würde Jesus nur die Ausgeburt einer ihm völlig fremden Ungeduld und Unzufriedenheit, welche in ihrer Sündhaftigkeit sich verblendet, zugemutet, wenn man ihn, während er als Zimmermann zu Nazareth lebte, in stillem Grübeln darüber hingehend dächte, auf welchem Wege er die von ihm erkannte Aufgabe seines Lebens zu lösen habe. Bei der Stellung, welche er von jenem ersten Aufleuchten seiner Selbsterkenntnis an zu Gott eingenommen, mußte er jederzeit das vom Vater Gewollte erkennen und daher vor dem Kommen des Täufers gerade in der Übung vollen und stillen Gehorsams und im Durchleben der mancherlei Anfechtungen, welche im menschlichen Dasein liegen, und in seiner Bewährung darunter als Gotteskind die Bereitung des rechten Fundaments für seine Erlöseraufgabe erkennen.

Ebenso aber mußten sich in dem Zeitpunkt, zu welchem er den Antritt seines Berufes unter Israel als von Gott gewollt erkennen sollte, bei seiner Gewißheit von seinem Messiasberuf auch die Voraussicht und die Klarheit über die von ihm zu verfolgende Bahn ihm unmittelbar eröffnen. Gehörte es dazu nun zwar nicht, daß ihm schon alle einzelnen Wendungen von vornherein vor Augen standen, so konnte und mußte doch der Gang und Ausgang seiner Arbeit an Israel ihm schon damals gewiß werden.

Das schloß aber ein, daß er seinen Beruf nicht durch Hervorkehrung und Betonung seines Anrechts auf die Herrschaft im Reiche Gottes und darum auch in Israel als Sproß Davids, sondern allein durch seine Erweisung als Diener derer, welche er erlösen sollte und wollte, ausführbar erachtete. Bei den ihm zweifellos nicht unbekannt gebliebenen fleischlichen Vorstellungen des Geschlechts seiner Zeit vom Messias mußte ihm deshalb zweierlei als notwendig erscheinen. Einmal nämlich ward es dadurch unabweislich seine erste Aufgabe, sein eigner Prophet zu werden.[1]) Sodann aber ergab sich aus jener Messiasvorstellung und aus dem in ihr sich ankündigenden Widerspruch wider

[1]) Nach Beyschlags treffendem Ausdruck.

ihn und die Erfüllung seiner Sendung, daß er von den Sündern ein starkes Widersprechen gegen sich zu erdulden haben werde,[1]) und daß darum das im A. T. dem Knecht Jahves geweissagte Leidenslos bis zum Unterliegen unter jenem Widerspruch im Tode ihn treffen werde und solle.

Gegen die Annahme einer solchen Voraussicht und der damit notwendig verbundenen Leidenswilligkeit hat man in neuerer Zeit die mannigfachsten Bedenken erhoben. Dagegen soll nicht nur das N. T. überhaupt zeugen, sondern wider eine solche Voraussetzung soll nicht minder die freudige Art des ersten Auftretens Jesu, wie Gottes Selbstbestimmung als solche überhaupt, da diese nur nach dem Maße des reagierenden menschlichen Verhaltens erfolge, sprechen.[2])

Das Zeugnis des N. T.s würde indessen selbst, falls Jesus sein Wissen von seinem Ausgang in der That zu Anfang nicht ausdrücklich bezeugt hätte, nur mit Unrecht angerufen. Jesus hatte keine Veranlassung das, was bis zuletzt noch seinen erwählten Jüngern kaum zu ertragen schien, vor der vollends unverständigen Menge auszusprechen. Darum konnte sich in der ersten Zeit sein Wissen und Wollen betreffs seines Leidens nur höchst mittelbar bekunden. Indes steht es um die Anrufung des N. T.s wider obige Annahme überhaupt übel. Denn man muß bei ihr das Wort des Täufers vom Lamm Gottes, das der Welt Sünde trägt (Joh. 1, 29), und entsprechende Hinweisungen Jesu auf seinen gewaltsamen Tod bei Johannes (2, 19–21; 3, 14) als solche hinstellen, die anfangs etwas anderes besagten, und in welche nur der Evangelist nachträglich den Gedanken des Messiastodes hineingedeutet habe. Ebenso muß es sich mit dem Worte Jesu über das Zeichen des Jonas (Matth. 12, 39 f. pp.) verhalten.[3]) Durch solche Behauptungen wird aber nur das Beherrschtsein von einer willkürlichen Voraussetzung klar, mittels welcher alle Zeugnisse der Quellen leicht beseitigt werden können. Und doch helfen auch sie dem Kritiker nicht. Denn seit der nicht lange nach Beginn der Wirksamkeit Jesu in Judäa erfolgenden Auslieferung des Täufers und seinem dadurch herbeigeführten Rückzug nach Galiläa (Matth. 4, 12; Joh. 4, 1) konnte Jesus doch unmöglich alle etwaigen Herrlichkeitsträume, die er bei Beginn seiner Predigt gehegt haben soll, länger festhalten. Bis dahin bleibt aber ein überhaupt kaum ins Gewicht fallender Zeitraum übrig, in dem Jesus sich mit solchen getragen haben könnte. Endlich erweist sich der ganze Ansatz eines solchen von vorneherein als eine geschichtswidrige Fiktion. Denn wie hätte Jesus, da er wußte, daß aller Propheten Reden nur bei einem Bruchteil des Volkes Anklang gefunden hatten, und da er sich bewußt sein mußte, noch weit höhere geistliche Anforderungen an das Volk zu machen, als irgend einer der Propheten, sich der Hoffnung hingeben können, in Israel das Reich Gottes durch das ausreichende Mittel seines Wortes und der frohen Botschaft aufrichten zu können? — Jene gleichmäßige Erfahrung aller Propheten und seine Kenntnis des propheten-

---

[1]) Vgl. Weiß, Leb. Jesu [3] I. S. 427 ff.; E. Haupt, Stud. u. Krit. 1884 S. 45 f.
[2]) Vgl. Beyschlag, Leb. Jesu I. [2] S. 237 f.
[3]) So derselbe S. 236 f. Vgl. Ausführlicheres über diese Stellen D. Kap. I. Die Leidensankündigungen.

mörderischen Geschlechtes nötigten ihn, es sich zu sagen, daß er auf die gleiche Feindschaft zu rechnen habe. Er mußte aber solches sich nicht nur sagen, er hat es sich auch gesagt; denn er kündigt den Seinen in der Bergpredigt um seinetwillen und also auch sich selbst Verfolgungen an (Matth. 5, 11). Desgleichen sprach er noch in der ersten Zeit seines Wirkens in Galiläa davon, daß für seine Jünger eine Zeit des Fastens dadurch herbeigeführt werden solle, daß er, durch dessen Gegenwart für sie eine so hohe Freudenzeit, wie für eine Braut durch die Gegenwart des Bräutigams, gekommen sei, plötzlich und gewaltsam von ihnen werde genommen werden. Damit bezeugte er also sein Wissen darum, daß sein Messiaslauf eine jähe Unterbrechung erleiden werde, dieser also keinen steten äußerlich siegreichen Fortgang erwartete (Mk. 2, 20 pp.). Das Recht aber hinter allen solchen Andeutungen das klare Wissen und Wollen betreffs des Todesleidens, welches er berufsmäßig zu übernehmen habe, anzunehmen, gewährt letztens, wie sich zeigen wird, die Übernahme der Johannistaufe von seiner Seite.

Ferner aber konnte doch Jesus niemals verkennen oder sich verbergen, daß das Gelingen seiner Aufgabe nicht von ihm allein abhing, sondern zugleich auch vom Verhalten des Volkes, daß also der Erfolg seiner Predigt-Wirksamkeit an die Bedingung einer vollständigen Sinnesänderung im Volke gebunden war.[1]) Darum aber müßte Jesus alle sittliche Selbstbeurteilung, wie jede richtige Einsicht in das sittlich-religiöse Verderben des damaligen Israel, das heißt aber die Vorbedingung für seinen Messiasberuf überhaupt gefehlt haben, wenn er sich nicht im Voraus gesagt hätte, daß, wenn auch der Aufruf zur Selbstentscheidung fürs Reich Gottes an alle ergehen müsse, dennoch die Mehrzahl des Volkes sich dagegen verhärten werde. Darin lag für ihn dann die Gewißheit, daß er nicht gekommen sei, den Frieden zu bringen, sondern den Zwiespalt (Luk. 12, 51). Bei solcher Voraussicht hätte er aber an seinem Messiasberuf nicht festzuhalten vermocht, ohne auch das sich zur Erkenntnis zu bringen, daß sein Weg gerade durch Leiden zur Herrlichkeit gehen werde.

Jesus' eignes Verhalten bietet sodann gar keinen Anhalt für die Annahme, er sei erst zur Zeit seiner ersten Leidensankündigung zu dem Entschlusse gelangt, das Reich Gottes durch einen neuen Einsatz, nämlich den seines Lebens, zu begründen.[2]) Denn es kann doch keinem Zweifel unterliegen, daß, falls Jesus erst in späterer Zeit zu einem Einblick in die ihm nach dem Willen seines Vaters bestimmten Widerfahrnisse gelangt wäre, seine Wirksamkeit, nachdem sie zuvor von einem mit Herrlichkeitshoffnungen erfüllten Bewußtsein ausgegangen war, eine ebenso völlige Umgestaltung hätte erleiden müssen, wie wenn er erst in späterer Zeit zu dem Bewußtsein, der Messias zu sein, gelangt wäre. Irgend ein Wandel in seinem Verfahren, welcher auf einen derartigen Umschlag in seinen Anschauungen zurückwiese, ist indes nicht nachzuweisen. Was sich nämlich von Fortschritt in Jesus' Eröffnungen über seines

[1]) Vgl. Weiß, Leb. Jesu II.[3] S. 427.
[2]) So Weiß a. a. O. II.[3] S. 260.

Lebens Ausgang und an Wechsel in seinem Verhalten, das dazu am Ende wieder mehr zu seinem Anfang zurückkehrte[1]), wirklich findet, das stellt sich als Ausfluß seiner pädagogischen und pastoralen Weisheit dar, da er als der gute Hirte ebenso das Heil aller in Israel und das Gedeihen der kleinen Heerde, der er das Reich beschieden hatte, gleicherweise berücksichtigte. Der Verlauf seiner Wirksamkeit wird sich uns als die Durchführung ein und desselben Grundgedankens, wenn auch in verschiedenen Formen und mannigfaltigen Anwendungen, erweisen.[2])

Ganz unverständlich muß es aber ebenso bleiben, inwiefern Jesus' offenbare Freudigkeit bei seinem ersten Auftreten als Zeuge wider sein anfängliches Bekanntsein mit dem Ausgang seines Lebens aufgeführt werden konnte.[3]) Selbst der nämlich, welcher Jesus die Kenntnis von seiner Verherrlichung durch den Vater nach seinem Tode abspricht und das Vorherwissen von seiner Auferstehung wie diese selbst leugnet, vermag so nicht zu urteilen. Denn Jesus konnte in keinem Falle daran zweifeln, daß er das Werk, welches ihm von seinem Vater befohlen war, vollenden werde. Jeder Zweifel derart hätte einen Zweifel an der eignen Sendung eingeschlossen. Da nun aber ein solcher schlechthin undenkbar ist, so kann auch kein Abnehmen seiner Freudigkeit um irgend eines Widerfahrnisses willen ohne eine empfindliche Schädigung seiner sittlichen Hoheit und, ohne einen Mangel an der Bewahrung der beständigen Kindesstellung seinem Gott und Vater gegenüber anzunehmen, vorausgesetzt werden. Hätte seine Freudigkeit durch den Blick auf das sündige Widerstreben des Volkes und das ihm dadurch bereitete Leiden eine Einbuße erlitten, so würde ebenso seine Liebe zu den verlorenen Schafen, die keinen Hirten hatten, keine völlige geblieben sein. Allerdings wäre Jesus' Zuversicht nur der Gemütsausdruck eines unrealisierbaren Traumes davon, daß ein Volk von Sündern sich allein durch die Predigt und seine Wunder zu einer Bürgerschaft des Reiches Gottes umwandeln ließe, gewesen, dann hätte sie durch die ihm nicht erspart gebliebene Erfahrung von einem unbrechbaren Widerstande in den Menschen und bei der dadurch veranlaßten Beschränkung auf eine an Zahl sehr geringe Jüngerschaft nicht allein beeinträchtigt, sondern völlig geknickt werden müssen. Bei Jesus aber findet sich bis in seine letzten Tage und Stunden hinein dieselbe Berufsfreudigkeit und Berufsgewißheit. Wohl empfindet er Wehmut und Schmerz über den Unglauben seines Volkes. Solche werden aber bereits im Gespräch mit Nikodemus und der Verhandlung mit dem Königischen (Joh. 3,11.12; 4,48) bemerkbar. Indes beengt bei ihm die eine berechtigte Empfindung niemals die andere. Es konnte darum auch durch die Aussicht allein durch das Lassen seines Lebens seinen Beruf als der gute Hirte des Volkes durchführen zu können, seine Freude an diesem nicht gemindert werden. Sie mußte vielmehr gerade in der Notwendigkeit, um der Sündhaftigkeit der Menschen willen durch die Hin-

[1]) Das erkennt Hase (Gesch. Jesu S. 418) an, wie irrig er sonst Jesus' Verhalten auch taxiert.
[2]) Vgl. Pressensé, Jés. Christ. 7. ed. p. 338.
[3]) So Beyschlag a. a. O. I. S. 231 u. II. S. 126 f.

gabe seines Lebens die größte Liebe bethätigen zu müssen (Joh. 10, 11 f.), menschlich gesprochen nur eine Veranlassung finden, um so völliger und größer zu werden. In ihrer Bekundung liegt darum am wenigsten ein Beweis dafür, daß Jesus am Anfang keine Kenntnis des ihm bevorstehenden Todesleidens gehabt habe.

Dies läßt sich endlich ebenso wenig daraus folgern, daß nach Art der Erkenntnis aller Propheten jene Notwendigkeit seines Todesgeschicks sich Jesus nur in dem Maße erschließen konnte, in welchem die Entwickelung der Ereignisse dieselbe geschichtlich vorbereitete und unausweichlich machte und daß Gottes Weltregierung überhaupt sich nicht nach einem festen Programm abspiele, sondern ein stetes lebendiges Eingreifen in die Menschengeschicke erfordere.[1]) Dieses Bedenken stützt sich nämlich, wie vor allem zu bemerken ist, auf Voraussetzungen betreffs des Wesens der prophetischen Erkenntnis und der göttlichen Weltregierung, welche zum mindesten sehr bestreitbar sind, und zieht andererseits für Jesus' Wissen um seine Berufsaufgabe Analogieen auf seiten der Menschen und Gottes herbei, deren Berechtigung zum mindesten recht zweifelhaft erscheinen muß. Aber selbst bei ihrer Anerkennung muß der Einwand dennoch als haltlos erscheinen. Denn sollte jemand wirklich annehmen können und wollen, daß der Ratschluß des Todes Christi, das Mittel der Erlösung der Welt und der Mittelpunkt der ganzen göttlichen Weltregierung, auch bei Gott erst infolge des Mißerfolgs der Predigt Jesu unter Israel erfolgt sei, also auch bei der Sendung Christi für Gott noch nicht feststand, oder daß der ewige Gott beim Beginn der Wirksamkeit Christi, welche nur die Spanne Zeit von zwei bis drei Jahren dauerte, die durch diese sich vollendende innere Entwickelung Israels nicht überschaut und seine Ratschlüsse nicht darnach gefaßt hatte? — Darf aber der Ratschluß des Todes Christi und darum auch die Art seiner Sendung von dem momentanen Handeln und Verhalten eines Volkes in keiner Weise abhängig gedacht werden, dann muß entweder Jesus' Wissen von seiner Sendung, als dem Ausfluß der Liebe Gottes zur Welt überhaupt (Joh. 3, 16), an seinem wesentlichsten Punkte bestritten und er als ein in Wahrheit willenloses Werkzeug der von Gott gewollten Welterlösung angesehen, oder andernfalls muß ihm das Wissen darum, daß seine Sendung auch die Hingabe seines Lebens zur Erlösung der Welt einschloß, von Anfang an zuerkannt werden. Es handelt sich dabei nicht um das Wissen über die Art der geschichtlichen Zuspitzung seines Verhältnisses zu Israel, infolge deren jene Hingabe verwirklicht wurde, sondern allein um die Notwendigkeit der letzteren abgesehen von ihrem geschichtlichen Verlaufe und Vorgang. Sonach führt sich jener Rekurs auf die Art der göttlichen Weltregierung und des prophetischen Wissens nur auf eine Selbsttäuschung des Historikers betreffs eines ihm dogmatisch unbequemen Faktums zurück. — Überdem ist die Vorstellung, daß Jesus gleichsam erst einen gescheiterten Versuch, das Volksganze durch prophetisches Wirken zum Volke Gottes umzuschaffen, habe machen müssen, bevor er infolge der dadurch herbeigeführten Resignation zur Er-

[1]) So Weiß, Leb. Jesu [3] II. S. 427 f.

kenntnis und zur Verfolgung des von Gott von jeher gewollten Weges behufs der Erlösung seines Volkes gelangte, oder daß er gar mehrere Phasen der Anschauung [1]) von der möglichen Art der Verwirklichung des Gottesreiches auf Erden in jenen wenigen Jahren durchlebt habe, gar nicht vollziehbar, ohne seinen Vorrang vor Moses und den andern Propheten nicht gänzlich und dazu auf dem Gebiete des Verständnisses des göttlichen Willens aufzuheben. Denn dann ist Jesus nicht nur in betreff der Durchführung seines Lebensberufs von Irrtum zu Irrtum gegangen, sondern hat auch lange Zeit weder Israels verkehrte Art, noch das, was die Erlösung der Welt erheischte, verstanden.

Um eine mit der Geschichte vereinbare Vorstellung von der Klarheit des Berufsbewußtseins Jesu festhalten zu können, ist aber das stets gegenwärtig zu halten, was schon zu Anfang bemerkt ward. Jesus' Wissen um das von ihm als dem Messias seines Volks zu übernehmende Todesgeschick schloß nämlich durchaus nicht die Kenntnis aller Einzelheiten seines Leidens und aller Anbahnungen desselben ein. Für die Ausrichtung seines Berufs war eine solche nicht erforderlich. Nur wird andererseits seine Kenntnis allerdings auch über das nackte Wissen darum, daß er in seinem Beruf das Leben zu lassen habe, hinausgegangen sein. Auch zeigt sein Rückzug nach Galiläa, daß er von vorneherein in der Partei des Hohenrats zu Jerusalem den Mittelpunkt alles Widerspruchs wider ihn und die Bedrohung seines Lebens durch jenen erkannte. Ebenso weisen einzelne recht frühe Andeutungen darauf hin (Joh. 3,14; Matth. 10,38), wie Jesus in Rücksicht darauf, daß sein Tod durch die Obrigkeit des jüdischen Volkes herbeigeführt werden mußte und daß dem römischen Prokurator das jus gladii allein zustand, seinen Tod am Kreuze voraussah. Für die Vollführung seines Werkes reichte es im übrigen hin, die durch die Steigerung und Verallgemeinerung des Widerstandes im Volke erforderlichen Schritte zum Ziele erst in jedem Falle im voraus zu erkennen. Mit dem Nichtverständnis für die Notwendigkeit vom Leiden für den Messias, welches er bis zuletzt bei seinen Jüngern antraf, verband sich bei denselben sichtlich auch noch eine Scheu, ihn betreffs seiner dunkeln Aussprüche um Aufklärung zu bitten. Es lag eben in Jesus selber etwas, was eine gewisse Grenze zog, über die niemand hinaus konnte.[2]) Darum sind gerade seine Mitteilungen über das ihm bevorstehende Leiden nicht so durchsichtig, daß wir den Fortschritt seines Einblicks in den sich vor ihm öffnenden Weg geschichtlich feststellen können, was aber für die Sache selbst von keinem Belang ist.

Mit der Erkenntnis seiner selbst und seiner Stellung zum Vater mußte Jesus, wie schon oben ausgesprochen ist, aber auch die Erkenntnis aufgehen, daß Israel nur durch eine völlige Bekehrung zum Volke Gottes werden könne, also alles Bemühen um sein Heil mit dem Ruf zur Sinnesänderung zu beginnen habe. Andererseits konnte Jesus, da er selbst in der Liebe des Vaters stand, auch

---

[1]) So kommt es bei Beyschlag zu stehen, nach welchem Jesus' Hoffnungen für sein Volk bis zuletzt fort und fort steigen und sinken.

[2]) Vgl. E. Haupt, Stud. u. Krit. 1887 S. 376.

seine Sendung nur als einen Ausfluß der göttlichen Liebe, als eine Liebesthat Gottes auffassen. Damit war es für ihn selbst wiederum gegeben, nun auch in allem, was er that, diese Liebe Gottes zu bethätigen. Er konnte demgemäß nicht daran denken, jene notwendige Sinnesänderung im Volke durch alleiniges Stoßen in die Gerichtsposaune bewirken zu können. Ein Wirken in Demut und Sanftmut und ein kräftiges Unterstützen der Predigt vom Reiche Gottes vornehmlich durch eine Fülle von Liebesthaten an den Kranken, welche die Folgen der menschlichen Sünde zu tragen hatten, gebot sich ihm daher zum Beginn seines Wirkens von selber. Wiederum würde er aber die in Israel überall hervortretende Selbstgerechtigkeit und die mit dieser verbundene fleischliche und irdische Sinnesart nicht richtig beurteilt haben, wenn er sich nicht zugleich gesagt hätte, daß diese die von ihm geforderte Sinnesänderung verhindern, Israels Stolz aber, sobald er sich weigerte, das erwartete und auch von ihm verheißene Heil in einer jenem Sinn entsprechenden Weise herbeizuführen, in ihm nur um so mehr seinen Feind sehen würde. Daraus ergab sich dann für ihn selber die weitere Aufgabe, durch seine Predigt im Volke auf die Herstellung einer Auswahl aus dem Volke hinzuarbeiten und solche zu gewinnen, welche den Grundstock für die Genossen des herzustellenden neuen Gottesvolkes bilden konnten. Da nun andererseits von Gott durch die ganze Geschichte des A. Bs. die Erwählung Israels zum geschichtlichen Ausgangspunkte für das Heil der Welt bezeugt war (Joh. 4, 22), so mußte ihm trotz jenes Einblicks in Israels Verhalten jeder Gedanke, die Grenzen desselben behufs Herstellung jenes Grundstocks der künftigen Reichsgenossen mit seiner Predigt zu überschreiten, völlig fern bleiben (Matth. 15, 24).

Über diese Grundzüge der Lösung seiner Lebensaufgabe in seinen Gedanken hinauszugehen, wäre für Jesus nur Sache eines müßigen Träumens gewesen, das ihm nach seinem sonst bewährten Sinne, sich ganz vom Wink und Willen seines Vaters, und ausschließlich von der Rücksicht auf dessen Führung und dessen Interesse sich leiten lassen, völlig fremd war. Dieselbe Besonnenheit Jesu, welche von der Annahme zurückhalten muß, Jesus sei planlos an die Durchführung des erkannten Lebensberufs gegangen, und habe sich gleichsam nur von Tag zu Tag durch die Hand seines Vaters leiten lassen[1]), erlaubt deshalb auch nicht, ihn gleichsam als mit einem bis ins einzelnste vorher durchdachten Programm in seine Berufsausübung eingetreten uns vorzustellen. Weil er als Mensch unter Menschen wirkte, hing, wie er sich selbst sagen mußte, die Gestaltung seiner Wirksamkeit im einzelnen nicht von ihm allein, sondern gerade betreffs der Mannigfaltigkeit ihrer Formen und Wege von dem zuvor unerkennbaren und willkürlichen Verhalten des Volkes in seinen verschiedenen Teilen ab.

[1]) In diesem zu weitgehenden Sinne scheint E. Haupt a. a. O. S. 381 jeden Gedanken an einen Plan Jesu zurückweisen zu wollen; vgl. dagegen Zöckler, Art. Jesus Christus RE.[2] VI. S. 652 f., u. H. Schmidt, Ueber die Grenzen und die Aufgabe des Lebens Jesu. St. u. Kr. 1878 S. 393, bes. S. 448 ff.

Kap. VIII.

Die Chronologie des Lebens Jesu.

1. Nicht also ein im voraus bis aufs einzelnste festgestellter Plan, sondern das in dessen sittlicher Freiheit begründete Verhalten Israels ist für den Gang der öffentlichen Wirksamkeit Jesu bestimmend gewesen. Wäre nun die Aufnahme der durch ihn erfolgenden Offenbarung auf große geschichtliche Ereignisse oder Fluktuationen im Völkerleben unmittelbar von Einfluß gewesen, so müßte es für die Auffassung Jesu von höchstem Werte und Belange erscheinen, das chronologische Verhältnis der entscheidenden Wendungen in Jesus' Auftreten zu deren Zeitpunkte festzustellen, um das Verhalten Jesu vollkommen richtig würdigen zu können. Aber nichts derart liegt vor. Sieht man von dem Wirken Jesu und dessen Bedeutung als dem einflußreichsten Ferment für die gewichtigste Entscheidung, welche das Volk Israel als solches je zu treffen hatte, einmal ab, so trägt die Periode des israelitischen Volkslebens, in welche Jesus' Wirken fiel, den Charakter einer stillen Sammlung der ersterbenden Volkskraft Israels in der Tiefe zu deren letzter weltgeschichtlicher Anstrengung. Nur einzelne Zuckungen des innerlich gährenden und krankenden Volkslebens in den steten Reibungen mit dem eisernen Joche der römischen Weltherrschaft lassen ahnen, in welcher Art die noch vorhandene Energie der schon seit Jahrhunderten im Sterben liegenden Volksseele sich zu bethätigen zur Zeit allein Neigung hatte. Sie können aber der Periode den oben angedeuteten Charakter nicht nehmen. Darum hat nach dieser Seite hin weder die genaue Feststellung des Längen- und Breitengrades am weltgeschichtlichen Himmel, unter dem die Erscheinung Jesu zu verzeichnen war, noch die chronologische Periodisierung der überhaupt nur so kurzen Wirkungszeit Jesu ein erhebliches Interesse.

Und für die beiden angedeuteten Seiten der Chronologie der Geschichte Jesu kann aus der Art dieser selbst gleichfalls kein bedeutenderes Interesse entspringen. Denn ob Jesus in einem früheren oder späteren Jahre des als solches in keiner Weise eingreifenden Kaiserregiments eines Tiberius (14—37 p. C. n.) und der Verwaltung des seinem Herrn völlig ebenbürtigen Prokurators Pilatus (25—36 p. C. n.) aufgetreten, und ob er ein oder mehrere Jahre durch Galiläa und Judäa lehrend gewandelt ist, ferner die Entscheidung darüber, in welcher Weise und in welcher genauen Aufeinanderfolge sich die uns in den Evangelien mitgeteilten Vorgänge aus seinem Wirken auf jene Jahre verteilen, — das sind lauter Dinge, welche für die Erfassung der Offenbarung Gottes in Christo und deren allseitige und richtige Auffassung von nur höchst untergeordneter Bedeutung sind. Nur in dem Falle, daß es für die sachliche Auffassung von weitreichendem Belange wäre und es überhaupt richtig und möglich wäre, eine bestimmt zu zeichnende, möglichst quellenmäßige Charakteristik des angeblichen, inneren Entwickelungsganges zu geben, würde es uns theologischen Wert zu haben und alle Sorgfalt zu erfordern scheinen, die urkundlich zu ermittelnde Aufeinanderfolge der berichteten einzelnen Vorgänge festzustellen,

um nicht statt des wirklichen Verlaufs nur einen willkürlich zurechtgemachten Aufbau der Geschichte Jesu zu Grunde zu legen.

Weder die äußeren Beziehungen noch das innere Wesen der Wirksamkeit Jesu liefern aber einen Beweggrund, aus welchem die auf die Chronologie der Geschichte Jesu vielfach gerichteten, aber stets wesentlich resultatlos angestellten Bemühungen von neuem aufzunehmen wären. Es ragt in Jesus' Wirksamkeit eben in besonderem Maße ein Stück Ewigkeit in die Zeit hinein, darum steht die welt- und heilsgeschichtliche Bedeutung der Wirksamkeit Jesu, trotzdem daß für alles Irdische die zeitliche Abfolge ein entscheidender Faktor ist und dieselbe auf das Äußere und Einzelne gesehen, auch für Jesus' Menschenleben nicht bedeutungslos war, unabhängig von den zeitlichen Intervallen da, in denen und zu denen dessen einzelne Momente eintraten. Es ist in Wahrheit nur ein falsch verstandenes Interesse der Frömmigkeit, aus dem die Chronologisierung der uns bekannten Vorfälle aus Jesus' Wirken für notwendig erachtet ist. Die Frömmigkeit bleibt an und für sich davon völlig unberührt, ob die geschichtliche Reihenfolge aller einzelnen Vorfälle der Geschichte Jesu festgestellt werden kann. Ihrem Interesse wird völlig, aber auch allein, durch die Erkenntnis des reichen Offenbarungsgehalts des Lebens und Wirkens Jesu genügt. Nur wenn man beides nicht auseinanderhält oder die Feststellung des Offenbarungscharakters des Lebens Jesu und seiner Gesamterscheinung in ihrem Werte verkennt oder gar hinter die Bedeutung der Einzelheiten irgendwie zurückstellt, kann es den Anschein gewinnen, als ob die detaillierteste geschichtliche Reproduktion des äußeren Verlaufes der Geschichte des Herrn für den Glauben von Wert wäre.

Anders liegt die Sache etwas, sobald man die Frage nach der Chronologie des Lebens Jesu aus allgemein wissenschaftlichem Gesichtspunkt aufwirft. Nach dieser Seite erheischt die Genauigkeit der Forschung, was sich über die zeitliche Abfolge und Verkettung der einzelnen Lebensmomente feststellen läßt, der Erkenntnis zu sichern. Da sich nun auch einige auf die zeitgeschichtliche Seite bezügliche Angaben in den Evangelien finden, muß auf dieselben auch hier eingegangen werden. Bei deren unerheblicher Bedeutung für die innere Gestaltung des Wirkens Jesu ist hier vor dem Eintritt in deren Darstellung der geeignetste Ort dafür. Mit ihrer Erörterung verknüpft sich dazu ein apologetisches Interesse. Denn es muß dabei untersucht und festgestellt werden, ob und inwieweit die aus den Evangelien sich ergebenden Daten mit den uns aus den nichtbiblischen Quellen bekannten Zeitverhältnissen vereinbar sind, und ob die anscheinend vorhandenen akoluthistischen Angaben der verschiedenen Quellen sich im großen und ganzen miteinander ausgleichen lassen. In beiderlei Hinsicht ist die höchste wissenschaftliche Nüchternheit am Orte, welche nicht mehr feststellen und wissen will, als vor allem die Evangelien wirklich erkennen lassen, und nicht Angaben zu verwerten sich bemüht, deren Ausgiebigkeit nach dieser Seite nicht feststellbar ist. Die große Mannigfaltigkeit der bereits aufgestellten Berechnungen kann den besonnenen Forscher nur recht vorsichtig machen.[1])

[1]) Vgl. z. B. die über Christi Tod in Sevin, Chronologie des Lebens Jesu S. 139 ff.

2. Um den weltgeschichtlichen Rahmen der evangelischen Geschichte sind die Evangelisten aber keineswegs aus Mangel an Bildung fast unbekümmert gewesen. Darf den Memorabilien eines Xenophon um des Mangels chronologischer Datierungen halber der Vorwurf unwissenschaftlichen Geistes nicht gemacht werden, so werden auch die Evangelisten mit demselben aus solchem Grunde nicht bedacht werden dürfen. Als Kinder einer Zeit, in der sich das Auge für eine weltgeschichtliche völkervergleichende Beurteilung und Darstellung der Begebenheiten des eignen wie der fremden Völker noch kaum zu bilden begann, richteten die Evangelisten ihre Aufmerksamkeit ausschließlich auf den überwältigenden Inhalt ihrer Verkündigung. Dem soeben ausgesprochenen Urteil unterliegt Lukas nicht weniger als seine Seitenreferenten. Denn keineswegs darf er um der wenigen festen Zeitangaben seiner Schriften willen als darum bemüht bezeichnet werden,[1] die Geschichte Jesu in die große Weltgeschichte einzufügen. Denn bei der Fähigkeit synchronistische Daten aufzusuchen, welche seine hauptsächlichste Angabe bethätigt, würde er bei Christi Tod, wo dieselbe um so viel leichter auszuführen gewesen wäre, eine solche Absicht, hätte er sie wirklich gehegt, nur um so mehr verfolgt haben. Aber es liegt auch diesem Evangelisten fern, nur als Historiker die evangelische Geschichte in die Weltgeschichte einfügen zu wollen. Lukas will seinem ersten Leser nur den Beweis liefern, daß er in den evangelischen Berichten sichere, für ihn selber noch kontrollierbare Nachrichten erhielt (Luk. 1, 3), selbst da, wo das sich nicht wie bei Christi Tode (Tac. Ann. 15, 44) für jeden Römer von selber ergab.

Die ausführlichste der chronologischen Angaben des Lukas, durch welche er die Zeit des Auftretens des Täufers nach sämtlichen für dessen Wirkungsbereich in Betracht kommenden staatlichen Instanzen bestimmt (Luk. 3, 1. 2), ist bereits besprochen (Kap. V, S. 135 u. 143 A. 1). Es ergab sich, daß die Wirksamkeit des Täufers ins Jahr 26 p. C. n. fiel. Die Angabe (Luk. 3, 23), daß Jesus bei seiner Taufe im Alter von dreißig Jahren stand, erweckt zunächst den Schein, als wenn mit Hilfe derselben ein zur Kontrolle für jene dienendes Nebendatum aufzufinden wäre. Allein diese Aussicht täuscht. Denn wenn auch die übereinstimmende Darstellung des 1. und 3. Evangeliums Jesus' Geburt als vor dem Tode Herodes d. Gr., also vor dem Passah 650 u. c. und darum zum mindesten vier Jahre vor dem Beginn unserer christlichen Aera anzusetzen anleitet, so führt das dennoch über die ungefähre Zeitbestimmung für Christus' Auftreten nicht hinaus. Der Versuch, aus der Bemerkung über die Amtsverwaltung der Priesterklasse Abia bei der Ankündigung der Geburt des Täufers das Datum des Geburtstages Christi annähernd zu ermitteln,[2] muß aber erst recht als verfehlt erachtet werden. Aus dem Talmud wissen wir zwar,[3] daß die Zerstörung des Tempels am 9. des Monats Ab, als gerade die erste Priesterklasse den Dienst antrat, erfolgte. Allein zur Berechnung des Turnus, in welchem die

---

[1]) So Ewald, Gesch. d. V. Isr. V.[3] S. 198.
[2]) So Hofmann, die h. Schr. N. Ts. X. S. 52 f., und Lichtenstein.
[3]) Tract. Thaanith fol. 29, 1; vgl. Jos. J. Kr. 6, 4, 1; 5, 8.

Priesterklassen des Amts seit dem Exil warteten, fehlt jede gesicherte Handhabe[1]), und selbst bei der Voraussetzung einer solchen muß noch erst auf ganz willkürliche Gründe hin zwischen dem 23. April und dem 9. Oktober 748 u. c. als dem Tage jener Engelerscheinung gewählt werden.[2]) Ebensowenig chronologisches Material läßt sich aus dem Besuche der Magier in Jerusalem gewinnen. Stände selbst nach den Angaben des 1. Evangeliums, was oben bestritten ist, fest, welcher Art die den morgenländischen Weisen zur Weisung gewordene astronomische Erscheinung gewesen ist, und wäre deren Dauer bekannt, so ergäbe sich daraus noch immer kein Anhalt für eine genaue Berechnung.[3]) Denn es bliebe uns doch unbekannt, ob ihr Auftreten gerade mit Jesus' Geburt zusammenfiel, oder ob sie dieser bereits sie ankündigend und die Weisen kurz nach der Geburt nach Bethlehem führend voranging. Die im Befehl des Herodes sich aussprechende Wut darüber, daß er von den Magiern hintergangen war, und auch seine berechnende Vorsicht, in welcher er die Ermordung der Kinder bis auf die bereits zweijährigen ausdehnte, beweisen nämlich in keiner Weise, daß das Kind, welches er durch seinen Mordbefehl vor allem beseitigen wollte, ihm als bereits im zweiten Lebensjahre stehend bekannt war. Darin, daß er selbst den Auftrag erteilt, alle Kinder in Bethlehem und dessen ganzem Gebiet von zwei Jahren und darunter zu töten (Matth. 2, 16), liegt der Beweis, daß er über das Alter des von den Magiern gesuchten Kindes sich völlig im unklaren befand.

Das einzige für die Bestimmung des Geburtsjahres Jesu einen gewissen Halt bietende Datum ist der Todestag Herodes d. Gr., zu dessen Lebzeiten Jesus nach dem 1. und 3. Evangelium noch geboren ist. Dieser kann mit aller Sicherheit ins Jahr 750 der Stadt Rom, also ins vierte Jahr vor unserer Aera[4]) und zwar nicht lange vor dem erst in der Mitte des April eintretenden Vollmonde und dem Beginn des Passahfestes des Jahres angesetzt werden. Jesus' Geburt kann darnach frühestens in der zweiten Hälfte des Jahres 5 vor unserer Aera (= 749 u. c.) oder auch erst in den ersten Tagen des folgenden Jahres erfolgt sein.

Zu diesem Schluß stimmt noch eine andere, davon ganz unabhängige, Nachricht des N. Ts., nämlich die sich Joh. 2, 20 findende Angabe der Hierarchen, daß man, als Jesus zuerst im Tempel auftrat, bereits 46 Jahre am Tempel

---

[1]) Gegen Skaliger, Bengel und Wieseler.

[2]) So entscheidet sich v. Hofmann für den Monat April, weil sonst die 14—15 Monat später fallende Geburt Christi in die winterliche Zeit gefallen sein müßte, zu der von einem Aufenthalt der Heerden im Freien in Palästina nicht die Rede sein könne, was falsch ist; vgl. S. 121.

[3]) Es macht darin keinen Unterschied, ob man die Worte des Matth. auf die für das Jahr 748 u. c. berechnete Sternkonstellation (Kepler, De J. Chr. salvatoris nostri anno natalitiae 1606 u. 1614; Beyschlag a. a. O. II. S. 42) oder noch dazu auf einen Kometen (Wieseler, Chronol. Syn. S. 57—73; Rösch, Jahrbb. f. D. Theol. 1866), oder auf ein von Gott für diesen Zweck an den Himmel gesetztes Sternbild denkt, das von keinem Astronomen zu berechnen ist (Düsterdieck, St. u. Kr. 1871 S. 175), bezieht.

[4]) Vergl. Wieseler a. a. O. S. 50 ff.; Sevin, Chronologie des Leb. Jesu S. 53—70.

gebaut hatte. Die Juden konnten bei diesem Hinweise nicht an den offiziellen, sondern nur an den faktischen Anfang des Baues denken. Dieser erfolgte aber thatsächlich erst im Frühjahr des Jahres 19 a. C. n., im 18. Jahre der Regierung des Herodes,[1] im Jahre nach der Anwesenheit des Augustus in Syrien,[2] welche in das 17. Jahr der Regierung des Herodes, also in den Spätsommer des Jahres 20 a. C. n. oder 734 u. c. fiel. Darnach fand das erste Auftreten Jesu im Tempel, da das unvollständige Anfangs- und Endjahr des bezeichneten Abschnitts nach damaliger Art als voll gezählt angenommen werden muß, in der Passahzeit des Jahres 27 p. C. n. statt. Und dies mußte der Fall sein, wenn, wie früher dargethan, des Täufers Wirksamkeit im Jahre 26 begann und Jesus' Taufe einige Monate darnach stattfand. War Jesus am Ende des 5. oder zu Anfang des 4. Jahres vor Beginn unserer Zeitrechnung geboren, so konnte Lukas denselben also bei seiner Taufe mit vollem Recht als ungefähr 30 Jahr alt bezeichnen.

Bei weitem nicht so sicher wie der Anfang der Wirksamkeit Jesu läßt sich deren Ende und das Jahr des Todes berechnen. Fest steht nach den Angaben des Tacitus[3] und unserer Evangelien fast nur, daß Jesus unter dem Prokurator Pontius Pilatus und unter dem Hohenpriester Kaiaphas gekreuzigt ist. Da nun aber Pilatus und auch Kaiaphas vermutlich erst kurz vor dem Passah des Jahres 36 ihrer Ämter durch Vitellius enthoben wurden, so bleibt der Vermutung noch ein weiter Spielraum. Wirklich ist es nun im Zusammenhang mit der Zusammenstellung der Täuferbewegung in Israel und des Samariteraufstandes und infolge der zeitlich engen Verknüpfung der Hinrichtung des Täufers mit der Niederlage des Herodes Antipas im Kampfe mit seinem früheren Schwiegervater Aretas (vgl. S. 128 f.) versucht worden, mit dem Ansatz des Todesjahres Jesu bis ins Jahr 35 p. C. n. herabzugehen. Will man sich aber nicht solchen völlig willkürlichen Instanzen überlassen, so kann man nur zwei Angaben in Rechnung ziehen, von denen indes wegen der beiden anhaftenden Unbestimmtheit keine für sich allein als von entscheidendem Gewicht erachtet werden darf. Die eine ist die Angabe Tertullians in seiner Schrift adversus Judaeos c. 8. Zuerst bezeichnet derselbe, offenbar infolge der altkirchlichen Voraussetzung von einer nur einjährigen Dauer der Wirksamkeit Jesu, in Erinnerung an Luk. 3, 1 das fünfzehnte Jahr des Tiberius als Jesus' Todesjahr.[4] Bald darauf aber in einer weiteren Erörterung der alttestamentlich-messianischen Weissagungen bringt er die damit gar nicht stimmende und ebendeshalb offenbar nicht aus seiner eigenen Kombination geflossene,

---

[1] Jos. Altt. XV, 11, 1: *ὀκτὼ καὶ δεκάτου τῆς Ἡρώδου βασιλείας γεγονότος ἐνιαυτοῦ μετὰ τὰς προειρημένας πράξεις ἔργον οὐ τὸ τυχὸν ἐπεβάλετο. τὸν νεὼν τοῦ θεοῦ δι' αὐτοῦ κατασκευάσασθαι.* Vgl. Schürer, Neut. Zeitgesch. 1. A. S. 193 u. 208.

[2] Jos. Altt. XV, 10, 3.

[3] Tac. ann. XV, 44: auctor nominis ejus Christus Tiberio imperitante per procuratorem Pontium Pilatum supplicio affectus erat.

[4] Tert. adv. Jud. c. 8: Hujus (Tiberii) quintodecimo anno imperii passus est Christus, annos habens quasi triginta cum pateretur.

sondern einer alten Quelle, wahrscheinlich römischen Akten, entnommene Angabe: unter dem Kaiser Tiberius während des Konsulats des Rubellius Geminus und Rufinus (richtiger Fufius) Geminus sei Christi Leiden vollbracht.[1] Diese sich selbst beglaubigende Notiz des Kirchenvaters[2]) führt auf das Jahr 29 als Todesjahr Jesu. Ihre Unabhängigkeit von den kirchlichen, auf Luk. 3 allein fußenden, Berechnungen, wie sie durch Clemens Alexandrinus[3]) und Eusebius bekundet sind, gibt dieser uns zufällig erhaltenen Notiz ein besonderes Gewicht.[4])

Die andere Instanz für die Berechnung des Todesjahres liegt in der Dauer der Lehrwirksamkeit Jesu, wie dieselbe aus den Evangelien sich ergibt. Das gewonnene Resultat wird sich durch das Ergebnis der darauf bezüglichen Untersuchung, in welche nun ohnedem einzutreten ist, bestätigen.

3. Nur ein einziges Evangelium läßt sich nun aber offensichtlich von der Zeitfolge bei der Anordnung seiner Mitteilungen leiten. Das ist das vierte. Weit davon entfernt, alle seine Erinnerungen an seinen Herrn und Meister vorführen zu wollen, macht Johannes bei den einzelnen Begebenheiten, welche er seiner lehrhaften Absicht gemäß aus seinem Erinnerungsschatze heraushebt und unabhängig von deren näherem geschichtlichen Zusammenhange mitteilt, ihr zeitliches Verhältnis bemerklich. Je zweifelloser diese bestimmten, mit dem Inhalt der einzelnen Vorgänge nicht zusammenhängenden, Angaben zu den sichersten Erinnerungen gezählt werden müssen, um so unbedingter muß bei jeder Untersuchung über die Dauer der Wirksamkeit Jesu von ihnen ausgegangen werden. Das vierte Evangelium erwähnt nun neben dem Passah, an welchem Jesus gekreuzigt ward, nur noch zwei andere Passahfeste (2,1 und 6,3), und das erste derselben trat nur wenige Monate nach dem mit seiner Taufe zusammenfallenden Auftreten Jesu ein. Man hat zwar noch ein drittes

---

[1]) Adv. Jud. c. 8 lesen wir später: Quae passio — perfecta est sub Tiberio Caesare coss. Rubellio Gemino et Rufino Gemino, mense Martio, temporibus paschae, die VIII Calendarum Aprilium. Diese letztere Angabe über den Todestag beruht wieder deutlich auf altchristlicher Kombination, da dieselbe, weil im bezeichneten Konsulatsjahre das letzte Mondviertel auf den 25. März fiel, sich als ein für das jüdische Passah unmögliches Datum erweist. Aber gerade diese Verschlingung einer nicht dazu stimmenden Angabe mit lauter auf kirchlichen Vorurteilen beruhenden Ansichten beweist, daß erstere für Tertullian äußerlich feststand und darum untergebracht wurde, ohne ihr Verhältnis zu jenen zu beachten.

[2]) Diese Angabe Tertullians wird dann wiederholt von Lactantius, de morte pers. c. 2; de ver. sap. 10; Sulpic. Severus, sacr. hist. II, 40 und auch Augustinus, de civ. dei XVIII, 54.

[3]) Stromata I. c. 21 § 145; Eusebius hist. eccl. I, 5 ss. und endlich Hieronymus, Chron. paschale ed. Schoene p. 145.

[4]) Vgl. A. W. Zumpt, das Geburtsjahr Christi, der S. 276 mit Recht bemerkt: „Hätten wir über eine Thatsache der alten Geschichte ein Zeugnis, wie das Tertullians über Christi Tod, wir würden es als eine Ergänzung der übrigen Berichte mit dem Glauben an seine Wahrscheinlichkeit annehmen und erst dann als ungültig betrachten, wenn seine Annahme sich nach allen Seiten als unmöglich herausstellte. — Bei Christi Lebensumständen ist man argwöhnischer; selbst die Evv. will man nicht als geschichtliche Quellen gelten lassen, geschweige andere zufällige Bemerkungen kirchlicher Schriftsteller anerkennen.“ Es liegt in diesen Worten die herbste Kritik des sogenannten wissenschaftlichen Verfahrens. Vgl. auch Beyschlag a. a. O. I. S. 137 f.

Passah (5, 1) und gar (4, 35) noch ein viertes erwähnt sein lassen wollen,[1] aber nur mit Unrecht. Denn nach dem sicher bezeugten Texte bezeichnet Johannes das 5, 1 gemeinte Fest eben nur als ein Fest und nicht als das Fest der Juden.[2] Sachlich aber läßt sich die Behauptung nicht rechtfertigen, daß niemand sich überzeugen werde, daß der Herr zu einem andern Feste als zum Passah werde hinaufgezogen sein.[3] Denn Jesus hat thatsächlich auch das Laubhüttenfest (7, 2) und selbst das Enkänienfest (10, 22) zu Jerusalem mitgefeiert. Freilich ist es anscheinbar schwer anzunehmen, in dem 5, 1 unbestimmt gelassenen Fest das Purimfest zu suchen, wie oft vermutet ist,[4] da die Bezeichnung den nationalen Charakter jenes Festes als eines rechten Judenfestes nicht geradezu hervorhebt und es andererseits zu Jesus' Art wenig stimmt, sich an einem solchen zu beteiligen. Auch lag für Jesus im Gesetz seines Vaters gar keine Veranlassung, sich zu diesem nur in äußerer sinnlicher Weise gefeierten Tage nach Jerusalem zu begeben. Da aber bei Annahme jedes anderen Festes der zwischen 2, 23 und 3, 1 notwendigerweise anzusetzende Zeitraum zu lang erscheint, Johannes sonst die Feste genau bezeichnet, aus der Nichtnennung hier die Bedeutungslosigkeit desselben in heilsgeschichtlicher Beziehung erhellt, so entspricht der sonstigen Genauigkeit der Datierung und der Abweichung davon hier nur die Annahme des Purimfestes. Dazu war es auch, wie sich zeigen wird, nicht dies Fest, sondern eine ganz besondere Absicht Jesu, die ihn zur Zeit seiner Feier nach Jerusalem führte. Außerdem scheint sein Aufenthalt daselbst viel länger als die zwei Tage des Festes (den 14., 15. Adar, resp. Beadar) gewährt zu haben (vgl. B. Kap. VI).[5] Anders wäre vielleicht noch zu urteilen, wenn die sprichwörtliche Rede Jesu (Joh. 4, 35), wie häufig angenommen ist, ein chronologisches Datum enthalten könnte. Allein dem widerstrebt nicht nur die Sprichwortsnatur des Wortes,[6] sondern auch die Angabe 4, 45. Denn, wenn nach dieser Bemerkung des Evangelisten Jesus' Aufnahme seitens der Galiläer gerade dadurch damals eine andere geworden ist, daß dieselben Jesus' Thun während des Festes zu Jerusalem gesehen, so kann das 4, 45 gemeinte Fest dem Zusammenhange des Evangeliums nach nur allein das 2, 23 erwähnte Passah sein. Jesus kann nun aber nicht, worauf es bei dem buchstäblichen Verständnis der Worte hinauskommt, erst im Dezember desselben Jahres und also erst nach einem beständigen Aufenthalte in Jerusalem während aller Jahresfeste vom Passahfeste ab nach Galiläa zurückgekehrt sein. Die Annahme eines so ausgedehnten Wirkens Jesu in der Hauptstadt am Anfang seiner messia-

---

[1]) So Weizsäcker, Unters. über die ev. Gesch. S. 315.

[2]) Bei dem Zusammentreffen von MSS. aus sehr verschiedenen Familien wird das ursprüngliche Fehlen des Artikels ἡ vor ἑορτή höchst wahrscheinlich; es lag für die Abschreiber so bald nach dem Vorkommen des artikulierten ἑορτή 2, 23 u. 4, 45 nahe, gewohnheitsmäßig dem sonst nicht näher bezeichneten ἑορτή den Art. vorzusetzen, so daß dessen verhältnismäßig häufiges Vorkommen in den MSS. gar nicht auffallen kann.

[3]) Steinmeyer, Apolog. Beitr. IV. S. 217 A.

[4]) Wie es Coccejus, Ewald, Ebrard, Lichtenstein und Riggenbach thun.

[5]) So mit den Anm. 4 genannten Gelehrten.

[6]) Vgl. Steinmeyer, Beitr. z. Verständnis des Joh.evs. II. S. 92, und Beyschlag, Leb. Jesu I. S. 134.

nischen Thätigkeit hat den völligen Mangel an Mitteilungen aus einer so langen Periode wider sich. Kann jenes Wort aber nicht daraus erklärt werden, daß es im Dezember vier Monate vor dem mit dem Passah zusammenfallenden Beginn der Ernte gesprochen ward, dann ist demselben als einer sprichwörtlichen in den Zeitumständen nicht bedingten Äußerung keine Zeitbestimmung zu entnehmen. Nach Johannes sind darum in die Zeit des öffentlichen Auftretens Jesu nur drei Passahfeste gefallen, während seine Wirksamkeit bereits einige Zeit vor deren erstem ihren Anfang genommen hatte. Dieselbe umspannte demnach genau nur wenig mehr als zwei und ein viertel Jahr, und kann nur, indem man auch das dritte Jahr voll rechnet, rund als eine dreijährige bezeichnet werden.

Keines der andern Evangelien will wie Johannes genau am Faden des Zeitverlaufs seine Mitteilungen aufreihen. Zwar ist das vielfach, weil Lukas eine geordnete Darstellung (1, 3) verspricht, vom 3. Evangelium behauptet worden.[1]) Allein für diese Annahme ist es von vornherein mißlich, daß eingestanden werden muß, das 3. Evangelium sei mit akoluthistischen Merkmalen wenig versehen. Denn in der That gibt Lukas nur höchst selten das zeitliche Verhältnis der mitgeteilten einzelnen Begebenheiten an und dann nur behufs sachlicher Verständlichmachung des Verlaufs des berichteten Vorfalls. Des Lukas Aufmerksamkeit ist so wenig auf diese Äußerlichkeiten gerichtet, daß er sich sogar von Kap. 19 ab, bei der Darstellung des Lebensabschnitts, in welchem vom letzten Hinaufzuge nach Jerusalem an das Verhältnis Jesu zu den jüdischen Machthabern sich von Tag zu Tag gespannter gestaltete, und dies von selber zu akoluthistischer Darstellung anleitete, um die Darlegung der Zeitfolge sich ganz unbesorgt erweist. Sobald man aber diese Nichtbeachtung für eine Folge von mangelnder Kenntnis der letzteren hinstellt, so hat man nur um so weniger Recht, dem Lukas den Vorsatz einer Darstellung nach der zeitlichen Abfolge zuzumuten. Die vermeintlich im Evangelium auftretenden Angaben über Tag und Stunde der Begebenheiten (4, 16. 31; 6, 1; 13, 10; 14, 1; 23, 44; 24, 1) sind im Evangelium ganz ungleichmäßig verteilt, und es kann in keiner Weise, zumal wenn man auf das innere Motiv dieser Angaben achtet, auch nur der Anschein entstehen, der 3. Evangelist wolle eine nach den Sabbattagen geordnete Darstellung geben. Durchführbar wird überhaupt eine solche Annahme allein durch so gewaltsame Hilfsannahmen, wie die, daß jene Luk. 4, 14 f. berichtete Abweisung Jesu in Nazareth von der Matth. 13, 53; Mk. 6, 1 erwähnten zu unterscheiden sei. Dabei muß manche, falls sie als zeitlich geordnet erachtet werden, den beiden ersten Evangelien zu stark widersprechende Zusammenstellung im Widerspruch mit der eigenen Grundannahme auf sachliche Motive zurückgeführt werden und kann dennoch trotz allem der Schein einer chronologischen Anordnung des 3. Evangeliums nur

---

[1]) So von Wieseler, Chronolog. Synopse 1843 und Beiträge z. richtigen Würdigung der Evv. 1869, u. Tischendorf in s. Synopsis evangelica p. XIV ss; vgl. dagegen Ebrard, Evangel. Kritik [3] § 28 S. 147, und m. Abhdlg. über das historiographische Verfahren des 3. Evgstn. St. u. Kr. 1877 S. 441 ff.

bis 9, 17 festgehalten werden. Die Zurückführung dieser Erscheinung aber auf die Absicht des Evangelisten, alles Folgende als auf einer Reise nach Jerusalem geschehen darstellen zu wollen,[1]) ist jetzt als unhaltbar erkannt. Dagegen schiebt man dem Lukas neuerlichst lieber die Absicht zu, nach dem Bericht über Jesus' Thätigkeit in Galiläa in einem zweiten Teile dessen außergaliläisches Wirken darstellen, oder gar um der sogenannten Samariterabschnitte willen (9, 51—56; 10, 30—37; 17, 11—19) sein Evangelium nach dem Schema des gewechselten geographischen Schauplatzes in Galiläa, Samaria, Judäa anordnen zu wollen. Es ist das ebenso willkürlich. Denn, wenn Lukas auch öfter als seine Vorgänger anmerkt, ob ein Vorgang auf samaritanischem oder judäischem Gebiete vorgefallen ist (9, 31; 17, 11; 10, 38; 18, 31), so finden sich in unmittelbarer Nähe der so bestimmten Abschnitte andere, welche der Evangelist ausdrücklich dem galiläisch-peräischen Schauplatze zuweist (13, 22; 17, 11; 13, 31 ff.), und zerstören die ganze Aufstellung. Alle Voraussetzungen der Art haben aber den Protest des Evangelisten, welcher in der nur aus sachlichen Motiven erklärbaren Voranstellung des Auftritts in der Synagoge von Nazareth (4, 16—30) vorliegt, aufs entschiedenste wider sich. Wären aber auch diese zuletzt angeführten Behauptungen zutreffend, so würde das 3. Evangelium, da den Kritikern die dem Evangelisten zugemutete Kategorisierung doch nur eine willkürliche und gemachte dünkt, für die Erkenntnis der wirklichen Zeitfolge der Begebenheiten trotzdem völlig belanglos bleiben.

Bei den beiden ersten Evangelien unseres Kanons ist die Annahme einer chronologischen Anordnung noch weniger zulässig. Denn Markus gibt sozusagen eine panoramaartige Übersicht über Jesus' Thätigkeit und reiht deshalb fast ohne einen bemerkbaren tieferen Einschnitt in seiner Schrift ein Bild aus Jesus' Wirksamkeit an das andere; bei ihm fehlen Angaben über die zeitliche Aufeinanderfolge beinahe gänzlich. Der erste Evangelist aber greift gerade beim Beginn seiner Schilderung des öffentlichen Auftretens Jesu in die Einzelheiten der majestätischen Erscheinung Christi hinein, um an einigen besonders gewichtigen Vorträgen und durch Reihen zeitlich benachbarter und in gewissem Betracht gleichartiger Begebenheiten, welche ihm besonders eindrucksvoll gewesen waren, Jesus' Arbeit an seinem Volke recht konkret vor die Augen zu führen.[2]) Auf eine enge zeitliche Aufeinanderfolge läßt sich aus seinen Angaben darum gleichfalls kein sicherer Schluß ziehen.

Daß aber die ersten drei Evangelisten in der That nicht darauf ausgingen, ein volles Geschichtsbild zu entwerfen, erhellt aufs unzweideutigste daraus, daß sie

---

[1]) So Schleiermacher, Versuch über Luk. und Leb. Jesu S. 179; nur Godet (deutsch von Wunderlich), Komm. zu Luk. [2] S. 41 u. 319, hält seltsamerweise noch daran fest.

[2]) So nach Bengel, Weiß, Leb. Jesu I, 73 u. Holtzmann, Handkommentar 1889 S. 13.

[3]) Das bei ihm häufig wiederkehrende τότε hat bei ihm keineswegs den Sinn eines strengen μετὰ ταῦτα, sondern weist, wie das mit der Grundbedeutung des Worts (Kühner, Gr. Gr. [2] II. S. 701) und seinem von Homer an durch alle Zeiten bewahrten Gebrauch stimmt, die durch dasselbe eingeleitete Begebenheit nur dem gleichen Zeitabschnitt zu, ohne das nähere Verhältnis genau angeben zu wollen.

einzig und allein des letzten Passahbesuchs Jesu ausdrücklich gedenken und, wie namentlich Matthäus aufs deutlichste (Matth. 4, 13. 14) merken läßt, das messianische Werk Christi in Galiläa zwar nicht zum ausschließlichen Vorwurf ihrer Darstellung machen, aber doch den Farbentopf sein lassen, in welchen sie bei ihrer Porträtierung Jesu mit Vorliebe und der Eigenart der jerusalemischen Kämpfe nach mit voller historischer Berechtigung ihren Pinsel tauchen. Aus dem 4. Evangelium wird nun erkennbar, daß ein bedeutsamerer Passahbesuch Jesu dessen galiläischem Wirken voranging und ihm später eine Periode längeren judäischen und jerusalemischen Wirkens nachfolgte, jenes selbst aber kaum, nach dem 4. Evangelium genau genommen nur einmal durch einen kürzeren Festbesuch (Joh. 5), unterbrochen ward. Daraus erhellt auch nach dieser Seite hin die volle Berechtigung der Synoptiker dazu, daß sie bei ihrer Absicht, die Art, wie Christus seine Mission an Israel ausgerichtet hat, den Lesern zu vergegenwärtigen, das jerusalemische Wirken fast außer Acht lassen und sich vornehmlich an die Zeit seiner Wanderung im galiläischen Gebiete halten. Während sich nun auf diese Weise die zunächst auffallende Verschiedenheit betreffs des Terrains, auf dem sie Jesus hauptsächlich in Thätigkeit zeigen, sich sachlich völlig erklärt, findet sich andererseits die bedeutsamste Übereinstimmung in den Berichten der ersten drei und des vierten Evangelisten betreffs der Begebenheiten um die Zeit des Passahfestes, zu welchem Jesus nicht nach Jerusalem hinaufzog, und ihrer Bedeutung für seine Arbeit unter Israel. Denn das lassen alle Evangelisten erkennen, daß die Speisung der Fünftausend kurz vor jenem Passah gerade in Galiläa den Zeitpunkt des Gesinnungsumschlags gebildet hat (Joh. 6, 60. 66).[1] Bei den Synoptikern (Matth. 14, 34 f.; 15, 1) sehen wir Jesus nämlich von demselben Moment an die Grenzstriche der galiläischen Tetrarchie aufsuchen und sich vornehmlich der geistlichen Erziehung der mit ihm wandernden kleinen Jüngerschar zuwenden.

Aus diesem Nachweis davon, wie ungesucht und von selbst hinter der zunächst dem Leser entgegentretenden Verschiedenheit der Zeichnung die thatsächliche Einheit des von den Evangelien gebotenen Geschichtsbildes hervortritt,[2]) erhellt

---

[1]) Man darf nämlich nicht, ohne das *ἐκ τούτου* (Joh. 6, 66) in Rechnung zu ziehen, die Angabe vom Wandeln Jesu in Galiläa (Joh. 7, 1) auf das Aufgeben der Wirksamkeit in diesem Gebiete beziehen (so Steinmeyer, Apolg. Beitr. IV. S. 229). Denn gerade nach der Bemerkung der Brüder und Jesus' eigner Erklärung (Joh. 7, 9. 10) bezeichnet Johannes mit 7, 1 nur eine Wendung im galiläischen Wirken, welche den von den Synoptikern berichteten Wanderungen völlig entspricht. Das Gespräch mit den Brüdern fällt in die gleiche Zeit wie Matth. 17, 22. Wenn Joh. 7, 1 schreibt: *μετὰ ταῦτα περιπάτει ὁ Ἰ. ἐν τῇ Γαλιλ.*, so liegt schon nach dem Zusammenhange mit dem Bericht vom Kap. 6 über Jesus' Wirken um den See Genezaret herum der Ton nicht auf dem *ἐν τῇ Γαλ.*, sondern auf dem *περιεπάτει*, und gerade das Umherziehen in den Grenzen Galiläas scheint den Brüdern unzweckmäßig; von einem Auftreten in Jerusalem erwarten sie eher eine Hebung der im Zentrum der Provinz verlorenen Gunst der Galiläer.

[2]) Nebenbei werde hier daran erinnert, daß in den ersten Evv. auch sichere Spuren eines Bekanntseins damit, daß Jesus sich bereits vor dem letzten Passah seines Erdenlebens in Jerusalem aufgehalten habe, vorliegen. Jesus hat nach ihnen nämlich Freunde ebenso in Bethanien wie in Jerusalem (Matth. 26, 6. 18; Mk. 14, 3. 14; Luk. 22, 11; 10, 38–42), wie von vorneherein auch die Beschränkung auf Galiläa (Matth. 4, 12; Mk. 1, 14) ein früheres Wirken in Judäa voraussetzt, wie denn auch das Eingreifen der jerusalemischen

das volle Unrecht der häufig wiederholten [1]) kritischen Behauptung, beide Arten von Darstellungen gingen von entgegengesetzten Vorstellungen aus. Während nämlich der Synoptiker Voraussetzung sein soll: das Jesus für seine Wirksamkeit bis zu seiner Todesreise angewiesene Gebiet sei Galiläa gewesen, welches er nur aus besonderen Veranlassungen auf kurze Zeit verlassen habe, denke sich der 4. Evangelist umgekehrt, Jesus hätte eigentlich allein zu Jerusalem und in Judäa wirken wollen, und nur die Vorsicht hätte ihm bisweilen geraten, sich in die entlegenen Provinzen zurückzuziehen. Diese von der Kritik affektierte kindische Naivetät, in welcher sie, ohne den Zusammenhang und Gedankengang der Arbeit der einzelnen Evangelisten irgendwie zu berücksichtigen, immer nur von der krassesten Auffassung ihrer Schriftstellerei als einer in allem Äußeren ungelenken ausgeht, um hinterher auf Grund ihrer Folgerungen daraus die angeblich verborgenen Vorstellungen der Evangelisten herauszufiltrieren, ist freilich nur das Gegenstück der früheren kindlich sorglosen Auslegung, welche an der Voraussetzung der tieferen inneren Einheit richtig festhielt, dann aber die vorliegenden verschiedenartigen Angaben durch gezwungene Deutung schnell über einen Leisten schlug. Von beiden Abwegen einer voraussetzungsvollen Auslegung hat eine besonnene Forschung sich freizuhalten.

Oben ist nun nachgewiesen, daß nach Johannes in die Zeit der galiläischen Wirksamkeit Jesu bloß ein jüdisches Passahfest gefallen ist. Nur durch Willkür hält sich die Ansicht noch immer, daß in den ersten drei Evangelien Anzeichen einer längeren Dauer jenes galiläischen Aufenthalts vorlägen. Denn keineswegs kann es von Gewicht sein, daß Jesus in parabolischen Redewendungen von drei Jahren oder drei Tagen spricht, wenn er sich auf die Zeit seines Wirkens bezieht (Luk. 13, 6—9 u. 31—33), [2]) und dieselbe rund bezeichnen will, zumal beide Aussprüche, wollte man dieselben streng chronologisch verstehen, um des Zeitpunktes willen, in welchem sie gesprochen zu sein scheinen, eine mehr als dreijährige Wirksamkeit anzeigen würden. Noch weniger probehaltig ist die weitere Begründung jener Behauptung, welche allein durch eine höchst gezwungene Auslegung und Umdeutung gewonnen werden kann, nämlich durch die Berufung auf die Sendung verschiedener Knechte zu den bösen Weingärtnern (Mk. 12, 1—4; Luk. 20, 11. 12), indem in der ursprünglichen Parabelgestalt nur von einer dreimaligen Sendung desselben Knechts habe die Rede sein können. Es

---

jesusfeindlichen Parteien in Galiläa ohne einen früheren Kontakt mit denselben sich gar nicht begreifen läßt (Matth. 15, 1; 16, 1). Auch ist der Ausspruch Jesu (Luk. 13, 34; Matth. 23, 37) zu beachten. Zwar darf dessen Vorhaltung nicht als sich allein auf die drei Besuche Jerusalems, welche nach dem 4. Ev. vor dem letzten Passah statthatten, beziehend aufgefaßt werden, sondern der höchste und letzte Offenbarer des Gottes, der dies Volk bereits seit den Tagen seiner Ausführung aus Ägypten durch dessen Vorgänger, die Propheten, leitete, hält Israel in jenem Ausspruch die vielfache Mühe vor, die Gott sich bei der Durchführung des göttlichen Heilsplanes mit ihm gegeben. Aber Jesus hätte in seiner Stellung damals so zu Jerusalem nicht sprechen können, wenn nicht auch er schon zuvor die Kinder Zions zu sammeln und Gottes Gnadenabsicht an ihnen durchzuführen persönlich bemüht gewesen wäre.

[1]) Im Gefolge von D. Strauß; vgl. wieder L. J. f. Volk S. 244.

[2]) So Weizsäcker a. a. O. S. 311 ff.

liegt demnach kein Anlaß vor, von jener bei Johannes klar vor Augen liegenden Darstellung abzusehen.

Durch diese Feststellung von einer nur zwei und ein viertel Jahre währenden Zeit der Wirksamkeit Jesu wird die zuvor allein der Angabe Tertullians entlehnte chronologische Bestimmung des Todesjahres Jesu als das des Konsulats der beiden Gemini vollauf bestätigt. Fiel nämlich nach Luk. 3, 1 das Auftreten des Täufers und Jesus' Taufe in das 26. Jahr unserer Zeitrechnung (= 779 u. c.), so mußte bei der festgestellten Zeit seiner Predigtthätigkeit in Israel Jesus' Kreuzigung in die Passahzeit des dritten Jahres darnach, also 29. unserer Ära = 782 u. c., fallen; das ist ganz das, was Tertullians mit einer ganz anderen Berechnung verknüpfte, darum aber in sich disharmonische Angabe bekundet. Der Zusammenklang dieser an sich in keiner Weise konvergierenden Aussagenreihen, der Zeitbestimmung des Lukas, der Angaben der Kirchenväter und der Andeutungen über die Passahfeste aus der Zeit des öffentlichen Auftretens Jesu erhebt die einzelnen Resultate der geführten Untersuchung zu einer bedeutenden Evidenz.

4. Es sind hier aber nun noch einige andere Punkte, in welchen die Übereinstimmung der Evangelien über äußerlich hervortretende Wendungen bei der Entfaltung der Lehrthätigkeit Jesu hervortritt, zu besprechen. Denn durch deren ebenmäßige Erkennbarkeit in den sonst so verschieden angelegten Evangelien stellen sich äußere M a r k s t e i n e v e r s c h i e d e n e r E p o c h e n i m W i r k e n J e s u heraus und bieten einen objektiven Halt für d e s s e n P e r i o d i s i e r u n g.

Der vierte Evangelist berichtet 4, 43 von einer Rückkehr Jesu aus Jerusalem und Judäa nach Galiläa und dem Beginn einer freudigen Aufnahme und eines erfolgreichen Auftretens Jesu daselbst. Die drei ersten Evangelien führen uns aber nicht nur eine Reihe von galiläischen Begebenheiten mit sich steigerndem Erfolge vor, sondern Matthäus gibt 4, 12, ähnlich wie Johannes, an, daß dieses erfolgreiche Wirken in Galiläa auf einen geflissentlichen Rückzug Jesu vor dem Treiben der jüdischen Machthaber gefolgt sei. Darnach also lassen die Evangelien in Übereinstimmung mit einander der Zeit der galiläischen Erfolge eine kurze judäische Wirksamkeit vorangehen.

Nach dem 4. Evangelium erstreckte sich sodann das Wirken Jesu in Galiläa vor seinem ersten Passahbesuche nach seiner Taufe nur über wenige Wochen (Joh. 1, 44. 2, 1. 12). Jesus' Absicht in jener Anfangszeit muß darnach, da er sich nach dem Passahfest in Judäa längere Zeit aufhielt, dahin gegangen sein, im gesamten jüdischen Lande gleichmäßig zu wirken. Zum mindesten verstatten diese klaren Angaben des 4. Evangeliums die Annahme nicht: Jesus habe es zunächst in Judäa und darnach erst in Galiläa versucht. Sein Absehen ging wie seine Sendung auf das gesamte Land der Juden (Matth. 10, 6; 15, 24). Jede später eintretende Beschränkung erscheint deshalb als Folge des ihm im Volke begegnenden Widerstandes, als eine Notwendigkeit, welche ihm die Pflicht, seine Berufsaufgabe zu lösen so lange auferlegte, bis deren Erfüllung soweit gesichert war, daß der Widerstand Israels

für die Heilsentfaltung in der Welt und den Entwickelungsgang des Reiches Gottes gleichsam unschädlich gemacht war. Da nun aber die Synoptiker der Selbstoffenbarung Jesu in Galiläa vor allem ihre Aufmerksamkeit zuwenden, so könnte sich beim Blick auf sie allein die Möglichkeit nicht leugnen lassen, daß die von ihnen berichteten Vorfälle bereits in diese früheste Zeit hineingehörten,[1]) wenn dieselbe sich auch mit der bestimmten Angabe der Zeitgrenze, an welcher ihre Darstellung beginnt, in Matth. 4, 13 nur schwer vereinigen ließe. Allein jene Angabe des Johannes (4, 43 f.) schließt eine frühere freudige Aufnahme Jesu in Galiläa vor seiner ersten Erweisung in Jerusalem aufs deutlichste aus. Darum hat die Behauptung: Jesus habe bereits vor dem ersten Passah einen ersten Siegeslauf in Kapernaum in der von den Synoptikern geschilderten Weise vollzogen,[2]) das in sich übereinstimmende Zeugnis des N. T. aufs entschiedenste wider sich. Jesus sammelte vor dem ersten Auftreten in Jerusalem am Passahfeste des Jahres 27 u. Z. nur einzelne empfängliche Jünger und erachtete im übrigen mit Grund die Stunde seiner Selbstoffenbarung in Galiläa für noch nicht gekommen (Joh. 2, 4; 4, 45). Er trug damit der menschlichen Schwachheit Rechnung, welche den Propheten in seinem Vaterlande keine Achtung finden ließ und gleichsam vor allem seine thatsächliche Legitimierung unter den Augen der kompetenten geistlichen Behörde verlangte. Die alsbald gebotene Beschränkung seiner Selbstoffenbarung auf das Gebiet Galiläas veränderte indes den Charakter seiner messianischen Selbsterweisung noch nicht. Es ging in Galiläa, wie es in Judäa bis zum Hervortreten der feindlichen Stellung des Hohenrates (Joh. 4, 1) gegangen war: viele glaubten an ihn, da sie seine Zeichen schauten, welche er that (Joh. 2, 23; 3, 2). Für die Betrachtung des Wirkens Jesu fassen sich jene Wochen judäischen Wirkens deshalb mit der nächsten Zeit der galiläischen Wirksamkeit zu einer Periode zusammen.

Die Dauer dieser Anfangsperiode ist nicht so leicht zu bestimmen. Dieselbe darf nicht schon da als abgeschlossen angesehen werden, als in der Menge manche Bedenken und Zweifel wider Jesus rege wurden, sondern erst da, wo infolge der völligen Selbstoffenbarung Jesu als des von den Propheten Geweissagten und auch nach des Täufers Ankündigung vom Volke Erwarteten (Matth. 11, 2) und der Aufstellung seiner entschiedenen Forderung, das Volk solle seiner Verkündigung, auch wenn dieselbe ihm zunächst als ein Joch erschiene, Gehör schenken, der Unglaube Israels unter Abweisung solchen Ansinnens offen zu Tage trat. Für die Ermittelung dieses Zeitpunktes wird nun aber wieder ein völlig unabhängiges Zusammentreffen der beiden Apostelevangelien in ihrer Schilderung von Bedeutung. Im ersten Evangelium macht nämlich die an den Bescheid auf des Täufers Anfrage sich anschließende Volksrede noch mehr als diese, in welcher selbst nur der Reflex des in Israel allgemein sich regenden Mißmuts hervortrat, einen bedeutsamen Abschluß.

[1]) Beyschlag, Leb. Jesu I, S. 252.
[2]) Ders. II, S. 135 ff.

Denn in ihr (Matth. 11, 7—19) wirft Jesus unverkennbar einen Rückblick auf seine bisherige Thätigkeit in Galiläa und deren Erfolge im Volke. Nicht ohne Absicht läßt Matthäus ihr auch sogleich die derselben Zeit angehörige Strafrede an die Städte Genezarets (Matth. 11, 20—30) folgen. Denn wenig später gesprochen bringt diese die andere Stellung, welche Jesus infolge jener Sinnesänderung im Volke von da ab zu den Galiläern einnahm, zum Ausdruck. Zu beachten ist noch, daß Matthäus in die also gekennzeichnete Zeit ausdrücklich die Angriffe auf die Sabbatwerke Christi in Galiläa verlegt (Matth. 12, 1 f.). Dazu erscheint nun, was Johannes Kap. 5 berichtet als eine völlige Parallele. Er zeigt uns, daß bei der zweiten Anwesenheit Jesu zu Jerusalem die schon c. 2, 24 u. 4, 1 angedeutete Feindschaft der Pharisäer sehr gewachsen war, sogar bei einigen bereits zur Lust ihn zu töten sich gesteigert hatte. Auch bringt er eine im Anschluß an den Konflikt mit ihnen gehaltene Herrenrede (5, 17 ff.), in welcher Jesus ebenso wie in jenem Weherufe über Chorazin und Bethsaida bei Matthäus (11, 20 ff.) auf seine Werke, als die, welche von ihm zeugten, verwies (Joh. 5, 19 f., 36 f.), und in der er auch des Volkes falsche Stellung zu dem Täufer, gleichwie in jener Volksrede (Matth. 11, 7 ff.), strafte. Aber der Parallelismus beider Reden geht noch viel weiter. Denn einmal befindet sich gerade in jenem Weheruf bei Matthäus der am meisten johanneisch klingende Ausspruch des synoptischen Christus (Matth. 11, 26 ff.), und ebenso verweist Jesus Joh. 5, 19. 20 gerade auf das, was der Vater ihm gegeben, wie Matth. 11, 27. Sodann aber verlangt Jesus, wie er die Annahme seines Wortes Joh. 5, 24 als das einzige Mittel ins Leben einzugehen, hinstellt, so auch Matth. 11, 29 das Aufsichnehmen seines Jochs. Darin liegt aber eine solche Reihe von zusammenstimmenden Momenten und Gedanken, daß, selbst wenn die Angriffe auf Jesus' Sabbatwerke in Galiläa sich nach allem, was vorangegangen war, nicht durch sich selbst schon nur als Nachhall der jerusalemischen Angriffe darstellten, die beiden Reden (Joh. 5 und Matth. 11) ohnehin in dieselbe Zeit verlegt werden müßten. Sonach wird sich die Annahme empfehlen, daß das wahrscheinlich bald nach dem Pfingstfest des Jahres 27 begonnene, bei den Galiläern voller Freude aufgenommene Wirken Jesu sich von da an bis in die letzten Monate des Jahres fortgesetzt hat.

In der dann beginnenden zweiten Periode seines Wirkens, während die Volksgunst stets mehr zurückwich und die Angriffe der ihm von Anfang an feindlichen und von ihm auch vornehmlich bekämpften Pharisäerpartei sich fortgesetzt steigerten, bildete, wie bereits früher hervorgehoben wurde (S. 181), nach dem auch darin übereinstimmenden Zeugnis der beiden Apostelevangelien die Speisung der 5000 den entscheidenden Wendepunkt. Nach ihr trat sofort ebenso Jesus' Bestreben, seine Jünger von dem Geist der Menge und dem sie durchsetzenden Sauerteig der Pharisäer und Sadducäer abzusondern, wie der Abfall der Massen äußerlich vielfach hervor. Johannes begnügt sich infolge seines Planes damit, nur zwei Momente aus dieser Zeit, die Ankündigung des Abfalls selbst in der Mitte der Seinen (6, 60. 61) und die infolge des Unglaubens der Menge von Jesus herausgeforderte An-

hänglichkeitserklärung der Jünger (6, 61—71) mitzuteilen. Matthäus und seine beiden Seitenreferenten liefern hingegen aus beiden Hälften gerade dieser Periode ein umfänglicheres Material, sodaß wir deren Unterschied deutlich zu erkennen vermögen. Während Jesus bis in die Zeit jenes Passahfestes, vor dem die Speisung der Fünftausend erfolgte, noch fortfuhr, dem ganzen Volke Gottes durch Wort und Zeichen zu predigen und es womöglich für sich zu gewinnen, wandte sich seine Sorgfalt nach der allgemeinen Abkehr im Volke Galiläas von ihm nur dem kleinen Kreise, der zu ihm hielt und besonders den Zwölfen zu, um deren Herzen im Glauben festzumachen. Der Endtermin dieser Zeit des inneren Auf- nnd Ausbaus der Jüngergemeinde läßt sich nicht so genau bestimmen. Die Verklärung, welche im gewissen Sinne den Ausgangspunkt der dritten Periode bildet, kann noch einige Wochen vor dem Hinaufzuge zum Laubhüttenfest nach Jerusalem (Joh. 7, 14) eingetreten sein.

Nach der Heranreifung der Zwölfe zum festen Bekenntnis zu ihm, schlug Jesus wieder ein neues Verfahren ein. Er ging abermals zu seiner allgemeinen Selbstbezeugung vor dem Volke Israels in allen Landesteilen, besonders aber, wie Matthäus, Lukas und Johannes einmütig erkennen lassen, in Samaria und Peräa, in welchen er früher nur wenig gewirkt hatte (Matth. 19, 1; Joh. 10, 40), über. Nach Johannes weilte er außerdem wiederholt zu Jerusalem und in judäischen Landstrichen wie bei Ephraim (Joh. 11, 54). Weil aber in letzteren, wie sich beim Einzuge in die Hauptstadt später zeigte, kein gleich nachhaltiger Erfolg erzielt war, wie in den zuerst genannten Gegenden, konnten die Synoptiker auch über das Auftreten in Judäa in diesen Monaten hinweggehen. Doch liegen Spuren desselben wenigstens auch bei Lukas (9, 51; 10, 48 ff.; 13, 1—5) vor. Diese Zeit erneuerten Sammelns alles dessen in Israel, was sich von Jesus finden lassen wollte, war nur die Vorbereitung auf seinen letzten Hinaufzug nach Jerusalem und die letzte Aufforderung an das Volksganze, sich für oder wider ihn zu entscheiden. Indem Jesus dabei alle Hüllen fallen ließ und sich offen als den Messias Israels bekundete, vollzog sich damit die völlige innere Scheidung des Anfangs des neutestamentlichen Israel von dem Schatten des alttestamentlichen und die Gründung des ersteren mittels des Todes und der Auferstehung Jesu.

Die drei durch den Wechsel im Verhalten Jesu sich von einander abgrenzenden Perioden seines Wirkens werden indes nicht allein durch die Verschiedenheit des Verhaltens des Volkes zu ihm und durch den entsprechenden Wandel seiner Stimme gekennzeichnet. Denn dieselben müssen andererseits und in erster Linie bezüglich ihrer Bedeutung für Christus' Selbstbezeugung in Wort und That und für die Offenbarung Gottes in ihm ins Auge gefaßt werden. Da stellt sich dann heraus, daß in Jesus' Thun ebenso die Formen der vorbereitenden Offenbarung des A. B.s zu ihrer Vollendung gediehen, wie, daß er in seiner Person sowohl das der Welt bereitete Heil selbst brachte, als dessen Erkenntnis in ihrer Fülle bereits grundlegend darbot und zur Anwendung anleitete. Jene drei Perioden, welche sich im Blick auf das Volk Israel als die Epochen des allgemeinen Reichsangebots oder der Berufung zum Heil, der

inneren Ausgestaltung der neuen Reichsgemeinde oder der Arbeit an den Auserwählten und der Ausscheidung der Heilsgemeinde aus dem abtrünnigen Bundesvolke oder der Heiligung derselben durch Christi Tod und Auferstehung darstellen, bezeichnen sich im Blick auf Jesus' Selbsterweisung als die drei Perioden, in denen sich Jesus nacheinander als Erfüller des A. B.s, als Anfänger des wahren Gottesreiches und als Vollender desselben und Mittler des N. B.s bewährte und bezeugte. Die neutestamentliche Offenbarungsgeschichte wird, wenn diese Perioden auch geschichtlich vor allem durch die veränderte Stellung Jesu zum Volk abgegrenzt und erkennbar gemacht werden, sie dennoch vornehmlich in dieser Projektion aufzufassen und darzustellen haben, während die Bedeutung derselben für Israel gleichsam nur als Folge jener in Betracht zu ziehen ist.

Jesus' eignes Verhalten bleibt im ganzen in allen drei Perioden unentwegt dasselbe. Darum keimte in der ersten bereits bemerkbar die letzte und in dieser ging, auf Jesus' Verfahren mit vielen Einzelnen gesehen, die Arbeit der ersten noch fort. Die mittlere zeitigte ihrerseits einerseits die Frucht der ersten und legte andererseits durch Erweckung der Erkenntnis, welche den Seinen behufs gläubiger Aufnahme der Selbstheiligung Christi nötig war, für die Fruchtbarkeit der letzten den erforderlichen Grund in den Menschen. Christus' Selbsterweisung durch Wort und That trägt darum in allen dreien nur ein relativ eigentümliches Gepräge.

B.

Erste Periode.

Jesus der Erfüller des alten Bundes.

Kap. I.

Taufe und Versuchung Jesu.

1. Daß durch des Täufers Predigt in der Wüste eine Taufe der Buße zur Vergebung der Sünden dem Volke Israels angeboten ward (vgl. A. Kap. V), das war das Zeichen, daß die Zeit nun gekommen sei, zu der nach der Weissagung der Propheten (Jer. 31, 33; Hes. 36, 26; 11, 19) Gott sich ein Volk mit einem Herzen herstellen wollte, auf dessen Tafeln das Gesetz geschrieben sei, und zu der die durch alle bisherige Versäumnis aufgehäufte Schuld Israels abgewaschen werden sollte. Hätte es darum der Täufer selber auch nicht angekündigt, daß das Reich Gottes herbeigekommen sei (Matth. 3, 2), so hätte Jesus' Ohr bei seinem Verständnis für alles, was der Vater geschehen ließ, in des Johannes urplötzlichem Hervorgehen aus der Wüste dennoch den Schlag der Weltenuhr erkennen müssen, welche die Stunde des Aufbaues des Reiches Gottes ihm und allem Volk anzukündigen hatte.

Zu dem Sohne Marias, der als Zimmermann zu Nazareth lebte, drang die Kunde von dem Auftreten des Predigers in der Wüste erst da, als dessen Ruf, indem er wohl allmählich vom toten Meere her den Jordan hinaufzog (Joh. 1, 28), von Judäa her nach Nordgaliläa sich verbreitete. Darum kam Jesus auch erst an den Jordan, als die Taufbewegung bereits im vollen Flusse war, aber auch noch ihre volle Tiefe hatte (Luk. 3, 21). Überall, bei der herbeiströmenden Menge, am Thron von Galiläa und in der Zöllnerhütte am Jordan machte zu der Zeit das Wort des ersten nach mehr denn vierhundertundfünfzig Jahren wieder aufgestandenen Propheten den mächtigsten Eindruck, und selbst der Hoherat blickte noch mit ungewisser Erwartung auf den Rufer in der Wüste (Joh. 1, 19 f.).

Durch Jesus' Kommen zum Jordan erreichte des Täufers Wirksamkeit ihren Gipfelpunkt. Wohin sich führen zu lassen seine Predigt Israel nur willig machen sollte und konnte, dahin dem Volke als dessen Herzog voranzugehen und es dem durch des Täufers Predigt damals kundgewordenen

Winke Gottes gemäß wirklich führen zu wollen, dazu erklärte Jesus sich durch die Übernahme der Taufe des Johannes bereit.

In welchem Bewußtsein Jesus seiner eignen dem Täufer gegebenen Erklärung nach (Matth. 3, 15) zum Jordan kam, ist bereits dargelegt (vgl. A. Kap. VI). Was des Täufers Prophetenblick erkannt und was dessen Versuch, Jesus von der Übernahme der Taufe zurückzuhalten (Matth. 3, 14), bekundet hatte, daß dieser nemlich einer Bußtaufe durch ihn für seine Person nicht bedürfe, — das bestätigte Jesus durch die Art, wie er des Täufers Bedenken erledigte, vollkommen.[1]) Unzweideutig erkannte er an und sprach es auch aus, daß die Forderung der Sinnesänderung, welche jener an das Volk in Gottes Auftrag zu richten hatte, auf ihn individuell keine Anwendung erleide. Wenn er es aber dennoch für geziemend erklärte, das was den anderen Abrahamssöhnen, weil sie unter der Herrschaft der Sünde und Ungerechtigkeit standen, zur Bedingung des Eintritts in das Reich Gottes gemacht ward, um der ihm gewordenen göttlichen Sendung willen auf sich zu nehmen, so konnte er dies nur in der Absicht und mit dem Willen thun, seinerseits sich bereit zu erklären zur Herbeiführung des Reiches Gottes und behufs der Einführung jener in dieses alles, was an der Forderung der Bußtaufe für jene unerfüllbar blieb, ihnen zu gut zu leisten. Sinnesänderung aber erfordert, wie das Sinnbild des Taufens oder Untertauchens des ganzen Menschen ins Wasser es ausspricht, im Grunde ein Indentodgeben des alten Menschen, ein Ertötetwerden um lebendig zu werden.

Wie notwendig und unerläßlich solche Sinnesänderung für den Sünder behufs Eintritts in das Reich Gottes nun auch ist, der ganze A. B. bewies, daß deren Forderung allein den Menschen zu ihrer Erfüllung nicht befähigte. Darum nun kam Jesus auf die erneute Forderung der Sinnesänderung seitens aller, die ins nahende Reich Gottes eintreten wollten, um durch seine Übernahme des den Sündern Unmöglichen alle Gerechtigkeit für sie zu erfüllen, das Reich Gottes herbeizuführen und den Heilswillen Gottes durch solchen Dienst zu verwirklichen.[2])

Diese in der Übernahme der Taufe durch Jesus liegende Realerklärung blieb für das Volk freilich unbemerkbar. Denn sie war, wie ihr Begleitetsein durch Gebet (Luk. 3, 21) darthut, nur ein Gelöbnis, das Jesus als des Menschen Sohn vor Gott und in des Johannes Hand nur darum ablegte, weil dieser als Gottes

---

[1]) Daß dies der Sinn, ist von altersher erkannt. Schon im Hebräerevg. (Hier. ad Pel. III, 2) lehnt Jesus die Aufforderung Marias, sich taufen zu lassen, ab. Er fragt: „Was habe ich gesündigt, daß ich gehen soll mich von ihm taufen zu lassen? falls nicht dies, was ich sage, auf Unwissenheit beruht." Vergl. H. Schmidt, St. u. Kr. 1890 S. 440.

[2]) In dieser bereits den Andeutungen im Kurzgef. Kommentar I. S. 21 f. zugrundeliegenden Anschauung sehe ich mich jetzt mit Kübel, Ev. Matth. S. 70 f. zusammentreffen. Zu einseitig drückt sich Geß, Christi P. u. W. III[2] S. 375 aus, wenn er erklärt: „Nur die Absicht, seine Willigkeit zum Messiasweg des Sterbens zu bekunden, ist die genügende Erklärung seines Kommens zur Taufe." Vgl. auch Pressensé, Jés. Christ, pag. 315, und L. Schulze, Hdb. d. theol. Wss. I.[3] 2. S. 201.

Bote den darauf gerichteten Willen des himmlischen Vaters Jesu hatte bezeugen müssen. Was dieser Entschluß im einzelnen in sich faßte, weil es nach der Lage der Dinge in Israel und im ganzen Menschengeschlecht dazu gehörte, jenen Gotteswillen durchzuführen, das brauchte noch nicht weiter erkannt und ausgesprochen zu werden. Daß aber der letzte Zweck dieser Selbstweihe Jesu zur Herbeiführung der Sündenvergebung für sein Volk schon damals von den beiden Beteiligten selber gewürdigt ward, das beweist das nach dem Taufvorgang abgelegte Zeugnis des Johannes über Jesus als das Lamm Gottes (vgl. S. 147). Und weil darin ein völliger und demütiger Gehorsam sich aussprach, so konnte und mußte Johannes die innere Berufung Jesu zu solchem Dienste und eben damit dessen Messiastum und in ihm selbst den bei Jesajas verheißenen Knecht Jahveh's erkennen. Nur deshalb ließ er auch, wie Matthäus sich so treffend ausdrückt, die Aufsichnahme seiner Taufe seitens Jesu zu (Matth. 3, 15). — Aus diesem zögernden und nachgebenden Verhalten des Johannes geht dabei aufs deutlichste hervor, daß derselbe zuvor Jesus und dessen Bestimmung nicht gekannt hat (Joh. 1, 31–33). Daß er sich aber für sein Zeugnis von Jesus als Messias später nicht auf die sich ihm in dieser Weise ergebende Erkenntnis, sondern allein auf die ihm erst die vollste Gewißheit bietende nachfolgende Himmelserscheinung berief, war die einfache Folge der überwiegenden Erhabenheit dieser.[1])

Jesus' freiwilliges Eintreten in die Ausführung des offenbar gewordenen Willens des Vaters, das Reich Gottes herzustellen, dieses thatsächliche Sichstellen zur Erfüllung alles dessen, was im A. B. gefordert und verheißen war,[2]) darf nicht schlechthin als subjektive Messiasweihe aufgefaßt werden.[3]) Was Jesus that, war in keiner Weise der Durchbruch eines bisher unbewußt in ihm keimenden Willens, wie er erst durch das Auftreten des jüdischen Propheten und unter Einfluß der allgemeinen geistigen Erhebung des israelitischen Volkes in ihm erwachte, indem er, wiewohl ein schuldloses Gotteskind, die Schuld des Volkes als seine eigene empfand.[4]) Äußerlich angesehen war der Gang zum Jordan und die Übernahme der Taufe zunächst nichts als die Fortsetzung des Gehorsams gegen alle Ordnungen des israelitischen Lebens, wie ihn Jesus während seines ganzen bisherigen Stilllebens geleistet und bethätigt hatte. Wie er bisher allein dem, was Gottes alttestamentliche Bundesordnung von Israeliten forderte, nachgekommen war, so leistete er auch dem Ruf des von Gott neu erweckten Propheten an sein Volk Folge. Aber durch seine persönliche Stellung zu Gott und seine ihm vollbewußte andersartige sittliche Beschaffenheit gewann die Taufe für ihn eine ganz andere Bedeutung als für alle seine

---

[1]) Gegen M. Baumgarten, Gesch. Jesu S. 40.

[2]) Auch letzteres liegt in dem umfangreichen Begriff von πᾶσαν δικαιοσύνην, da nach alttestamentlicher Zeichnung das verwirklichte Reich Gottes auch vor allem ein Reich vollkommener Gerechtigkeit sein soll (Ps. 85, 11; Jes. 45, 8 u. ö.).

[3]) So Hase, Gesch. Jesu S. 297.

[4]) So Beyschlag, Leb. Jesu II. S. 106 u. 111; dagegen selbst E. Haupt, St. u. Kr. 1887 S. 380.

Volksgenossen. Aber dieselbe gewann sie nicht etwa ohne oder gar wider Jesus' Willen und Voraussicht; sondern bei Jesus' notwendigem vollem Verständnis der Bedeutung der Täuferpredigt wie des Aktes, dem er sich in der Taufe unterzog, würde Jesus gar nicht deren Empfang als für ihn geziemend haben erachten können, wenn er nicht die Bedeutung, welche ihr für seine Person zukam, erkannt und gewollt hätte. Sobald man nun einsieht, daß Jesus die Taufe nicht nur als zeitgemäße Zeremonie mitgemacht haben kann, sollte man auch deren Übernahme seitens Jesu um so weniger eine viel geringere Bedeutung als beim Volke beimessen. Dies aber geschieht, wenn man in ihr für ihn den Sündenreinen nur etwa die Versiegelung des bisherigen, seiner persönlichen Ausbildung gewidmeten Lebens und den Beginn eines völlig neuen, dem höchsten göttlichen Berufe geweihten Lebens [1]) oder nur den Eintritt in den durch die Taufe aus der Gesamtmasse des Volkes nun erst herauszuschulenden engeren Kreis derer verkörpert sieht, welche dem Reiche Gottes zugehören wollten. [2]) Denn in beideu Fällen wäre die Handlung eine überflüssige gewesen, da es zu einem auf die äußere Gestalt des Lebens Jesu bezüglichen Wechsel keiner Sinnesänderung, wie sie der Täufer vom Volke forderte, und für Jesus, der alle Gerechtigkeit der Reichsgenossen zu leisten sich bewußt war, überhaupt keines besonderen Aktes bedurft hätte. Nur aber wenn man Matthäus 3,14.15 als ein späteres Einschiebsel in den ursprünglichen Bericht willkürlich und wider das so deutlich echt geschichtliche Gepräge der Worte ausscheidet, kann man aus dem evangelischen Berichte folgern, daß Jesus nur im gleichen Sinne wie alle seine Volksgenossen zur Taufe gekommen sei, um das Gelöbnis der Reichspflicht, den Dienst der Gerechtigkeit zu erfüllen, durch dieselbe abzulegen. [3]) Aber man verliert dann auch das Recht, dem einmütigen Zeugnis der Evangelien gemäß in der Taufe den Anfang des messianischen Auftretens erkennen zu wollen. Man wird dann genötigt, allen historischen Quellen zum Trotz Jesus erst in einem späteren Zeitpunkte zu dem Entschluß, der Messias seines Volks zu werden, gelangen zu lassen. [4])

Auf die Taufe durch Johannes selber legt nun aber beachtenswertester Weise das N. T. nicht das Hauptgewicht. Wie Jesus ihm die Stellung eines Weihenden sich selber gegenüber nur vorübergehend einräumte, [5]) so wird des

---

[1]) Weiß, Leb. Jesu I. S. 311.

[2]) E. Haupt a. a. O. S. 381.

[3]) So Keim, Jesus v. Nazareth I. S. 533, und H. Holtzmann, Handkomm. I. S. 64, welcher die VV. um der Konformität mit der Geburtsgesch. halber von Matth. zugesetzt sein läßt. Vgl. S. 152.

[4]) Zu dieser Konsequenz entschließt sich Hausrath, Neutest. Zeitgesch. [2] I. S. 420, der die Klage Israels über den Tod des Täufers für Jesus das Zeichen zum Aufbruch geworden sein läßt, um dem nun hirtenlosen Volke ein Hirte zu werden, und also des Täufers Werk nur fortzusetzen. Gegen solche Entstellungen würde der Jenenser Rückert im Recht bleiben mit seinem Ausspruch: So steht die Wahl: entweder Christus Sünder wie wir alle oder die Taufe nicht geschehen; da weiß der Glaube, wie er zu wählen hat (Der Rationalismus, Lpzg. 1859 S. 626).

[5]) Matth. 3,15 ist das ἄρτι zu beachten, welches die Unterordnung nicht als eine Akkommodation (H. Holtzmann), sondern als ein Interimistikum bezeichnet (Neander, Leb. Jesu S. 69).

Täufers Handeln von keinem Evangelisten besonders hervorgehoben, von Matthäus nur als ein Zulassen bezeichnet. Es wird dadurch recht deutlich, daß nicht sowohl der Empfang als das Aufsichnehmen der Taufe für Jesus bedeutsam war.

Der Umstand ferner, daß der Täufer bei dieser Gelegenheit eine gewisse Unentschlossenheit zeigte, offenbar also in seinem Urteil über Jesus nicht völlig sicher war[1]) (Joh. 1, 31. 33), weist darauf hin, daß Jesus' Bereiterklärung zu dem ihm gewordenen Beruf, wie sie in der Übernahme der Bußtaufe bei seiner Sündenreinheit und Gerechtigkeitsleistung lag, doch einer Bestätigung durch Gott selbst bedurfte. Ohne eine solche hätte Johannes sich als Gottes Gesandter nie für berechtigt erachten können, auf ihn als den Größeren denn er hinzuweisen, selbst wenn er nicht im voraus auf das Herabkommen des Geistes als auf das Erkennungszeichen dessen, der nicht wie er mit Wasser, sondern mit Geist taufen sollte, hingewiesen gewesen wäre. Ferner aber erheischte die Übernahme der Taufe, da sie eine an den Vater gerichtete Willigkeitserklärung Jesu war, das nun zu thun, wozu er gemäß des Täufers Auftreten des Vaters Stunde für gekommen erachtete, um des Menschensohnes selber willen eine zustimmende Manifestation des Vaters. Deren Eintritt entsprach allein Gottes Verhalten während der Kindheit Jesu. Ohne sie hätte er dessen nicht gewiß sein können, daß er mit diesem Auftreten nur das that, was ihm sein Vater gezeigt hatte (Joh. 5, 20). Nur eine Verkennung der ganz subjektiven Darstellung dieses Gottesakts seitens des Täufers in seinem im vierten Evangelium mitgeteilten Zeugnis[2]) kann das, was nach der Taufe geschah, als eine allein für den Johannes bestimmte Offenbarung des göttlichen Geistes ansehen lassen.[3])

Der unverkennbare innere Zusammenhang der beiden Seiten des Taufvorgangs gedeiht in diesem speziellen Falle zu einer rechten Widerlegung der wunderscheuen Theologie, welche es für Gottes unwürdig erachtet, in unmittelbarer Weise in den Verlauf der irdischen Geschichte einzugreifen. Der harmonische Zusammenklang der That Jesu und eines von Gott selbst kommenden

---

[1]) Es ist eine Folge der unrichtigen Auffassung der Bedeutung der Vorgeschichte, wenn man meint annehmen zu müssen, die Gotteszeichen, welche Bethlehem, Jerusalem und Nazareth vergessen hatten, seien für den Täufer nicht unverloren gewesen (M. Baumgarten, Gesch. Jesu S. 40). Des Johannes Erklärung nötigt, ihn als durch dieselben nicht bestimmt anzusehen.

[2]) Nach Usener (Relgsgesch. Unters. I. S. 54 f.) wäre freilich diese Darstellung des 4. Evs. nur geeignet, einen Einblick in das allmähliche Wachstum der Vorstellung von der Jordanstaufe zu bieten. Nach ihm ist nämlich in Joh. 1, 19–31 eine nahe verwandte und doch wesentlich verschiedene Darstellung einer älteren (Joh. 1, 32–36) nur vorangestellt. Der Beweis für diese Behauptung wird in der gleichen Verteilung des Berichteten auf zwei aufeinanderfolgende Tage gefunden. Daß Veranlassung, Inhalt und Empfänger des Zeugnisses beidemal verschieden sind, wird ebenso wie die eigenartige monotone Darstellungsart des 4. Evgstn. völlig unbeachtet gelassen und es so dargestellt, als lägen in sprachlichen Verschiedenheiten genugsame Anzeichen verschiedener Quellen vor, und doch verlangt Usener, daß er auch betreffs der Evv. unter die gerechnet werde, welche Augen haben zu sehen (S. 55).

[3]) So Neander S. 72; Schleiermacher, Leb. Jesu S. 148, und Lücke, Ev. Joh. I.[2] S. 370, der sich noch vergebliche Mühe gibt, im Matthev. auch Andeutungen derselben Auffassung zu finden, um dann des Luk. und Mark. Berichte als nicht unmittelbare zurückstellen zu können.

Echo's[1]) würde aber nicht anzuerkennen sein, sobald als die in den Evangelien berichtete Antwort Jesus allein durch eine subjektive Vision oder durch prophetische Einsprache oder durch das Zustandekommen des tiefsten Selbstverständnisses in seiner Seele zu teil geworden wäre. Nur werden solche Annahmen den neutestamentlichen Berichten nicht gerecht. Daß Jesus' Taufe, nachdem ihn seine ahnende Erwartung an den Jordan getrieben hatte, zur Geburtsstunde seines Christusbewußtseins ward und durch das innere Erlebnis[2]) bei der Taufe das Rätsel seines Lebensberufs erst gelöst worden sei, — das wird schon dadurch völlig ausgeschlossen, daß der Täufer sich selbst (Joh. 1, 32) an dem Tauferlebnis Jesu beteiligt bekennt. Will man aber darum das Berichtete auf eine gleichzeitige subjektive Vision beider zurückführen,[3]) so hat man nicht nur die Unmöglichkeit wider sich, daß die inneren Voraussetzungen für diese bei beiden nicht die gleichen waren, sondern auch den Umstand, daß in diesem Falle das Zeugnis der Synoptiker, nach welchen nur Jesus die Vision nach der Taufe gehabt haben würde, mit dem des Johannes, der sie nur dem Täufer zuzuschreiben scheint, in Widerspruch geriete. Überdem will die Annahme eines solchen ekstatischen Schauens[3]) zum ganzen, bei aller geistigen Tiefe immer doch schlichten und nüchternen Wesen Jesu nicht passen. Nur in einer Beziehung eignet dieser Auffassung eine Berechtigung. Alle Berichte deuten nämlich an,[4]) daß die geschaute Erscheinung sich zwar dem menschlichen Auge so, wie sie beschrieben wird, darstellte, aber deren Zeichnung in menschlichem Worte und Bild ihrem Wesen doch nicht völlig entspricht. Diese Eigentümlichkeit nötigt jedoch nicht, der ganzen Erscheinung die äußere Wirklichkeit abzusprechen. Erst recht nichtig ist sodann der Versuch, zwischen den Berichten allerlei Verschiedenheiten herauszufinden, um durch sie die Unsicherheit der Überlieferung überhaupt darzuthun. Denn man muß dabei nicht allein die Verschiedenheit der Gesichtspunkte, unter denen die Evangelisten den Vorgang erwähnen, unbeachtet lassen, sondern auch die apokryphischen Evangelien als ebenbürtige Quellen behandeln.[5]) Alle Evangelien stimmen nämlich in den Hauptzügen derart zusammen, daß man in diesen von Anfang an berichtete Thatsachen erkennen muß.[6]) An der Objektivität des Vorgangs ist darum

---

[1]) So Beyschlag, Leb. Jesu II. S. 111—113; H. Holtzmann, Handkomm. S. 64, und Holsten, Syn. Evv. S. 7.

[2]) Wenn auch nicht des Täufers (Heumann, Schleiermacher, Neander, Lücke, Bleek), so doch Jesu (Schenkel, Weizsäcker, J. P. Lange, Beyschlag u. aa.).

[3]) *θεωρία νοητική* oder *πνευματική*, wie Origenes und Theodor von Mopsveste das Tauferlebnis bezeichneten.

[4]) Das liegt in der Bezeichnung des herabkommenden Geistes als erscheinend *ὡς περιστεράν* (Joh. 1, 32; Mk. 1, 10; Mtth. 3, 16); *σωματικῷ εἴδει ὡς περιστεράν* (Luk. 3, 21).

[5]) So Keim, Jesus v. Naz. I. S. 533; Usener, Relggesch. Unters. S. 42—48.

[6]) Vgl. in betreff der Übereinstimmung Weiß, Markusev. S. 47 f., und selbst Holsten a. a. O. Daß Johannes die Stimme nicht berichtet, hat seinen inneren Grund darin, daß er auf sie im voraus nicht verwiesen war, er also deren Inhalt als nur für Jesus bestimmt ansehen mußte, weshalb auch dem himmlischen Zeugnis hier nicht die Weisung: den höret! wie bei der Verklärung beigefügt ist (vgl. Matth. 17, 5). Diesen Umstand berücksichtigt Usener a. a. O. bei seiner außerdem überhaupt völlig bodenlosen Herleitung der Stimme bei der Taufe durch Übertragung aus der Verklärungsgeschichte gar

gar nicht zu zweifeln,[1]) wenn derselbe auch wie ähnliche Vorgänge nur als für die Empfänglichen wahrnehmbar anzusehen ist.

Was nun die Bedeutung des Vorgangs für Jesus betrifft, so ist vor allem zu beachten, daß die Himmelsstimme von dem, was Jesus ist und nicht von dem, was er werden soll, — also nicht von einer Ausrüstung, sondern von einem beständig bewährten Verhältnis spricht. Die ihrem Erschallen vorausgehende Hinabsenkung des heiligen Geistes darf deshalb auch nicht in irgend welchem Grade als eine Ausrüstung dazu: das, was in ihm war, durch Kraft des Geistes, auch außer ihm zu wirken und allgemein zu machen,[2]) aufgefaßt werden. Denn das Zeugnis des Täufers bei Johannes berechtigt nicht, anzunehmen, durch die Berufung auf das Herabkommen des Geistes und sein Bleiben auf Jesus solle dies für das vornehmste Stück der himmlischen Manifestation erklärt werden. Der Täufer durfte, indem er seinen Jüngern angeben wollte, was ihn von Jesus' Bedeutung überzeugt habe, einzig und allein auf die ihm vorher angekündigte und dann wirklich eingetroffene Legitimation dessen, der mit Geist taufen sollte, hinweisen. Darum ist aber in keiner Weise dem symbolischen Akte eine höhere Bedeutung als der Himmelsstimme beizumessen. Erst in dieser rundet sich die göttliche Manifestation ab. Ihr zufolge muß nun der ganze Vorgang als ein direkter Verkehr des Vaters mit dem Mensch gewordenen und zu menschlichem Dienst entschlossenen Sohn gewürdigt werden. Als Geistverleihung wird die Taufe auch keineswegs durch urapostolische Worte wie AG. 10, 38 erwiesen. Denn nach der alttestamentlichen Weissagung bestand in der Salbung mit dem heiligen Geiste, welche sich in seinem gesamten Verhalten und Thun erweisen sollte, der spezifische Unterschied des Messias von allen anderen Knechten Jahveh's (Jes. Kap. 42. 60 u. ö.). Indem Petrus nun zu Cäsarea dem sich zu Israel haltenden römischen Hauptmann Kornelius diese Bewährung Jesu als des verheißenen Knechtes Gottes, wie sie in allen seinen Thaten sich bekundet hatte, vorhielt, sprach er nicht von einem einzelnen Vorgange, sondern von der allseitig an ihm bemerkbar gewesenen, alle anderen überragenden Ausrüstung durch Gott.[3]) Es ist auch eine grade in Bezug auf Christus dem N. T. völlig fremde Begriffsspaltung, wenn zwischen dem Leben, in welchem Christus nach seinem Ursprung stand, und dem Berufe, zu welchem er bei der Taufe ausgerüstet ward, unterschieden wird.[4]) Für Jesus war

---

nicht, während bei der sonst von der Kritik den Evv. zugeschriebenen Annahme der Anwesenheit einer Volksmenge (vgl. Holtzmann a. a. O. S. 65) seine Hinzufügung geradezu notwendig gewesen wäre.

[1]) Vgl. Dorner, die Taufe Christi (in Pipers Ev. Kalender 1865).

[2]) So die meisten nach dem Vorgange von Hofmann, Schws. II, 166 f., einfacher, D. h. S. N. Ts. X. S. 94 u. M. Baumgarten, Gesch. Jesu S. 46; in besonderer Weise auch Godet, Lukev.

[3]) Man sollte doch AG. 10, 38 es beachten, daß Petrus in dem Satze mit ὡς die Salbung Jesu von Nazareth als dessen Hauptkennzeichen hinstellt, und seine Bethätigung dann in dem angeschlossenen Relativsatz angibt. Dann könnte man nicht die erste Aussage auf ein solches einzelnes Faktum beziehen, wobei Petrus vor Kornelius von Jesus' Person gar nicht sprechen würde.

[4]) So Hofmann a. a. O.

nach seiner individuellen persönlichen Ausrüstung gar kein anderer Beruf auf Erden möglich. Er mußte sich als Jesus, als Heiland und Erretter seines Volkes um seiner selbst willen bethätigen (vgl. Matth. 1, 21). Wurde Christus erst in der Taufe derart ausgerüstet, daß er allein infolge dieses Akts von seinen Worten sagen durfte: sie seien Geist und Leben (Joh. 6, 63), so ist er vor der Taufe ein wesentlich anderer gewesen als darnach, unterscheidet sich dann aber auch kaum graduell von den Propheten.[1]) In dem Falle stände auch das Zeugnis des Vaters in der Stimme vom Himmel mit dem Jesus erst ausstattenden Herabkommen des Geistes in Widerspruch.

Am vollen inneren Einklang beider kann aber selbstverständlich nicht gezweifelt werden.[2]) Die Himmelsstimme ist nun das Bekenntnis des Vaters zu Jesus von Nazareth als seinem Sohne und wird in dem Augenblicke abgegeben, als er den bisher durch stille Fügung in seine Führung bewiesenen Kindesgehorsam aufs neue durch Achten auf die Stimme des Vaters in der Taufpredigt Johannes und durch willige Bereiterklärung zu dem Dienst, den die Bußtaufe für ihn, den Reinen unter den Unreinen, in sich schloß, deutlich bethätigt hatte. Beides, seine durch solchen Gehorsam bethätigte Liebesgemeinschaft mit dem Vater überhaupt und diesen in der Übernahme der Taufe liegenden Entschluß, den zur Vergebung der Sünden führenden Dienst zu leisten, erkannte der Vater durch die aus dem Himmel kommende Stimme an, indem er sein Wohlgefallen an dem, der sich also auf solche Weise als seinen Sohn erwies, aussprach. Das Gleiche war schon zuvor thatsächlich durch das Herabkommen des Geistes und dessen Bleiben auf ihm bekundet. Es ward damit die volle Einheit im Geiste zwischen Gott und dem soeben Getauften als eine auch in Zukunft bleibende und gewisse zum sichtbaren Ausdruck gebracht. Denn das Hauptgewicht bei dem, was am Jordan mit den Augen geschaut ward, liegt in diesem Herabkommen und dem Bleiben des Geistes auf Jesus, nicht aber in dessen Versichtbarung in der Gestalt einer Taube.[3]) Auf jenes war darum

---

[1]) Auch gegen Godet [2] z. Luk. 3, 22 (deutsch S. 139).

[2]) Die Stimme lautet allerdings in Cod. D und einer Reihe sekundärer Quellen, welche Usener breit aufführt, als hätte er dieselben erst entdeckt (vgl. a. a. O. S. 40—45 u. Holtzmann S. 66): *υἱός μου εἶ σύ, ἐγώ σήμερον γεγέννηκά σε*, ganz wie Ps. 2, 7. Da bereits Augustin bekundet, daß schon zu seiner Zeit die Mehrzahl der griech. MSS. die gewöhnliche La. auch bei Luk. hatte, und ebenso die heutigen handschriftlichen Zeugen dafür sprechen, daß der Text von Ps. 2, 7 auch in abendländische MSS. erst spät, vielleicht als eine Rückwirkung der Itala, gekommen ist, so erklärt sich ihr Ursprung leicht. Bei ihrem ersten Zeugen Justin war sie eine Folge von dessen höchst freiem Schalten mit allen biblischen Parallelstellen, während deren Benutzung in der Praedicatio Pauli, in Tatians Diatessaron und im Hebräer-Ev., durch dessen Vermittelung sie dann auch in Alexandrien auftritt, sich aus der häretischen Christologie dieser Zeugen erklärt. Nur wenn diese La. sich nicht deutlich auf eine alttest. Stelle zurückführte, deren Erfüllung dazu Apg. 13, 33. 34 nicht in der Taufe oder in der Verklärung, sondern in der Auferweckung Jesu von den Toten gefunden wird, könnte ihre Seltsamkeit für deren Altertum und Ursprünglichkeit zu sprechen scheinen. Freilich müßte man sie dann nach Useners und Holtzmanns Annahme von Konformationen des Matth.-Ev. nach dem Lukas-Ev. oder dessen Quelle gerade auch dort erwarten. So aber erweist sich die Konjektur von allen Beweismitteln verlassen. Alle von Usener daraus gezogenen Konsequenzen fallen damit auch hin.

[3]) Gegen Godet a. a. O. S. 136, der darin unter Zurückgehen auf Tr. Chagiga

auch der Täufer im voraus als Zeichen hingewiesen (Joh. 1, 33). Die Vergleichung mit der Taube dient allein zur Erläuterung der Weise, in welcher dies Herabkommen des Geistes mit dem Auge wahrgenommen werden konnte und diesem sichtbar gewesen war. Der Menschensohn wurde durch diese doppelte Manifestation beim Antritt des ihm als solchem zufallenden und von ihm freudig übernommenen Berufes der Gewißheit seines Einsseins und Einsbleibens mit dem Vater und mit dem Geiste in einer seiner menschlichen Seinsweise entsprechenden Art versichert.

Gegen diese Auffassung darf nicht geltend gemacht werden, daß eine derartige Manifestation dem N. T. selber zufolge damals noch keinem verständlich sein konnte. Denn dieselbe hatte selbst für Johannes nur teilweise Bedeutung und für ihn war die Versichtbarung des Geistes hinreichend verständlich. Für Jesus aber, der sich bereits seit seinem zwölften Lebensjahre als Sohn Gottes wußte, bedurfte es nicht erst des Verlaufes der neutestamentlichen Heilsgeschichte, um ihm den vollen Einblick in Gottes Wesen zu eröffnen. Das N. T. weiß aber allein von diesen beiden als Zeugen der Manifestation und legt derselben in keiner Weise irgend welche Beziehung und Bedeutung für das zum Täufer strömende Volk bei. Jesus selbst bedurfte als Mensch indeß, um seines Selbstbewußtseins als Sohn Gottes und seiner Sendung vom Vater vollkommen gewiß zu sein, einer solchen Bezeugung des Vaters gerade zu diesem Zeitpunkt. Erst, nachdem ein solch volltöniges Amen auf das Gelöbnis, welches er vor dem Vater mittelst seines Erbietens zur Erwirkung der Vergebung der Sünde für sein Volk durch die Übernahme der Bußtaufe und das begleitende Gebet abgelegt hatte, ihm von Gott in entsprechender zwiefacher Weise geworden war, konnte er sich in voller Freudigkeit und Selbstgewißheit von dem Geiste, der ihn erfüllte (Luk. 4, 1), treiben lassen. Nun war auch seine Demut dessen sicher, daß er vom Vater gesandt sei, um dessen Werk zu vollenden.

2. Der Taufe folgte nach den Evangelien alsbald die **Versuchung** (Mk. 1, 12).[1] Dieser enge zeitliche Zusammenhang würde auch ohne die aus-

---

15, 1 ein Sinnbild findet, daß, wie einst aus der Materie die Welt, so aus dem Menschen Jesus eine geistliche Menschheit hervorgehen sollte. Ganz ohne Grund wollen **Usener**, **Holtzmann** und auch **Riehms** HWB. II. S. 1617 die Vergleichung des heiligen Geistes mit einer Taube auf deren Gebrauch als altheiligen Bildes semitischer Symbolik zurückführen. Die Herbeiziehung gerade dieses Vogels zur Bezeichnung der Versichtbarung des herabkommenden Geistes Gottes hat seinen Grund allein darin, daß die Taube seit aller Zeit der häufigste und am häufigsten vorkommende Vogel in Palästina ist und als der zutraulichste Vogel bekannt war, bei dem ein solches Nahen und Bleiben beim Menschen am ehesten vorkommt (vgl. **Riehms** HWB. S. 1616). Sie kommt bei dieser Vergleichung nur als Vogel, nicht besonders als Taube in Betracht. Aus ihrer Natur sozusagen als Hausvogel erklären sich überhaupt die meisten Anführungen der Taube in der h. S. — Es ist außerdem zu beachten, daß bei der Verklärung, bei welcher die Himmelsstimme, wie das hinzugefügte: „Den höret!“ darthut, nicht sowohl an, als über Jesus ergeht, von einer Bezeugung des Geistes nichts gesagt wird.

[1]) Wenn auch das εὐθύς (Mk. 1, 12) keinen nexus indivulsus verbürgt, so schließt es doch sicher eine Verlegung der Versuchung in die Zeit zwischen dem ersten Auftreten in Jerusalem (Joh. 3, 12—3, 21) und dem Besuche Samarias (Joh. 4, 1 ff.) aus. **Hengstenberg**

drückliche Angabe anzunehmen sein. Denn, wenn Jesus auch nicht erst nach dem Empfang der Wassertaufe durch Johannes mit heiligem Geist getauft und ausgerüstet war, sondern es dem Menschensohne damals nur vom Vater bestätigt war, daß er sich über sich selbst und seinen Beruf nicht getäuscht hatte, so war doch mit der eignen Über- und der Annahme des mit der Taufe abgelegten Gelöbnisses ein völliger Umschwung seines ganzen Lebens gegeben. Von zweierlei und zwar sehr verschiedenartigen inneren Bewegungen mußte Jesus infolge des Tauferlebnisses ergriffen werden. Vor allem mußte seine Seele nämlich voll seliger Freude werden über die in solcher doppelten Weise ihm bezeugte und versiegelte Einheit mit seinem Vater und über sein ihm ebenso bekundetes beständiges, darum aber nicht ekstatisch zu denkendes Sein im Geiste, und seine ganze Person mußte momentan von dieser lebendigen Erfahrung und seligen Gewißheit getragen und getrieben werden. In solchem Maße war er dies nun aber zuvor noch nie inne geworden, und dies für ihn selber gewissermaßen neue innere Erlebnis mußte ihn darum recht erkennen lassen, wie völlig abgesondert er von den Sündern sei (Hebr. 7, 26). Wiewohl er nun bis dahin nie an eine asketische Absonderung gedacht hatte, mußte er infolge dessen sich veranlaßt fühlen, sich zunächst an einem völlig menschenleeren Orte wie die Wüste (Luk. 4, 1; Mk. 1, 13) aufzuhalten.

Hätte es sich dabei indes nur um eine asketische Vorbereitung auf sein Berufsleben gehandelt, so würde er in der Gemeinschaft des Täufers (Matth. 11, 18) haben verbleiben können. Aber beide Gottesmänner haben nur bei der Taufe miteinander verkehrt. Sodann ist bei der Besprechung des Planes Jesu (A. Kap. VII S. 165 f.) erkannt, daß Jesus bereits vor der Taufe zum Messiasbewußtsein gelangt, auch schon früher, soweit als dies im voraus für ihn überhaupt paßte und er nicht alle konkreten Wege durch des Vaters Wink sich andeuten zu lassen für seine Pflicht hielt, über das, was er als Messias Israels zu thun habe, Klarheit erlangt hatte.[1]) Auch auf dieser Seite lag für ihn deshalb keine Veranlassung, sich in die Einsamkeit zu begeben. Die Annahme der Absicht einer asketischen Vorbereitung auf seinen Beruf hat ebensowenig in der Schrift einen Halt. Selbst das Fasten Jesu (Matth. 4, 2) führt darauf keineswegs. Denn dieses ist nicht als eine asketische Übung, welcher Jesus sich nie bedient zu haben scheint, aufzufassen, sondern war ein völliges Enthalten von aller Speise (Luk. 4, 2), wie es als Ausfluß des völlig gehobenen geistigen Zustandes, in den Jesus durch das Tauferlebnis versetzt worden war, sich genugsam erklärt. — Von dem Leben und Erleben Jesu in den vierzig Tagen seiner Dauer wird nichts berichtet, was wohl zu erwägen ist. Seine damalige

---

(Ev. Joh. I. S. 67 u. 220) kam auch zu dieser Annahme nur, weil er Jesus' Taufe erst hinter die Verhandlung des Täufers mit dem Hohenrate legen zu müssen vermeinte.

[1]) Gegen E. Haupt, St. u. Kr. 1884 S. 50. Man verschließt sich das Verständnis dieses Zustandes völlig, sobald man vorschnell biblische Parallelen zu seiner Erklärung herbeizieht, wie die Zeit des Aufenthalts Israels in der Wüste oder den Aufenthalt der ersten Menschen im Paradiese, welche beide auf ganz anderen Voraussetzungen beruhten (gegen M. Baumgarten, Gesch. Jesu S. 51 ff., wie Strauß, L. J. f. V. S. 391, u. Holtzmann, Handkomm. S. 68). Alle Erlebnisse Jesu müssen vor allem aus seiner eigenartigen singulären Persönlichkeit heraus, soweit als das uns möglich, erfaßt werden.

äußere wie innere Zuständlichkeit entzieht sich menschlicher Darstellung und menschlichem Verständnis, weil sie eine unmittelbare Folge der Persönlichkeit des Menschensohnes war, der dem Taufvorgange zufolge nicht nur Menschensohn war, wenn beide auch für ihn als solchen und nur, weil er ein solcher war, sich aus jenem ergaben und ergeben mußten.

Doch nicht allein dazu, sich von dem Geiste führen zu lassen, dessen Vollbesitz er sich gewiß geworden war (Luk. 4, 1), lag für Jesus in der Taufe Veranlassung. Noch eine andere Bewegung mußte infolge derselben sein Inneres durchzittern. Denn, hatte er früher sich auch entschlossen und beabsichtigt, die Wege des im A. T. als Knecht Gottes (Jes. 53) gezeichneten Messias seinem Berufe gemäß zu gehen, so war es für ihn als Menschensohn doch noch ein anderes, das nur zu wollen, und ein anderes, mit dem Gott gethanen und von ihm angenommenen Gelöbnis nun den Fuß auf solche Bahn wirklich gestellt zu haben. Der Weg, der durch äußere Entbehrung (Math. 8, 20) und stillen ausharrenden Gehorsam (Matth. 16, 24; Joh. 18, 11) zu einer zukünftigen Herrlichkeit (Matth. 19, 28) ihn führen sollte, war von ihm angetreten. Wie hätte ihn als Menschen da nicht ein Gefühl des Bangens (Hebr. 5, 7) überkommen sollen? Notwendigerweise blieb zunächst jenes selige Sichwissen als den geliebten Sohn des Vaters im Himmel das vorherrschende und überragende. Diese Unterströmung mußte sich aber im Innern des Menschensohnes fühlbar machen, sobald als, wie es nach dem Gesetz seines menschlichen Seins und Werdens sein mußte, die zuerst überwiegende ruhiger ward und damit alles Leidentliche am Menschen, wie auch der leibliche Hunger, von ihm wieder empfunden ward. Mit diesem Augenblick mußte aber zugleich auch jenes Bangen um so mehr Anlaß zur Versuchung werden, als Jesus sich so eben seiner Gottessohnschaft und damit seiner göttlichen Kraft im vollsten Maße freudig bewußt geworden und gewesen war. Denn in dieser schien sich so unmittelbar das Vermögen darzubieten, aller Entbehrung und jener langen stillen Selbstverleugnung bis zur Hingabe des Lebens und des Wartens auf die Herrlichkeit ledig zu werden. Wenn auch Jesus als der, der alle Gerechtigkeit erfüllen zu können sich bewußt war, selbst in dieser Lage von seiner eigenen Lust nicht gezogen und gelockt werden konnte, so lag darin doch für den Versucher der Punkt vor, an dem er es versuchen konnte, ob Jesus nicht sofort von dem Berufswege, den er zu wandeln gelobt hatte, abzubringen sei.

Beide Bewegungen, welche nach der Taufe in Jesus als dem Menschensohn entstehen mußten, hatten also nicht nur in gewissem Maße dieselbe Quelle, sondern wirkten auch auf ein und dasselbe Ergebnis gerade durch ihr Zusammentreffen hin. Schon das berechtigte die Evangelisten, die Versuchung als das beabsichtigte Ziel seines Getriebenwerdens in die Wüste durch den Geist zu bezeichnen.[1]) Es kommt aber dazu, daß es in Jesus' Beruf lag, der Versuchung Herr zu werden, während alle anderen Menschen ihr unterliegen, und daß dieser ausdrückliche Sieg vor der Ausrichtung jenes erfochten sein mußte. Denn darin

[1]) Besonders spricht das Matth. (4, 1) durch den Infinitiv *πειρασθῆναι* aus, während das Part. Präs. *πειραζόμενος* (Mk. 1, 13; Luk. 4, 1) nur das unmittelbar Eintretende ausspricht.

lag der Grund, aus dem nach des Vaters Willen gerade damals die Stunde der Versuchung für ihn kam.[1]) Man kann auch kaum verkennen, daß für eine solche Versuchung, wie überhaupt nur bei dem Menschensohne, so auch bei ihm nur erst zu dieser Zeit Raum war. Das Individuelle derselben benimmt ihr in keiner Weise ihre weitgreifende Bedeutung, daß Jesus damit in ähnlicher Weise wie wir versucht ist (Hebr. 4, 15). Vielmehr gewinnt Jesus' Versuchung durch die Beachtung ihres individuellen Angepaßtseins auf seine Person erst die vollste Gleichartigkeit mit allen menschlichen Versuchungen.

Durch diese Erkenntnis ihres Wesens und ihrer Möglichkeit gerade nur zu dieser Zeit gehen wir sofort unsererseits der Gefahr so mancher schiefen Auffassung des Vorgangs und der evangelischen Berichte über denselben ledig. Bei ihr ist es unmöglich, die drei erzählten Vorgänge nur als einzelne, den Jüngern beispielsweise erzählte Vorkommnisse aus dem vierzigtägigen Wüstenaufenthalt als einer Zeit der Versuchung anzusehen.[2]) Ebenso fällt jeder Anlaß hin, die Erzählung nur für eine Ausgestaltung des Versuchungsgedankens, welche ihre historischen Anhaltspunkte erst an späteren Momenten des Lebens Jesu habe,[3]) zu halten. Zu keinem späteren Zeitpunkte lag in solch besonderer Weise eine Versuchung vor, sich der göttlichen Macht, die ihm beiwohnte, zur Überwindung der Schwierigkeiten seines Berufsweges bedienen zu wollen. Damals allein konnte dieselbe infolge seiner ganzen Lage und Stellung an Jesus herantreten.

Letztere Annahme geht überdem von zwei unbegründeten Voraussetzungen aus, nämlich darin, daß die Versuchungsgeschichte doch nur die plastische Darstellung innerer Vorgänge sei, und daß dieselbe uns nur in einer aus späterer Reflexion hervorgegangenen erweiterten Gestalt vorliege. Beide Annahmen haben aber an den evangelischen Berichten keinen Halt. Diese geben sich zweifellos als historische Erzählungen eines äußeren Vorgangs. Die Versuchung aber für einen rein inneren Vorgang[4]) zu erklären, und wäre dieser selbst nur als ein Traum[5]) oder als eine vom Teufel gewirkte Vision[6]) gedacht, — das verbietet sich außerdem um deswillen, weil bei allen derartigen innern Vorgängen eine psychologische Vermittelung mitvorausgesetzt werden muß, welche mit Jesus' Geistesrichtung in keiner Weise vereinbar ist.[7]) Es wird diese Annahme dadurch freilich nur noch verschlechtert, daß man Jesus den inneren Vorgang allein in der Form einer Geschichte und als Parabel, in der

---

[1]) In dieser Beziehung treffe ich fast völlig mit Steinmeyer, Christol. Beitr. I. S. 70, zusammen.

[2]) So Hofmann, Sbws. I. S. 441; II. S. 64 f. u. D. h. S. N. Ts. X. S. 96 ff. u. Geß, Christi Pers. u. W. III. S. 31 ff.

[3]) So Hünefeld, die Versuchungsgeschichte 1880, und bes. Holtzmann a. a. O.

[4]) So Neander S. 93; Hase, Gesch. Jesu S. 323; Weiß, Leb. Jesu I. 327 f.; Beyschlag, Leb. Jesu II. S. 116 ff.; Keim, Jesus v. Naz. I. 566.

[5]) So Origenes, Calvin, Godet, Komm. z. Luk.[3] S. 161; Geß a. a. O. S. 33.

[6]) So Pressensé a. a. O. S. 325. Weizsäcker spricht sogar von einer himmlischen Vision (Unters. S. 329).

[7]) Vgl. Schleiermacher, Ueber die Schriften des Luk. S. 34. Leb. Jesu S. 160 f.

er, um für seine Jünger Regeln aufzustellen, sich selbst zum Gegenstand gewählt habe,[1]) vortragen läßt. Denn in diesem Falle hätte Jesus, wie die Auffassung und Wiedergabe der Erzählung seitens der Jünger im Vergleich mit der von Jesus' Parabeln erkennen läßt, keine Sorge für Vermeidung ihres irrtümlichen Verständnisses getragen, infolge dessen dann später seine anders gemeinte Mitteilung als Geschichte fortgepflanzt wäre. Dazu würde er, indem er sich selber zum Gegenstande einer solchen Versuchungsparabel gemacht hätte, mit seinem sonstigen Selbstzeugnisse in Widerspruch getreten sein. Denn er hätte durch sie sich geistige Anwandlungen zugeschrieben, welche er sonst bei sich in jeder Weise in Abrede gestellt hat.

Man glaubt zwar darin, daß die Erzählung den Messias und den Teufel sich Person gegen Person entgegentreten läßt, auch Versetzungen auf den Tempel und auf einen Berg, von welchem man alle Reiche der Welt in einem Augenblick übersieht, den Beweis zu haben, daß sie selber keinen Anspruch auf Geltung als historischer Bericht erhebe.[2]) Es wäre nun widersinnig, zu bestreiten, daß dieser Vorgang unserem menschlichen Verständnisse durch eine Reihe von Punkten große Schwierigkeiten bereitet. Aber daraus folgt weder, daß dessen Erzählung nicht in buchstäblichem Sinne genommen werden wolle, noch daß sie es könne. Denn, wie bereits hervorgehoben wurde, beweist ihre Form in den Evangelien, daß sie von deren Verfassern als Bericht über eine wirklich vorgefallene Begebenheit mitgeteilt wird. Auch ist die jetzige Form der Berichte keineswegs etwa das Ergebnis eines fortgeschrittenen Prozesses der apostolischen Vorstellung.[3]) Denn selbst der kürzeste, von vielen für den ursprünglichen gehaltene Bericht, der des Markusevangeliums, trägt in den Angaben, daß Jesus unter den Tieren lebte und die Engel ihm dienten, denselben angeblich apokalyptischen Charakter, wie die anderen Berichte. Dieses Ungewöhnliche kann darum entweder nur von Jesus selber angegeben sein, da es andere Zeugen des Vorgangs gar nicht gab, oder der Bericht von einer Versuchung Christi muß gänzlich spätere Erfindung sein. Im ersteren Falle wird es sich nicht angeben lassen, inwiefern die ausführlicheren Angaben über die Gestalt der einzelnen Versuchungen in höherem Maße ungeschichtliches Gepräge trügen als jener knappe Bericht des Markus. Im andern Falle aber werden die, welche die ganze Erzählung einen Mythus sein lassen,[4]) erst noch nachweisen müssen, von welcher urchristlichen Christologie aus die Bildung einer Sage von einer Versuchung Christi denkbar wäre. Denn das Unternehmen, dieselbe auf die Vorstellung zurückzuführen, daß nach der jüdischen Lehre vom Messias dieser die Dämonen und Satan besiegen solle,[5]) und nach der christlichen Anschauung dieser Sieg auf die zweite Zukunft (2. Thess. 2; Offbg. Joh. 19, 19–21; 20, 2. 10) verlegt sei, macht sich nicht nur eines Quidproquo schuldig, da die

---

[1]) Gegen dens. a. a. O. S. 162.
[2]) So nicht nur Holtzmann, Handkomm. S. 68, sondern selbst Pressensé a. a. O. S. 327.
[3]) So Weizsäcker a. a. O.
[4]) So seit Usteri und Strauß viele.
[5]) Vgl. Weber, Altsynag. Theologie S. 349.

Evangelien nicht auf den Sieg, sondern auf die Versuchung den Hauptton legen, sondern gerät auch mit sich selber in den grellsten Widerspruch. Denn, wie sie einräumen muß, ist nach christlicher Anschauung der Messias bei seinem ersten Auftreten durch den Satan in den Tod gebracht (Luk. 22,3; Joh. 13,1.27), und wird sein Zurückweichen vor Christus gerade in dem angeblich fortgeschrittensten Berichte auch nur als ein zeitweises bis zu einem ferneren günstigen Augenblicke bezeichnet (Luk. 4,13). Der neutestamentlichen Erzählung zufolge hat Jesus darnach den Zweck seines Kommens, die Werke des Teufels zu zerstören (1. Joh. 3,8), durch sein Versuchtwerden gar nicht erreicht. Es handelt sich überhaupt nach neutestamentlicher Anschauung zwischen dem Messias und dem Satan gar nicht um eine Geisterschlacht, sondern um eine Vernichtung des Reichs des letzteren in den Sündern und in der Welt überhaupt. So entspricht der im N. T. berichtete Vorgang der Idee, welche angeblich der Erfindung der Sage von ihm zu Grunde liegen soll, in keiner Weise. Wie früher nimmt man deshalb noch immer nebenher Analogieen mit der Führung Israels in die Wüste zur Verdeutlichung des Mythus zu Hilfe, welche vor allem über die allgemeinsten Grundzüge aller Versuchungen, wie sie Menschen betreten können, nicht hinausführen und darum, sofern Jesus nur als Menschensohn versuchbar (Jak. 1,13) war, nichts erläutern können. Eine Parallele zwischen Jesus und Israel wird außerdem in der Geschichte selber in keiner Weise angedeutet.[1])

Die Verschiedenheiten der drei synoptischen Berichte können ferner so wenig wie die Nichterwähnung des Vorgangs im 4. Evangelium für die Unsicherheit der Überlieferung angeführt werden. Denn die Kürze des Berichts im 2. Evangelium kann, wie seine bereits besprochene Gleichartigkeit zeigt, nicht als Anzeichen einer Abneigung gegen die eigentümlichen Stücke der ausführlicheren Darstellung oder einer Unbekanntschaft mit denselben gedeutet werden. Sichtlich trägt der Eingang des Markusevangeliums nämlich kompendiarischen Charakter; er soll nur kurz die Vorgänge andeuten, welche Jesus zu seinem Auftreten führten. Bei Erwähnung der Versuchung und der Taufe hebt Markus darum auch nur solche Züge hervor, aus welchen die Berechtigung erhellt, Jesus' Botschaft als das Evangelium des Sohnes Gottes zu bezeichnen. Die verschiedene Reihenfolge der drei Versuchungen bei Lukas, wie man dieselbe auch meint erklären zu müssen,[2]) weist noch weniger auf eine sachliche Unge-

---

[1]) Oben ist mit Bedacht gesagt: in der Geschichte selber. Denn auch, wer im 1. Ev. um dessen Anlage und um 2,14 willen eine solche Parallele annehmen zu müssen glaubt (Delitzsch), darf der Versuchungsgeschichte an sich eine solche Anlage nicht beimessen.

[2]) Bis auf Godet (a. a. O. S. 163), der allein Matth. die auf die Weltherrschaft bezügliche Versuchung als den Höhepunkt der entscheidenden Prüfung ans Ende setzen läßt, wird von allen Auslegern die Darstellung des 1. Evgstn. als die ursprüngliche angesehen. Es muß auch für möglich erachtet werden, daß die Gründe des Luk. zu seiner Umstellung sich unserer Erkenntnis ganz entziehen. Vor allem aber sollte man sich so äußerlicher Beweggründe, wie den eines geographischen Gesichtspunkts, entschlagen, welche für einen Evangelisten doch zu kleinlich sind (vgl. Weiß, Leb. Jesu I. S. 334 A.). Nach meiner Ansicht hat dieselbe, weil Lukas deutlich den Passus c. 4,1–30 seiner Darstellung der öffentlichen Wirksamkeit Jesu gleichsam als enblematisches Programm vorangestellt hat, eine Beziehung zu den drei Hauptabteilungen seiner Darstellung; vgl. Kurzgef. Komm. I. S. 293.

wißheit hin und spricht vielmehr für das völlige Feststehen der einzelnen Züge in der apostolischen Überlieferung. Der vierte Evangelist hatte aber bei seiner Auswahl von lauter Begebenheiten aus Jesus' öffentlichem Wirken, welche sich ihm selber als Offenbarung seiner Herrlichkeit erkennbar gemacht hatten, keine Veranlassung, sie zu erwähnen, während der von ihm uns aufbehaltene Ausspruch: „Es kommt der Fürst der Welt und hat [doch] nichts an mir" (Joh. 14,31) beweist, daß die Versuchung Jesu durch Satan auch diesem Evangelisten kein fremder Gedanke war.

Darf nun aber der Vorgang, ohne Christus' Bild zu schädigen, nicht ins Innere Christi verlegt werden, und kann andererseits der Bericht von demselben nur mit Willkür als Produkt einer mythenbildenden Anschauung von Christus begriffen werden, so muß derselbe als ein realer und geschichtlicher Vorgang aufgefaßt werden, wie schwer das uns auch gelingen mag. Denn selbst der, dem es kein Bedenken macht, auf Jesus' Wort hin, aus welcher dieselbe allein in die apostolische Predigt übergegangen sein kann, anzunehmen, daß die Versuchung sich also zugetragen hat, der wird doch nicht verkennen können, daß er sich in derselben auf ein uns fremdes Gebiet versetzt findet. Zur Anzweifelung der Geschichtlichkeit des Berichteten liegt darin aber um so weniger Grund, als die Versuchung an einer Person sich vollzieht, welche bei aller Gleichheit mit uns und unsern Erlebnissen dennoch eine weite, zum mindesten sittliche Kluft von uns trennt und aus einer deren Wesen entsprungenen Situation hervorgegangen ist. Der Eigenart jener und deren völlig anderem Vermögen (1. Kor. 10,13) entspricht diese uns fremde Eigenartigkeit ihrer Versuchung. Es kann darum gar nicht befremden, wenn sich die Schwierigkeiten, die für unser Verständnis der Persönlichkeit Jesu unzweifelhaft obwalten, sich bei der notwendigerweise individuell gearteten Versuchung desselben wiederholen. Das erfordert diese Eigenart aber nicht, daß der ganze Vorgang in die Sphäre des Geisterlebens verlegt wird. Die Evangelisten lassen vielmehr deutlich erkennen, daß die Versuchung ihren Anfang und ihren Ausgang von der nicht mehr völlig durch den Geist über sich erhobenen Leiblichkeit genommen hat.[1]) Wiederum aber ist festzuhalten, daß der durch das selige Hochgefühl, der Sohn Gottes zu sein, gewirkte gehobene geistige Zustand auch für die Leiblichkeit Jesu noch nicht völlig aufgehört hatte, und darum diese auch noch für sonst nur der Sphäre des Geisterlebens angehörige Zustände zugänglich gewesen ist. Denn darauf weisen Momente der Erzählung hin, wie daß es möglich war, Jesus in einem Augenblick die Reiche der Welt zu zeigen, und daß nachher ihm Engel dienten (Mk. 1,12). Es darf durchaus nicht außer acht gelassen werden, daß nach den evangelischen Berichten die Versuchung Christi in der Wüste sich auf dem Grenzgebiet des gewöhnlichen leiblichen und eines erhöhten, vom Geist getragenen Lebens vollzieht. Wie diese Doppel-

[1]) Daß durch psychisch vermittelte Zustände der menschliche Leib auch vierzig Tage lang ohne Speise zubringen kann, wird nach mancherlei neueren Beobachtungen nicht mehr für unmöglich erklärt werden können.

natur des derzeitigen Zustandes Jesu dem Teufel die mannigfachsten Angriffspunkte freistellte, so erklärt dieselbe auch die Verschiedenartigkeit der drei Anfechtungen. Wird das aber beachtet, so verliert die Erzählung viel von dem Schillernden und Ungleichartigen in ihren Teilen, das so leicht den Schein der Unwirklichkeit der berichteten Vorfälle hervorruft. — Daraus allein, daß Jesus' Sein sich auf diesem Grenzgebiete momentan bewegte, erklärt sich auch am leichtesten die Möglichkeit, daß ihm der Satan als Geistwesen damals persönlich entgegenzutreten vermochte. Da uns nun weder Schrift noch Erfahrung die Möglichkeit bietet, gesicherte Erkenntnisse über die der Geisterwelt beiwohnenden Fähigkeiten zu gewinnen, heißt es sich auch in betreff der Art und Weise der Erscheinung Satans aller Bestimmungen zu enthalten und allein bei deren Thatsächlichkeit stehen zu bleiben.[1]) Nur als möglich muß es angesehen werden, daß Paulus an die Versuchung Christi dachte, als er sich darauf berief, daß Satan sich selbst in einen Lichtengel verkleiden könne (2. Kor. 11, 14).[2])

An der Versuchung selbst ist deren Stufengang unverkennbar. Schon exegetisch ist es unberechtigt, die dreifache Versuchung auf eine nur zweifache zurückführen zu wollen. Denn das Wesen der Versuchung kann sich nicht einmal nach der Voraussetzung und das andere Mal nach ihrem Ziele bestimmen, sondern richtet sich allemal nach den Gegenständen, auf die sie sich richtet, während ihre Voraussetzung, wie schon oben gezeigt ist, für alle drei eine und die gleiche ist. Daß dieselbe nur bei der ersten und zweiten ausdrücklich hervorgehoben wird, bedingt umsoweniger eine Verschiedenheit der Versuchung, als das versprochene Ziel bei der dritten eine dem Sohne Gottes zukommende Herrlichkeit ist, und die Versuchung nicht in der Vorhaltung dieser, sondern in dem Versprechen sofortiger Erlangung dessen, was Jesus zukam, und was ihm nur nach dem Willen des Vaters vorbehalten ward, bestand. Thatsächlich sollte Jesus auch hier durch sein Bewußtsein, Gottessohn zu sein, gelockt werden. Es lag also die gleiche Voraussetzung wie bei den beiden ersten vor.[3])

Die Versuchung Jesu erweist sich gerade dadurch als denen völlig vergleichbar, welche uns Menschen widerfahren, daß sie mit der leichtesten anhob und dabei an eine äußerliche, aber darum um so unmittelbarere Empfindung anknüpfte, an die menschliche Bedürftigkeit, welcher Jesus als Menschensohn sich unterstellt fand, wiewohl er als Gottessohn nicht ein solcher zu sein nötig hatte, der etwas bedurfte (vgl. AG. 17, 25). Je empfindlicher nun gerade nach so langem Nichtessen der Hunger für die Leiblichkeit Jesu sein mußte,

---

[1]) Vgl. Kübel, Ev. Matth. S. 76.

[2]) Denn selbst allein nur auf die mächtige religiöse Persönlichkeit des Aps. Paulus gesehen, erscheint es mit deren Anerkennung im Widerspruch zu stehen, daß er derartige Vorstellungen aus heidnischen Anschauungen übernommen habe, ohne sie mit seiner Erlösungs- und Geisteslehre in inneren Zusammenhang zu setzen (so Heinrici, Komm. z. 2. Kor. S. 460; vgl. S. 592) Sollte denn nicht einmal in einem Paulus der Glaube die Kraft gehabt haben, die Welt des Glaubens einheitlich zu erfassen? — Wo wäre dann der Mensch, von dem mit Recht gelten würde: unser Glaube ist der Sieg, der die Welt überwunden hat? — Wer sich überzeugt hat, wie durchgängig des Aps. Paulus Predigt auf der Geschichte und Predigt Jesu Christi fußt und beruht, wird zu der obigen Annahme viel geneigter sein.

[3]) Gegen Steinmeyer, Christolog. Beitr. I. S. 75.

und je weniger unter dieser Bedürftigkeit zu leiden, wie es der derzeitige Aufenthalt in der Wüste Jesus ihm noch auferlegte (vgl. Mark. 8, 3), für ihn erforderlich erschien, desto näherliegend und unverfänglicher konnte es ihm dünken, als Gottessohn sich zu helfen und sich Gott gleich zu stellen (vgl. Phil. 2, 6). Weil er damit aber den Willen des Vaters, der ihn als Menschensohn hieß in allem wie ein anderer Mensch sein (Phil. 2, 7), unbefolgt gelassen hätte, wies Jesus die Versuchung mit einem Wort des Gesetzes (5. Mos. 8, 3) ab, das den Israeliten befiehlt, sein Leben ganz in die Hand ihres Gottes zu geben, der in einer den Menschen unerwarteten und darum ihre demütige Ergebung heischenden Weise ihrer Not und Bedürftigkeit abhelfen will, um sie so zum Wandeln in seinen Wegen heranzubilden.[1])

Die zweite Versuchung war feiner, darum aber auch schwerer. Sie knüpfte nicht wieder an die eigene leibliche Bedürftigkeit, sondern an die nächste Aufgabe Jesu an, sich dem Volk thatsächlich als der von Gott zum Messias Ausgerüstete zu offenbaren. Der Weg, den Jesus im Einklang damit, daß er nur erfunden werden sollte wie ein Mensch, einzuschlagen hatte und wirklich einschlug, und, welchen Petrus kurz bezeichnete, indem er Kornelius darauf hinwies, wie Jesus seine Salbung dadurch bethätigt habe, daß er wohlthuend und heilend umherzog (AG. 10, 38), konnte, wie vorauszusehen war, ihn nur langsam zum Ziele führen. Deshalb lag der Schein nahe, als entspräche es Jesus' Bestimmung zum Heiland Israels mehr, wenn er sich unmittelbar und unzweideutig in Jerusalem als Sohn Gottes erwiese. Für seinen dahin gehenden Vorschlag konnte sich der Versucher mit einem noch weit größeren Scheine von Berechtigung auf die Jesus soeben gewiß gewordene Gottessohnschaft berufen. Deren Geltendmachung schien in diesem Falle gerade der Erfüllung seiner Berufsaufgabe dienstbar gemacht zu werden. Der äußere Modus des Schauwunders, den Satan zu diesem Behuf empfahl, war sichtlich darauf berechnet, Jesus gleichsam unfehlbar sich selber durch die ihm sichere Bewahrung als den Auserwählten Gottes vor allem Volk erwiesen erscheinen zu lassen.[2]) Das sollte auch durch die angeführte Schriftstelle (Ps. 91, 11. 12) einleuchtend dargethan werden, da sie einem die Sicherheit des erwählten Volkes

---

[1]) Die dreimalige Benutzung des 5. Buches Moses seitens Jesu ist aufgefallen und hat zu den mannigfaltigsten Folgerungen geführt, wie noch zuletzt zu der, Jesus habe in der Wüste mit dem Buch der Wüstengesetzgebung sich besonders beschäftigt (so Kübel a. a. O. S. 77). Aber Jesus beruft sich einfach auf die Schrift als Norm für Israel, die auch ihm als unter das Gesetz Gethanen gilt. Der Gebrauch jenes Buches hängt nun aber damit zusammen, daß das 5. Buch Mosis einerseits ein Teil des bestimmt und klar vorschreibenden Gesetzes ist und doch durch seine prophetische Haltung nicht sowohl den Buchstaben als den Geist des Gesetzes erkennen lehrt, wodurch es gerade für Christus zur Anwendung auf sich am unmittelbarsten geeignet war.

[2]) Von einem kühnen Sichstürzen in jede Gefahr ist bei dieser Versuchung gar nicht die Rede, da die gefährliche Situation eine rein selbstgeschaffene und keine auf dem Berufswege unversehens sich aufthuende ist. Darum darf die Pointe der Versuchung nicht in dem Aufsuchen oder Aufnehmen von gefahrvollen Wegen gefunden werden (so Weiß a. a. O. S. 333). Dieselbe liegt allein in der eigenwilligen Wahl zweckmäßig erscheinender Mittel zur Ausrichtung der Sendung unter blindem Vertrauen auf Gottes Beistand. Denn so verfahren heißt auch nicht Gott gehorchen, sondern ihn zum Knecht der eignen Anschläge machen wollen.

feiernden Psalm entnommen ist. Zur Unterstützung des Vorschlags ward auch zum Schauplatz der vorgeschlagenen Erweisung der Sitz der Theokratie und die Wohnstätte Gottes genommen.[1]) Es sollte scheinen, als ob an diesem Orte die Erfüllung jener Zusage gleichsam noch um so mehr erwartet werden dürfe.[2]) Aber Jesus lehnte es auch in diesem Falle ab, einen andern als den ihm vom Vater zu zeigenden Weg zu gehen und seinen Beruf nach eignem Plane durchzuführen, ohne auf Gottes Wink und Stunde zu warten. Denn er sah darin, daß er, anstatt auf solchen zu harren und gehorsam zu sein, nach eignem Einfall die Lösung der aufgetragenen Berufsaufgabe unter Rechnung auf Gottes beipflichtende Unterstützung vorgehen sollte, ein Versuchen Gottes, wie solches den von Gott Erwählten unter den Menschen ausdrücklich als eine Verleugnung Gottes und also als das Gegenteil des Vertrauens untersagt war (5. Mos. 6, 16). Damit hatte sich Jesus wie in seiner Lebenslage so auch betreffs seines Berufsweges dem Vater in Gehorsam unterstellt und sich dadurch als der wahre Sohn des Vaters bewährt.

Die dritte Versuchung war die schwerste. Denn sie nahm vor allem nicht nur die beiden ersten von neuem auf, um sie miteinander zu verknüpfen, sondern stellte auch gleichsam die Macht, deren Erlangung Christus als Sohn Gottes zukam, deren Genuß ihm damals aber erst nach langem schwerem Dienste bevorstand, sofort unter einer Bedingung unmittelbar in Aussicht. Ferner ließ dieselbe den plötzlich herbeigeführten Anblick und Genuß der Herrschaft über die Welt auf des Menschensohnes Sinne wirken. Bei ihr benutzte Satan den inneren Widerspruch, welcher zwischen dem Ergehen Jesu als Menschensohn und seiner Gottessohnschaft zu liegen schien, den aber im vollen Gehorsam gegen den Vater und in freudiger Hingebung an seinen Beruf zu ertragen, den innersten Kern der persönlichen Leistung Jesu Christi (Phil. 2, 5) und die individuelle Gestalt seiner Erfüllung aller Gerechtigkeit ausmachte, um ihn zu versuchen. — Um die Art der Herrschaft, um Verwirklichung der fleischlichen Messiasidee handelte es sich ganz und gar nicht. Jesus winkte als Sohn Gottes alle Gewalt, auch die äußere mittels der geistlichen (Matth. 28, 19 u. 11, 27). Für seine Person kam es auf die Gestalt, welche das Reich Gottes auf Erden zunächst anzunehmen hatte, gar nicht an. Die Herrlichkeit, die seiner wartete (Matth. 4, 8), ging über das noch hinaus. Es fragte sich nur, ob er wirklich erst durch Leiden zu seiner Herrlichkeit einzugehen gewillt war. Was der Satan ihm zeigen und anbieten konnte, war, wenn er es auch, da er durch die Sünde der Welt thatsächlich dieser zur Strafe zum Fürsten der Welt geworden war, als ein im gewissen Sinne ihm überliefertes und zu Gebot stehendes Gebiet mit einer Art von Berechtigung zu versprechen vermochte, doch immer nicht die

[1]) Da Jesus, nachdem er die Versuchung bestanden, sich noch in der Wüste befand und erst darnach an den Jordan zurückkehrte, so darf das dem Satan beigelegte Führen nicht als ein einfach leibliches und äußeres aufgefaßt werden. Wie die Versuchung durch Satan überhaupt, so hing auch insbesondere die Möglichkeit dazu mit dem eigentümlichen Zustande Jesu, in welchem er sich während seines Aufenthalts in der Wüste seit der Taufe befand, zusammen. Eine genauere Kennzeichnung derselben ist indes für uns nicht möglich.



Herrlichkeit, welche dem Menschensohn als Gottessohn zukam, sondern allein deren matter irdischer Abglanz. Aber er konnte doch wähnen, den seiner Bedürftigkeit und Niedrigkeit als den Gegensatz jener hart fühlenden Menschensohn momentan dadurch blenden zu können. Gerade die augenblickliche Einwirkung, die er auf die Sinne der bedürftigen Leiblichkeit durch die plötzliche Gewährung des Anblicks irdischer Fülle auszuüben versuchte, entsprach die momentane Leistung, welche er fordert. Endlich aber ward die Versuchung noch durch ein weiteres Moment für Jesus anscheinend um so berückender. Denn während sie so nur in einer einmaligen vorübergehenden Huldigung bestehen sollte, deren durch einen Fußfall zu vollziehender symbolischer Ausdruck dazu sich von einem leiblich Ermatteten so leicht bewerkstelligen ließ, schloß sie sich andererseits gleichsam Jesus' zweimal bekundetem Willen durch Selbsterniedrigung sich zu bewähren und seine Sendung durchzuführen an. Bei der Zurückweisung dieses Anlaufs hielt sich Jesus darum auch besonders an diese bedrohlichste Seite der Versuchung. Durch die Berufung auf das Grundgebot aller Frömmigkeit (5. Mos. 6, 13) bewies Jesus, daß sein Wille die ihm mit allen Menschen gemeinsame Bedürftigkeit zu tragen und allein den von Gott gewiesenen Weg zur Vollführung seiner Sendung einzuschlagen, ganz und gar voller, schlichter Gehorsam gegen Gott war. Da aber der Versucher durch diese Zumutung zugleich sich selbst und sein Thun als widergöttliches erwiesen und gerichtet hatte, gab ihm Jesus nun auch den ihm gebührenden Namen und sprach seine völlige Abweisung aus. Mit dieser Entscheidung war die Versuchung prinzipiell überwunden. Jesus hatte als Mensch sich als der bewährt, der alle Gerechtigkeit erfüllen wollte, indem er nur darnach strebte, Gott gehorsam zu sein.

Weil damals jede weitere Versuchung zweckwidrig gewesen wäre, ließ der Teufel darnach bis auf gelegene Zeit von Jesus ab (Luk. 4, 13). Überwunden war er aber damit nicht; er konnte und mußte seiner Natur nach nun sich als Feind Jesus in den Weg stellen und die Leidensbahn, welche Jesus wie in der Taufe so in der Versuchung zu wandeln sich willig erklärt hatte, diesem selbst zur Anfechtung gestalten. Darum sehen wir Jesus das Tragen des Widerspruchs der Sünde so schwer werden (Matth. 17, 17) und vor dem Leiden die Versuchung in neuer, entsprechender Weise sich wiederholen.

Wenn noch berichtet wird, daß die Engel, nachdem Jesus in solcher Weise den in der Taufe bekundeten Entschluß durch die Abweisung aller Zumutungen, welche ihn von dem vor ihm liegenden Wege der Niedrigkeit und des Dienens abführen wollten, auch negativ bewährt hatte, ihm dienten, so entspricht das nur dem von Jesus selbst bei der ersten Versuchung betreffs seiner momentanen Lage in der Wüste bekundeten Vertrauen auf Gott. Der näheren Angabe der Art und Weise bedurfte es nicht. Nur auf den Eintritt einer göttlichen Aushilfe und einer solchen kam es an, welche zugleich die volle Anerkennung der von ihm bewährten Treue (Hebr. 3, 2) gegen den, der ihn gesandt hatte, bekundete. Jesus zeigte sich darum seitdem auch als Menschensohn deren Bedienung und Hilfe in allen entsprechenden Lagen zuversichtlich gewiß (Joh. 1, 52).

Auf solche Weise in seinem Entschluß: alle Gerechtigkeit zu erfüllen und

das Thun des Willens des Vaters seine Speise sein zu lassen, durch die Zustimmung des Vaters wie durch die siegreiche Abwehr jeder ihn beirren könnenden Versuchung befestigt und bewährt,[1]) begann Jesus nun seinen Lauf (Luk. 4, 14). Als Menschensohn unter das Gesetz gestellt und als Messias zur Erfüllung aller Weissagung des A. B.s berufen, mußte er beim Beginn desselben sich vor allem als der Erfüller des A. B.s darstellen und bekunden.

Kap. II.

Jesus' erste Wirksamkeit in Judäa und Samaria.

1. Zu dem ganzen Hause Israel wußte Jesus sich gesandt (Matth. 10, 6; 15, 24; AG. 2, 36). Dennoch berichten die ersten drei Evangelien aus den beiden ersten Epochen seines Wirkens erkennbar nur von Jesus' Auftreten auf galiläischem Boden. Indes sagt keines derselben ausdrücklich, daß Jesus sich nach der Versuchung sogleich ans Wirken in Galiläa begeben habe. Und wenn bei Lukas durch 4, 16 etwa der Schein entstehen könnte, als meine Lukas das, so zerstört er den selbst sofort wieder. Denn er stellt 4, 16—30 das zweifellos einer späteren Zeit angehörige Auftreten in der Synagoge Nazareths nur programmatisch seiner weiteren Darstellung voran und bekundet damit, daß die dortige Selbstzeichnung Jesu mit Worten des Propheten Jesaja ihm im Folgenden zum Gesichtspunkt für die Zusammenstellung der Begebenheiten dienen soll, er also nicht der Zeitfolge der Begebenheiten vor allem Beachtung schenkt. Matthäus (4, 12) wie Markus (1, 14) geben aber ausdrücklich an, daß ihre Schilderung des messianischen Wirkens Jesu erst bei dem Zeitpunkt einsetze, in welchem des Täufers Stimme um seiner Aushändigung an Herodes Antipas willen verstummen mußte. Sie wollen die Kontinuität der Gottesoffenbarung in beiden Männern dadurch auf die einfachste Weise zum Ausdruck bringen. Dabei läßt der erste Evangelist aber[2]) deutlich erkennen, daß Jesus, bevor er Galiläa zum Schauplatz seiner Wirksamkeit machte, an anderen Orten bereits gewirkt hatte, aus welchen er zu der Zeit weichen mußte. Das ist bedeutsam, denn damit bekundet er vor allem, daß Jesus' Reichspredigt keineswegs im Widerspruch mit dessen offenbarem Anspruch Israels Heiland zu sein nur der galiläische Nachhall der seit ihrem ersten Erklingen in dem Jahrhundert nicht mehr verhallenden Reichspredigt vom Jordan gewesen sei.[3]) Unverkennbar wird durch jene Andeutung ferner bewiesen, daß die auf schriftstellerischen Gründen beruhende örtlich beschränkte

[1]) Diese neue Bekundung des Wohlgefallens Gottes an Christus' Verhalten und Wollen kann nicht beweisen, daß Jesus kraft der Versuchung erst die gottgewollte Richtung seines Laufs kennen gelernt und diese als eine von Jesus empfangene Epiphanie aufzufassen sei (so Steinmeyer a. a. O. S. 101 f.). Überhaupt ist diese Behauptung nur zu bedauern. Denn es ist überkünstlich anzunehmen, daß der Vater sich des Satans als Lehrmittel für den Sohn bei irgend einem Vorgang bedient habe, und steht diese Auffassung mit dem N. T. in Streit, welches Gott bei der Versuchung mehr zurücktreten läßt.

[2]) Matth. 4, 12: *Ἀκούσας δὲ ὅτι Ἰωάννης παρεδόθη, ἀνεχώρησεν εἰς τὴν Γαλιλαίαν.*

[3]) Gegen Hausrath, Neutest. Zeitgesch. I. S. 386.

und darum lückenhafte Zeichnung der Synoptiker die Geschichtlichkeit des johanneischen Berichts, der Jesus' Wirksamkeit früher anheben läßt, nicht zu beanstanden berechtigt. Ebenso liegt in der Bemerkung des Matthäus, daß Jesus von Hause aus sein Wirken über das ganze Land Israels, über Judäa, Samaria und Galiläa auszudehnen beabsichtigt hat.

Beim Beginn seines Auftretens knüpfte Jesus an den ihm vorangesandten Träger der Offenbarung zunächst mannigfach an. Vor allem ließ er sich von jenem bezeugen, indem er durch seine Rückkehr zum Jordan ihm Gelegenheit gab auf sich hinzuweisen. Dabei unterschied er sich aber sofort von ihm unverkennbar. Keineswegs suchte er nämlich wie jener allein schon durch sein äußeres Auftreten Aufsehen zu erregen. Er drängte sich auch nicht zu Thaten, sondern wartete die Stunde zu solchen ab, wie Gott ihm die Gelegenheit zu solchen (Joh. 2, 1—11)[1]) bereitete. Aber er hielt sich offenbar absichtlich in einer gewissen Ferne von jenem. Vor allem beteiligte er sich nicht an dessen asketischem Leben und seiner Zurückgezogenheit in der Wüste. Wie er früher als Nazarethaner unter seinem Volke gelebt, so zog er auch jetzt alsbald als galiläischer Festpilger nach Jerusalem hinauf, um sich dort zu offenbaren.

Dort aber wollte und mußte er, wie er erkannte, sein Werk beginnen. Denn wie Jesus es den Leuten zu Nazareth auf den Kopf zusagte (Luk. 4, 24), und der 4. Evangelist es ausdrücklich als Grund des späteren Anfangs seines messianischen Wirkens in Galiläa angibt (Joh. 4, 44), durfte Jesus nicht hoffen, in dieser seiner Heimatsprovinz etwas zu gelten, bevor er sich nicht in Jerusalem als Messias offenbart hatte. Jesus bewies dadurch, daß er sich als allen Gesetzen des menschlichen Lebens und Wirkens unterstellt ansah, und sich deshalb von vornherein darnach richtete. Es ist nur die Nachwirkung doketisch-enthusiastischer Idealmenschentheorien, wenn im Widerspruch mit allen Quellen angenommen ist, Jesus habe in übermäßiger Freude an dem in der Wüste errungenen Siege, als hätte jedes Sichselbstüberlassen an eine solche aller menschlichen Erfahrung zufolge nicht vielmehr zu einem späteren Falle trotz des früheren Sieges führen müssen, und getragen von einer noch ungebrochenen goldenen Hoffnung einen ersten Siegeslauf in Galiläa bereits vor seinem ersten Hinaufzuge nach Jerusalem gethan.[2])

Der Täufer hatte bei Bethania die Gesandtschaft des Hohenrats auf die damals schon erfolgte Erscheinung des Größeren, denn er selbst, hingewiesen. Sobald darum nun von jenem ihm zugewiesene Jünger als seine Begleiter Jesus folgten, war dieser thatsächlich vor allen als der von Johannes angekündigte viel Größere denn jener, als der, welcher mit Geist und mit Feuer taufen sollte, zu Jerusalem wie im ganzen Lande bezeugt. Dessen aber konnte Jesus sicher sein, daß Johannes, sobald er nur in dessen Gesichtskreis wieder erschien, von der über seine Bedeutung erlangten Gewißheit vor seinen Jüngern nicht schweigen

---

[1]) Über die Hochzeit zu Kana wird erst später gesprochen werden (vgl. C. Kap. IV), wo über die Ausbildung der Jünger und über die sog. Naturwunder zu handeln sein wird.
[2]) Beyschlag, Leb. Jesu II. S. 127.

würde. Nur wer dem Täufer die Neigung zuschreibt, am liebsten selber der König des von ihm als nahe verkündeten Reiches Gottes werden zu wollen, kann es für geschichtlich wahrscheinlich halten, daß ihm nichts weniger eingefallen sein dürfte, als jemanden von sich weg auf Jesum hinzuweisen.[1])

Wie Jesus es erwartet hatte, so kam es. Als er sich wieder in der Nähe des Täufers sehen ließ, wies dieser den gerade um ihn befindlichen Jüngerkreis wiederholt und mit solchem Nachdruck auf ihn hin, daß mehrere aus seiner Umgebung sich von Jesus gewinnen ließen (Joh. 1, 29 ff.). Denn bei allen, welche sich Jesus zuwandten, erfolgte der Anschluß nicht einzig und allein auf Grund des Zeugnisses des Täufers.[2]) Von den ersten beiden an wurden alle der Reihe nach erst durch eine eigne Bekundung Jesu in dessen Gemeinschaft gezogen, und in ihnen die gläubige Zuversicht geweckt, in diesem den Erfüller der israelitischen, auch durch den Täufer wieder lebendig gemachten Hoffnung gefunden zu haben (Joh. 1, 46). Andreas und Johannes fühlten sich durch ihren ersten Besuch bei Jesus derart an ihn gefesselt, daß sie von ihm nicht lassen konnten. In der Stunde ihres ersten Bekanntwerdens mit ihm sahen sie noch im Alter gleichsam noch den eigentlichen Anfang ihres innern Lebens (Joh. 1, 40). Nicht minder wurden Simon und Nathanael[3]) sofort derart von Jesus' Worten in ihrem Innersten ergriffen, daß sie fortan in Jesus allein den rechten Berater ihres Seelenlebens erkannten (Joh. 1, 43. 48).

Da bei der Innigkeit, welche zwischen den beiden Zebedäiden allem Anschein nach bestanden hat, und bei der Stetigkeit, mit der auch Jakobus in der ersten Quaterne der Apostelkataloge und sogar noch vor Johannes aufgeführt wird, angenommen werden muß, daß auch dieser Sohn der Salome, wie Johannes, sich bereits in jenen ersten Zeiten an Jesus angeschlossen hat, und die Aufforderung an Philippus zur Nachfolge[4]) außerdem berichtet wird (Joh. 1, 45), so scheint damals bereits die Hälfte der späteren Apostel um Jesus gesammelt zu sein. Doch darf diese erste Anknüpfung nicht als Berufung zum Apostolat aufgefaßt werden, da auch nicht jeder, der des Täufers Jüngern sich anschloß, dadurch dessen Sendling oder Begleiter ward.[5]) Jesus verwies sie selbst auf

---

[1]) Dav. Strauß, Leb. Jesu I. S. 527.

[2]) Gegen H. Holtzmann, Handkomm. IV. S. 44.

[3]) Über die Identität des Nathanael und des von den Synoptikern aufgeführten Bartholomäus vgl. den Kurzgef. Komm. z. Matth. 10, [3].

[4]) Die an den Philippus gerichtete einfache Aufforderung erklärt sich aus dem auch diesem bekannten Hinweise des Täufers auf Jesus, nach welchem es nur einer Überwindung des Zögerns desselben bedurfte.

[5]) Man muß nur einen ersten überwältigenden Eindruck nicht mit einer klaren und festen Überzeugung verwechseln, und man wird in dem Bericht des 4. Evs. über die erste Anknüpfung und ihre Erfolge keinen Widerspruch dagegen finden können, daß es längerer Zeit bedurfte, bis die Jünger Jesum als den Messias erkannten (so D. Strauß, Leb. Jesu I.[1] S. 527; vgl. dagegen W. Hoffmann, Leb. Jesu S. 343). Die Schlichtheit dieser Berichte, welche dazu sämtliche Jünger sich noch in der Nähe des Täufers aufhalten lassen, beweist die volle Geschichtlichkeit ihrer Angaben und hätte dieselben vor dem Verdachte, nur johanneische Antizipationen von Ereignissen späterer Tage zu sein (Keim, Jes. v. Naz. I. 551 f.; II. 220 f.), schützen sollen. Der wilde Feigenbaum fristet strauchartig auch an Felswänden sein Dasein (vgl. Ankel, Landesnatur des Westjordanlandes S. 115) und konnte darum auch an den Abhängen des Jordanthales dem Nathanael ein Plätzchen zu

die Zukunft, in welcher sie in ihm den erkennen sollten, mit welchem Gott in gleich beständiger Gemeinschaft stehe, wie sie dem Erzvater Jakob Anlaß ward, die Stätte, da ihm solche sich in der Himmelsleiter vergegenwärtigte, für den Ort der Himmelspforte und der Wohnung Gottes zu achten (Joh. 1, 53).[1])

Jesus verweilte mit den Gewonnenen nicht einmal die kurze Zeit bis zu den Tagen, in welchen er zu dem nicht mehr fernen Passah mit ihnen nach Jerusalem hinaufziehen konnte, in der Nähe des Täufers. Er wanderte mit ihnen zuvor noch erst in deren galiläische Heimat. Der Zweck dieser Wanderung konnte allein ihre sofortige Gewöhnung an seine völlig andere unasketische Art sein. Er bewies damit, daß er nicht gleich dem Täufer Absonderung und äußere Entsagung von dem Leben in der Familie und im irdischen Berufe verlange, sondern dieselben mit seinem Geiste erfüllen wolle. Auch für sein alsbaldiges Auftreten in Jerusalem war dies bedeutsam. Infolge dieses Hinaufzuges aus Galiläa her erschien er auch von Anfang an nicht als des Täufers Schüler, sondern vielmehr als ein in Galiläa aufgestandener Prophet (Joh. 7, 52).

Das Recht und die Nötigung solcher Deutung dieses Benehmens Jesu erhellt vollends aus dem Besuche der Hochzeit zu Kana in diesen Erstlingstagen. Jesus bewegte sich damals nämlich ausschließlich im Kreise seiner Bekannten; auf eine Bekundung vor dem Volke Galiläas kam es ihm noch nicht an. Sein derzeitiges Verhalten kann darum auch sein Absehen nur auf die ersten Jünger gehabt haben. Diese Vermutung wird noch durch die Zurückweisung der Einmischung Marias und durch die Vermeidung des Aufsehens beim Bewirken der wunderbaren Verwandelung des Wassers in Wein bestätigt. Jesus' Mutter muß mit seiner Absicht bei dem Gang zum Jordan bekannt gewesen sein und konnte auch durch die ihn jetzt begleitenden Jünger von dem Zeugnis des Propheten am Jordan über Jesus und von ihrer gläubigen Hoffnung auf ihn gehört haben. Bei diesen Anzeichen mußte in ihrem Geiste alles, was einst über ihren Sohn verkündigt war, lebendig werden. Darum erwachte in ihr auch sofort besonders die Hoffnung auf seine Hilfe für die ihm nahestehenden Verwandten und Bekannten in deren Armut und bei ihrer Verlegenheit. Gewiß, daß er ihre Erwartung nicht täuschen werde, versuchte sie es nur, ihn auf die vorhandene Not aufmerksam zu machen. Seine Antwort erklärte auch ihre Erwartung nicht überhaupt für irrig, sondern nur die Zeit zu seiner Erweisung in Galiläa als Abhelfer aller Not für noch nicht gekommen. Und Maria verstand ihren Sohn so gut, daß sie doch trotz seiner Ablehnung des von ihr ihm zuerst wohl in überschwänglichem Mutterstolze angesonnenen Vorgehens, sich allem Volk schon jetzt in seiner Heimat als Messias zu offenbaren, die Aussicht auf die Abhilfe der momentanen Not nicht fallen ließ, sondern die Diener auf eine von ihm zu erwartende Weisung vorbereitete. Jesus vermied selbst im

---

stiller Zurückgezogenheit gewähren, an dem er des Täufers Hinweis im Herzen bewegte. Das ὑπὸ τὴν συκῆν (Joh. 1, 49) weist also nicht ins Unbestimmte.

[1]) Nur die pure Geistlosigkeit kann behaupten, diese Verheißung erfülle sich im Ev. nicht. (O. Holtzmann, das Ev. Joh. S. 204.)

Hochzeitshause jedes Aufsehen von dem Wunder. Speisemeister und Bräutigam blieben vor der Hand mit der ihnen gewordenen wunderbaren Aushilfe unbekannt. Nur die Diener und Jesus' Jünger blieben Zeugen seines Thuns (Joh. 2, 9). Jesus' Absicht ging eben nicht darauf, die Hochzeitsfreude durch seine Wunderthat zu erhöhen[1]), sondern er wollte seinen Jüngern nur darthun, daß so wenig Enthaltung vom Genuß und Freude in seiner Nachfolge gefordert werde, daß, wo er sei, sogar der Entbehrung desselben gewehrt und Freude die Fülle bereitet werde. Im Unterschiede von seinem Wegbereiter, dem Bußprediger in der Wüste, stellte er sich dadurch sofort als der verheißene Freudenbringer dar. Nicht in der Erweisung seiner Allmacht[2]), sondern gerade im Hinweise auf die für den Orientalen aus der Art dieses Zeichens so deutlich hervorleuchtenden Abzielung seines Wirkens und Werkes lag die eigentliche Offenbarung seiner Herrlichkeit (Joh. 2, 11). Sinnbildlich hatte er es damit auch ausgesprochen, daß er den Seinen durch die Aushilfe und Beseligung, welche ihnen von ihm widerfuhr, Macht geben wolle, Gottes Kinder zu werden. — Darin aber, daß diese That nicht allein eine semiotische Handlung, sondern eine wirkliche Hilfe war, lag die sittliche Berechtigung dieses Naturwunders[3]); sie war in gewisser Hinsicht ein Programm dessen, was er dem Volke bringen wollte. — So wenig hatte dies Wunder Jesus bereits dem Volke kundmachen sollen und kund gemacht, daß er von Kana (Kanet el Dschelil) aus sich noch ohne Aufsehen mit seinen Anverwandten nach Kapharnahum begeben konnte. Da dort alle nicht lange blieben (Joh. 2, 12), so kann Jesus dieses nur als Heimat der bereits gewonnenen Jünger, welche dort und in dem benachbarten Bethsaida zu Hause waren, aufgesucht haben. Die Begleitung der Seinen dorthin erklärt sich durch die Annahme, daß die spätere Übersiedelung derselben (Mark. 3, 21) vielleicht auf Jesus' Vorschlag damals vorbereitet werden sollte.

2. Jesus' Absicht ging offenbar dahin, von dort aus mit seinen Jüngern (Joh. 2, 13) zum Passah nach Jerusalem hinaufzuziehen. Aus der Zeit dieses Aufenthalts im Mittelpunkte seines Volkes werden uns nur einzelne Vorgänge von Johannes berichtet. Dennoch weist manche Beobachtung darauf hin, daß Jesus dort eine ähnliche Wirksamkeit entfaltet hat, wie später in Galiläa. So läßt namentlich die sich anschließende Thätigkeit in Judäa, welche, wie das Taufen durch die Jünger (Joh. 3, 22) darthut, auf die Erweckung des Volkes gerichtet

---

[1]) So M. Baumgarten, Gesch. Jesu S. 90.

[2]) So Weiß, Leb. Jesu I. S. 372 f.

[3]) Über die Naturwunder vgl. S. 208 A. 1. Die Typik dieses Wunders darf man nicht überspannen. Das geschieht aber, sobald man ohne eine Berechtigung in der Geschichte Jesus sich selbst durch diesen Besuch einer Hochzeit und seine Hilfe als Bräutigam nach Mk. 2, 19 darstellen läßt (so M. Baumgarten, Steinmeyer, Wunderthaten S. 182, und auch Beyschlag, Leb. Jesu II. S. 132, wenn auch in sehr verschiedener Weise). Indem man so Jesus' Besuch wider seine Ablehnung, sich allem Volk offenbaren zu wollen, selbst als Zeichen faßt anstatt nur als Gelegenheit zu einem solchen, bahnt man nur denen den Weg, welche in diesem johanneischen Abschnitt bloß ein erzähltes Wunderzeichen, eine beziehungsreiche Allegorie (O. und H. Holtzmann a. aa. OO. S. 96 resp. S. 46) sehen wollen.

war, auf eine gleiche Arbeit unter der Menge der Hauptstadt schließen. Dazu hören wir von Zeichen, welche Jesus während der Passahzeit gethan hat (Joh. 2, 23; 3, 2). Ohne daß er durch solche bereits im Volke einen gewissen Glauben erweckt hatte[1]), würde sein Auftreten im Tempel gar nicht von solchem Erfolg gewesen sein. Der 4. Evangelist hebt nur so wenige Vorgänge aus der Zeit hervor, weil er überhaupt ausschließlich solche Begebenheiten berichtet, die in Jesus den erkennen ließen, als welchen er ihn zu bezeugen Anlaß hatte. Doch genügen auch diese wenigen uns bekannt gewordenen Vorfälle, um die Art der Erweisung und Selbstbezeugung Jesu in jenen Erstlingstagen seines öffentlichen Auftretens deutlich zu machen.

Durch die Art seines Auftretens ließ Jesus es zwar sofort merken, daß er ein Neues pflanzen wollte. Überall knüpfte er aber dabei an das, was er von göttlicher Offenbarung und Einrichtung fand, behutsam an. Gleich dem Täufer verband er mit seinem Wirken die Erteilung der Wassertaufe, wenn er sie auch nur durch seine Jünger ausrichten ließ (Joh. 3, 22. 26). Beim Besuch des Tempels in den Passahtagen bemühte er sich, den wahrhaftigen Gottesdienst in demselben herzustellen. Offenbar ging seine Absicht zunächst allein dahin, den Tempel auch äußerlich zuerst wieder zu dem zu gestalten, was derselbe nach göttlicher Bestimmung allein sein sollte, eine Stätte der Zusammenkunft des Volkes mit seinem Gott. Sicherlich hatte Jesus bereits in früheren Jahren an dem wüsten Marktgetriebe im Vorhofe als einer Entweihung des Heiligtums Anstoß genommen. Aber jetzt erst achtete er die Stunde für gekommen, seine Sendung auch an diesem Orte auszurichten.

Daß der Tempel eine Stätte der Zusammenkunft (2. Mos. 29, 42; 25, 22; 30, 6) oder, wie Jesus das später einmal ausdrückt, ein Bethaus (Matth. 21, 13) sein sollte, wußte ganz Israel. Das hatte Jesus nicht nötig, erst noch vor seinem Einschreiten zu verkündigen. Darum schritt er in diesem Stücke gleich zur laut zeugenden That. Die lange Duldung des Unfugs bewies zwar, daß auch die Besten und die strengsten Eiferer für die väterlichen Satzungen mit der äußerlichen Erfüllung des Gesetzesbuchstabens durch pünktlichen Vollzug des Opferdienstes sich zufrieden gaben und in jenem Mißbrauch der Tempelräume keine Entweihung der heiligen Stätte empfanden. Dennoch mußte sich Jesus' Unternehmen, nacheinander das blökende Opfervieh, die feilschenden Geldwechsler und selbst die weniger Unruhe erregenden Taubenhändler aus dem Heiligtum zu entfernen, sofort vor dem Gewissen aller als vollkommen gerechtfertigt und als ein heiliges Eifern um die wahre Gesetzeserfüllung darstellen. Da er aber bereits zuvor durch die Zeichen, die er that, sich als einen von Gott Gekommenen und Gesandten (Joh. 3, 2. 3) dem Volke kundgethan hatte, so lag in diesem Drängen Jesu auf die äußere Heiligung des Tempels die thatsächliche Ankündigung, daß er gekommen, die Erfüllung

[1]) Auch der Hoherat, der Jesus zur Rechenschaft über sein Vorgehen zu ziehen Miene macht, fordert nicht überhaupt erst ein Zeichen, sondern ein Zeichen, welches Jesus zu solcher reformatorischer Umgestaltung des usuellen Treibens im Tempel als befugt erweise.

des Gesetzes und der den wahren Gottesdienst fordernden Propheten herbeizuführen. Und wer die Thatensprache der Handlung nicht verstanden hatte, dem sagte es der Zuruf Jesu an die Taubenkrämer noch ausdrücklich. Denn wenn er zu diesen, deren Handel den allein auf die Erfüllung der äußeren Satzungen Bedachten, vielleicht weil nicht so störend, auch nicht entweihend dünken mochte, sprach: „Machet nicht das Haus meines Vaters zum Kaufhaus!" (Joh. 2, 16), so war damit sein in der Tempelreinigung verkörpertes Verlangen, den Tempel wieder ausschließlich zu der Stätte zu machen, an der Israel seinen Gott allen Ernstes als in dessen Haus aufsuchte, deutlich ausgesprochen.

Allerdings erinnert der Wortlaut des Ausspruchs an die Äußerung des Zwölfjährigen (Luk. 2, 49). Wie aber diese keinem Jerusalemiten mehr in Erinnerung gewesen sein kann, so ist auch eine absichtliche Anknüpfung an dieselbe nicht anzunehmen. Und wenn auch, selbst abgesehen von diesem Anklang, in dem Wort Jesus' Selbstbewußtsein aufs neue zum Ausdruck kommt und auch der Evangelist deshalb das Wort mitteilt, so stellt sich doch um deswillen diese That Jesu nicht als eine Offenbarung seiner Herrlichkeit dar, und darf das Wesen des Vorgangs nicht in der Erscheinung des Herrn im Tempelvorhofe als in seinem Heiligtum gefunden werden.[1]) Jesus ist es sichtlich weit weniger um eine direkte Bezeugung seiner selbst, als um die Herstellung der Ehre seines Vaters in Israel, dessen auserwähltem Volke, zu thun. Freilich liegt das Hauptgewicht der Handlung auch nicht in dem Protest wider das entartete Judentum, sondern in der in ihr enthaltenen Ankündigung des Zieles, welchem Israel durch seine Sendung zugeführt werden soll, — des Dienstes und der Anbetung seines Gottes im Geist und in der Wahrheit.

In dieser prinzipiellen Seite der Handlung liegt dazu der innere Beweis, daß die Tempelreinigung allerdings, wie das 4. Evangelium angibt, beim ersten Besuch Jerusalems sofort nach Antritt seiner Berufsthätigkeit von Jesus vorgenommen sein muß. Er knüpfte dadurch an das Bestehende an, suchte aber durch seinen eigenen Vorgang eine reine, vor Gott dem Vater fleckenlose Frömmigkeit in Israel herbeizuführen. Niemand wird nun behaupten können, der Gedanke, der in dieser Erzählung verkörpert erscheint, daß Jesus sich gleichsam als der Herzog seines Volks zur Erfüllung seiner Aufgabe, Volk des göttlichen Eigentums zu sein (2. Mos. 19, 5. 6), zu erweisen habe, sei ein eigentümlich johanneischer Gedanke, so daß aus diesem die Verlegung des Vorgangs in diese Anfangszeit sich erkläre.[2]) Noch weniger tritt in demselben der Anspruch Jesu, der Messias zu sein, mit solcher Offenheit hervor, wie sie Jesus erst am Schlusse seiner Wirksamkeit herauskehrte.[3]) Daß aber beim Prozesse Jesu auch eine andere selbst von den Jüngern damals nicht verstandene Äußerung den Gegnern, welche sie auf den wie ein Idol verehrten Tempel bezogen hatten, noch in Erinnerung war, würde sich durch deren Inhalt selbst dann

[1]) So Steinmeyer, Theophanien im Leben des Herrn S. 33—67.
[2]) Gegen Thoma, die Genesis des Johannes-Evs. 1872, O. Holtzmann, Joh.-Ev. S. 206, und H. Holtzmann, Handk. IV. S. 50.
[3]) Keim, Jesus v. Nazara Bd. IV S. 109.

erklären, wenn sie nicht durch die wiederholte Tempelreinigung kurz zuvor aufs neue in Erinnerung gerufen worden wäre. Daß die falschen Zeugen aber betreffs derselben nicht übereinstimmten, muß doch auch als ein Beweis dafür angesehen werden, daß sie nicht erst sechs Tage zuvor, zu welcher Zeit Jesus nach den Synoptikern den Tempel reinigte, gesprochen war. Es ist darum nur kritische Hellseherei, der zufolge in diesem Abschnitt bloß eine Bearbeitung synoptischer Stoffe zu finden sein soll.

Es folgte der Tempelreinigung nämlich bei diesem ersten öffentlichen Auftreten Jesu noch eine nicht minder bedeutsame Verhandlung mit dem Hohenrat. Durch sie wird es vollends klar, daß Jesus' Auge bereits bei diesem anfänglichen Vorgehen über seine nächsten Erfolge auf die schließliche Durchführung seines Berufs hinausblickte. Jesus' Einschreiten stellte sich zunächst als ein Vorangehen in der Rückkehr zum lebendigen Dienste des Gottes, der Israel erwählt hatte, dar, wie er von Gesetz und Propheten stets gefordert war. Die innere Überzeugungskraft seines Vorgehens war in dem Erfolge seines Auftretens bei den Händlern, welche in aller Welt am wenigsten schüchtern zu sein pflegen, recht hervorgetreten. Was in seinem Vorgehen lag, das hatte sich den Gewissen nur als der Eifer dargestellt, welcher nach dem Wort der Schrift, das den Jüngern dabei in Erinnerung kam (Ps. 69,10), das wahre Israel stets erfüllen sollte (Ps. 119,39).[1] Bei dieser sich selbst bezeugenden Art seines Vorgehens hätten auch die geistlichen und hierarchischen Leiter des Volks sich still und willig zur einfachen Nachfolge in Jesus' Fußstapfen entschließen sollen. Anstatt aber seiner Anregung in Erkenntnis der eignen langen, für sie als die geistlichen Obern des Volkes tief beschämenden Versäumnis zu folgen, nahmen sie die Amtsmiene an und stellten sich, als hätten sie nicht vielmehr sich darüber zu rechtfertigen gehabt, daß sie nicht dafür gesorgt, daß Israel sei, was es seinem Beruf nach sein sollte, sondern als bedürfte Jesus neben seinen Wundern noch eines besonderen Berechtigungsnachweises für sein Vorgehen. Darin aber lag ein deutliches Zeichen, daß sie durch ihre gesetzliche Äußerlichkeit und ihren pharisäischen Stolz auf den bloßen Bestand des Gottesdienstes sich wider das gewaltige Zeugnis dessen, der durch seine Wunder, wie einer aus ihrer Mitte, Nikodemus, selbst bekundete, sich als von Gott gekommen erwies, verblendeten und geneigt waren, sich zu Jesus in Gegensatz zu stellen. Da ihr innerer Widerspruch sich sofort bei dieser ersten Neuerung, deren Gerechtigkeit und Notwendigkeit jedem Israeliten einleuchten mußte, einstellte, so wies das auf eine Verhärtung in ihrer Entartung hin, bei der auf Überwindung kaum Hoffnung blieb. Darum begegnete Jesus ihrem Verlangen nach einem noch sprechenderen Beweise seiner Vollmacht, als er in seinen Wundern, denen doch viele Juden glaubten (Joh. 2,23), vorlag, mit einem ihnen zur Zeit als Rätselwort erscheinenden Hinweise auf seinen selbst für den Fall ihres äußersten Widerstandes gewissen

---

[1]) Gerade diese vom Evgstn. noch billigend angeführte Beurteilung des Eifers Christi verwehrt, in ihm den Eifer des lebendigen Gottes und darum in dieser Handlung Jesu vornehmlich eine That des Vaters durch den Sohn zu sehen (so Steinmeyer a. a. O. S. 51 f.).

schließlichen Sieg über sie, dessen Art dann auch seine Befugnis, in ihrem Machtgebiet reformatorisch aufzutreten, erweisen werde. Weil aber doch noch die Möglichkeit einer früheren Umkehr für sie vorhanden war, stellte Jesus den Fall für den er seinen Sieg in Aussicht nahm, in gewissem Sinne nur hypothetisch hin. Denn wenn er sprach: „Brechet diesen Tempel ab, so will ich ihn in dreien Tagen wieder aufrichten" (Joh. 2, 19), so kündigte er damit nur für den Fall, daß sie in ihrem Widerstande wider ihn selbst so weit vorzugehen geneigt werden sollten, seine siegreiche Gegenwirkung aufs bestimmteste an. Darin, daß er ihnen aber mit einem solchen Rätselwort für ihre Ohren antwortete, bewies er zugleich, wie er ihnen, solange sie so taub und blind für die in seinem Thun vorliegende Offenbarung blieben, seine vom Vater empfangene Befugnis nicht anders darzuthun vermöge, und daß er bereit sei, ihren Widerspruch zu ertragen. Weiter sprach sich in dieser Entgegnung auch Jesus' volle Entschlossenheit aus, seine Sendung in Israel, wenn nötig, selbst durch einen vollen Bruch mit Israels jetziger Art und Leitung durchführen zu wollen.

Das lag in Jesus' Wort freilich nur dann, wenn dessen Deutung durch die Jünger nach seiner Auferstehung die richtige und ihm ursprünglich eignende war (Joh. 2, 21. 22). Nur in dem Falle, daß Jesus vom Tempel seines Leibes sprach, hat aber sein Ausspruch überhaupt einen Sinn. Darum bewies sich den Juden die von ihnen versuchte Beziehung auf das steinerne Tempelgebäude sofort als unmöglich, weil das Wort bei diesem auf eine Prahlerei hinauslief, die niemand bei dessen heiligem Ernste Jesus zumuten konnte. Darum vermochten sich auch beim Prozesse Jesu die falschen Zeugen, als sie auf dieses von ihnen unverstandene und darum entstellte Wort zurückgriffen, über die in demselben liegende Drohung wider den steinernen Tempel nicht zu verständigen (Matth. 26, 61; Mk. 14, 57—59). Deutlich enthielt Jesus' Äußerung zunächst eine Aufforderung an die Juden. Seinen hierarchischen Gegnern konnte er aber unmöglich die Absicht einer Zerstörung des äußeren Tempels oder die Auflösung des nicht von Menschenhänden erbauten Tempels der alttestamentlichen Gottesgemeinde auch nur zumuten. Jedes Ansinnen derart würden sie mit Abscheu zurückgewiesen haben. Hätte Jesus nun aber das ganze bereits seit langem im Gange befindliche Treiben der jüdischen Hierarchie als eine thatsächliche Auflösung und Aufhebung der Bundesstellung Israels kennzeichnen und sich selber dagegen den Neubau derselben zuschreiben wollen[1]), so hätten seine Worte doch anders lauten müssen und nicht die Form einer Aufforderung an jene haben dürfen. Auch würde Jesus dann auf zwei Dinge hinweisen, welche

[1]) So Neander, Leb. Jesu S. 391; Ewald, Gesch. Isr. V.[3] S. 338; Weiß, Leb. Jesu I. 394; Beyschlag, Leb. Jesu II. S. 148. Allein diese Deutung scheitert einfach an dem hinweisenden τοῦτον hinter τὸν ναόν v. 13. Bei ihr muß man auch Joh. beschuldigen, nicht nur in bedeutsame Worte spätere Erfüllungen hineingelegt, sondern auch selbst solche prägnante Aussprüche seinem Verständnis derselben zuliebe umgestaltet zu haben. Selbst eine Verbindung dieser Auffassung mit der des Evangelisten erlaubt der Text nicht.

nicht in so kurzer Zeit nacheinander beobachtbar waren, wie es deren Aufstellung als Zeichen erforderte. Das sich darum allein empfehlende Verständnis des Worts würde auch auf keinen Widerspruch stoßen, wenn man sich nicht Jesus zu dieser Zeit noch im unklaren über seinen messianischen Berufsweg dächte und die von Jesus ins Auge gefaßten Thatsachen als für damals unmöglich vorauszusagen vorstellte.

Bei diesem Sinne war das Wort auch kein bloßes Witzwort, durch dessen Unverständlichkeit Jesus seine Gegner beschäftigen und von ihrer Vollmachtsfrage nur abzulenken beabsichtigte. Es war eine volle Antwort, welche unter den obwaltenden Verhältnissen der Frage genau entsprach. Konnte sie auch zur Zeit, da sie erteilt wurde, den Empfängern noch nicht als der Hinweis auf Jesus' wirkliche Legitimation durch die Auferstehung aus seinem durch sie herbeigeführten Tode erkennbar sein, so war sie dennoch geeignet, dieselben zur Zeit der letzten Entscheidung für alle Israeliten zu erleuchten und zu bewegen, Jesus' damals bereits beginnendem Reiche sich dann wenigstens noch anzuschließen, während vor der Hand bei denselben auf eine Umkehr nicht zu hoffen war (vgl. AG. 3, 17—19). Es entsprach aber Jesus' damaligem, noch vorsichtigem, an alles Vorhandene möglichst anknüpfendem Vorgehen, allein nur so mittelbar auf die zukünftige Offenbarung seiner Person und der ihm beiwohnenden Vollmacht hinzuweisen.

3. Als eine in vieler Hinsicht ergänzende Erweisung tritt zu dem Auftreten Jesu im Tempelvorhofe der zweite von Johannes aus dieser Zeit mitgeteilte Vorgang, das Nachtgespräch Jesu mit dem Nikodemus (Joh. 3, 1—21), hinzu. Denn da dieser ein Oberster der Juden (3, 1) war und zugleich dem Stande der Schriftgelehrten (3, 10) angehörte, so trat in demselben ein Repräsentant der bessern Minderzahl der Judäer Jesus gegenüber und bot demselben Gelegenheit, zu bezeugen, in welcher Weise das durch die Tempelreinigung angedeutete Ziel seines Wirkens in Israel zu erreichen sei. Daß Jesus dabei dem aufrichtig suchenden Schriftgelehrten gegenüber[1]) auch veranlaßt

---

[1]) Der seit Knapp, scripta sac. arg. Tom. I p. 181—230, allgemeinen Anschauung, nach der Nicodemus fuit apertus, simplex, veritatis amicus minimeque fallax, widerspricht nur M. Baumgarten (Gesch. Jesu S. 116 f.), der infolge seiner echauffierten Geisttreiberei auch Nikodemus unter der Macht des tiefen Mißtrauens und Mißverhältnisses seiner Genossen stehend findet, denselben auch aus diesem Bann im Widerspruch mit dem Zeugnis des Johannes (Ev. 7, 50; 19, 39) nicht heraustreten und es deshalb in der Unterredung zu keinem Fortschritt und zu keinem Resultate kommen läßt; vgl. dagegen Steinmeyer, Beitr. z. Verständnis des Johann. Evs. IV. S. 6 u. 16 f. — Da Nikodemus also zwar eine Ausnahme von der Regel bildete, aber dennoch in den Gedankengang der Gesetzeslehrer, wenn auch der edleren derselben, wie Gamaliel und Saulus, verstrickt erscheint, und darum weder als Beleg dafür, daß nur wenig Edle nach dem Fleisch erwählt sind, noch als Beweis der Gegensätzlichkeit der Weisheit der Welt und der Gottesweisheit gelten kann, so erweist sich auf allen Seiten die Willkür der Behauptung, daß seine zum mindesten ihrem Namen nach im Talmud bezeugte (vgl. Delitzsch, Talmud. Stud. Z. f. L. Th. 1854 S. 643 ff.) Persönlichkeit eine litterarische Fiktion und der ganze Vorgang ungeschichtlich sei. Das Vorwaltenlassen des Redens des Herrn hat einerseits seinen historischen Grund in dem Verstummen des Nikodemus vor den ihm ganz unerwarteten Eröffnungen, die er weder abzuweisen noch anzuerkennen sich geschickt fühlte, und andererseits in der schriftstellerischen Absicht des Evangelisten, die Selbstoffenbarung des

war, manchen Einblick in seine eigene Stellung im Reiche Gottes und zum Vater zu eröffnen, und daß darum dies Nachtgespräch zu einer Offenbarung seiner Herrlichkeit ward, es deshalb auch Aufnahme ins dritte Evangelium gefunden hat, kann an der geschichtlichen Bedeutung dieser Verhandlung mit einem Lehrer in Israel nichts ändern. Eben deshalb muß auch, während einzelne bei dem in manchem Betracht gereifteren geistlichen Verständnis des Schriftgelehrten in das Gespräch sich einmischende Momente des Selbstzeugnisses Jesu, welche seine Lehrweisheit sonst in dieser Epoche noch zurückhielt, erst später zur Verwendung kommen können, dessen Besprechung als Ganzes bereits hier ihre Stelle finden.

Wiewohl Nikodemus für das in Jesus' Wundern liegende Zeugnis seiner göttlichen Sendung empfänglich war, so bewies er dennoch durch die Anrede, mit der er bei Jesus eintrat, daß auch er die schließliche Führung Israels zu dem Ziele seiner Erwählung aus den Völkern, welche Jesus der Tempelreinigung nach bezweckte, allein durch die noch nicht gefundene Lösung des Problems von dem vornehmsten Gebot und dessen Erfüllung durchführbar hielt. Jesus aber konnte und durfte es nicht leiden, daß sein Beruf als der eines Lehrers und Meisters (Rabbi) im Sinne der Schriftgelehrten aufgefaßt und der Weg zur Erneuerung Israels allein in einer tieferen Belehrung gesucht ward. Wohl hatte er für die wahre Heiligkeit des Hauses seines Vaters geeifert; aber um die Institution des Gesetzes im Sinne Israels und seiner Schriftgelehrten war es ihm in keiner Weise zu thun. Solches dem seiner Einwirkung zugänglichen Lehrer in Israel und dadurch allen seinen Geistesgenossen unter den Jerusalemiten eindrücklich zu machen, ist die Absicht des durchweg von ihm selber geleiteten Gesprächs. Von diesem Gesichtspunkte wird die Zusammengehörigkeit und die Abfolge aller im Laufe der Verhandlung von Jesus gemachten Mitteilungen erkennbar.

Den, welchem es seinem Eintrittswort nach allein um vollkommene Gesetzerfüllung zu thun war, rief Jesus' erstes an ihn gerichtete Wort zunächst zum Sorgen um das Gelangen ans Ziel, um die Erlangung der Teilnahme an der seinem Volke in der Verheißung zugesagten Vollendung der Theokratie im Reiche Gottes auf. In ihm sprach Jesus zugleich die Bedingung für jene aus, welche allen Anspruch des auf seine Gesetzerfüllung sich verlassenden Israeliten und Gesetzeslehrers zu nichte machte, zuvor aber in dieser Weise (vgl. Joh. 3,10) noch nicht bekundet war, — die neue Geburt. Um diese Forderung ihm, der auf ein solches unerhörtes Verlangen einzugehen abgeneigt war, verständlicher zu machen, erläuterte Jesus dieselbe, indem er unter unverkennbarer Beziehung auf das Thun und die Verkündigung des noch fortwirkenden Täufers die Verbindung der von jenem nur angekündigten Geistestaufe mit der von ihm geübten Bußtaufe (Matth. 3,11) für das Vehikel der neuen Geburt erklärte. Damit hatte Jesus sich selbst mittelbar bereits als den hingestellt,

Sohnes Gottes in Wort wie in That hervortreten zu lassen (gegen O. Holtzmann a. a. O. S. 202). Diese Verhandlung ist darum auch nicht etwa nur der Idee nach an den Anfang des 4. Evs. gestellt (Weizsäcker, Unters. S. 509).

welcher des Täufers Ankündigung zufolge die Erfüllung aller an Israel ergangenen Weissagung bringen sollte. Doch begnügte sich Jesus damit noch nicht. Er bemühte sich vielmehr, das Befremden des Nikodemus darüber, daß ihm, dem Greise, noch eine Umwandlung zugemutet werde, dadurch zu überwinden, daß er deren Notwendigkeit auf den Gegensatz von Fleisch und Geist, wie ihn schon der größte Prophet des A. Ts. in Bezug auf das Wesen Gottes geltend gemacht hatte (Jes. 31, 3), zurückführte und auf die ihrem Ursprung wie ihrer Macht nach dem Menschen unbegreifliche Art der geistlichen Neugeburt hinwies. — Als Nikodemus sich darauf gedrungen fühlte, zu bekennen, daß er deren Möglichkeit nicht einmal einsehe, führte Jesus denselben darauf, daß auch er selber nicht als ein Lehrer in Israel, wie Nikodemus ihn sich gleichstellend genannt hatte, das wisse oder nur als solcher davon rede, sondern daß er Irdisches und Himmlisches nur zu bekunden vermöge, weil er der Menschensohn sei, der vom Himmel herabgestiegen und zuvor in demselben war (Joh. 3, 13). Aber nicht dies allein sagte er ihm, sondern im engsten Zusammenhang damit teilte er ihm auch mit, wozu es durch die in ihm ergehende Offenbarung in den Menschen kommen soll, nämlich zum Glauben.[1] Als das, was den Glauben erwecken kann und soll und deshalb auch der Gegenstand des Glaubens werden muß, bezeichnete Jesus dabei seine nach Gottes Rat notwendige Hinstellung zum Heilsmittel vermittelst seiner Erhöhung nach Art der von Moses erhöhten Schlange (3, 14—16) und deren einigen Grund[2]), die selbst zur Hingabe seines Sohnes an und für die Welt bereite Liebe Gottes. Endlich aber ließ Jesus Nikodemus den Unterschied dieser neuen, des Geistes Art und Kraft an sich tragenden, durch ihn vermittelten Offenbarung von dem ihm bis dahin als die vollkommene Gottesoffenbarung erscheinenden Gesetze wenigstens ahnen, wenn nicht erkennen. Denn er zeigte ihm, daß seine Sendung zu ihrem Ziele nicht das Gericht, sondern das Heil der ganzen Welt habe und dennoch des Gesetzes Aufgabe lösen werde, indem sie durch jene Forderung, im Glauben zu Gott zu kommen, unmittelbar zur Scheidung zwischen denen werde, die Böses treiben, und denen, welche die Wahrheit üben, weil durch das Kommen des Lichts in ihm bei jedem Willigen das Wirken und Leben in Gott geweckt werde, ohne daß der täuschende Schein der äußeren Erfüllung die etwaige Vorliebe der Menschen für die Finsternis zu verdecken vermöge (3, 18—22).

---

[1]) Die Wiederholung des Satzes mit ἵνα aus v. 15 in v. 16 beweist, im Einklang mit der weiteren Betonung des Glaubens v. 18, daß das Hauptgewicht der Erörterung in diesem Teile des Gesprächs auf der Hervorhebung des Glaubens liegt und mit diesem vornehmlich das Wesen des aus dem Geist Geborenen bezeichnet und so des Gesetzeslehrers Frage v. 9 beantwortet werden soll (gegen Steinmeyer a. a. O. S. 57 ff.). Gerade die Analogie, in welche Jesus das, was an dem Menschensohn geschehen soll, zu dem Verfahren mit der Schlange in der Wüste stellte, nötigt, das ὑψοῦσθαι doppelsinnig als Bezeichnung der durch das Kreuz vermittelten Führung zur Herrlichkeit zu fassen, und auch 8, 28, welche Stelle nicht ohne Anklang an eine heilige Ironie ist, hindert diese Auffassung nicht (vgl. Weiß, Bibl. Theol.[4] § 148 d. A. 8).

[2]) Das γάρ v. 16 ist nicht zu übersehen; gerade an ihm wird der innere Zusammenhang der Gedanken offenbar. Ohne die weiter folgenden Sätze würde Jesus' Belehrung geradezu unvollständig und unüberzeugend geblieben sein. (Das auch gegen Krummel, Neue kirchl. Zeitschr. I. S. 50—59.)

Gerade darin, daß Jesus den Nikodemus, der zu ihm als einem im wesentlichen doch nur ihm gleichstehenden, wenn auch besonders ausgerüsteten Lehrer in Israel gekommen war, zu der Erkenntnis führte, daß Gesetzeskenntnis und Gesetz nicht ausreichten, um das Ziel des Gesetzes, Aufrichtung des Reiches Gottes in der sündigen Welt und damit dessen wahre Erfüllung zu erreichen (vgl. Röm. 8, 3), sondern es dazu einer völligen Neugeburt für die vom Fleisch geborenen Menschen und darum zu einer neuen ganz andersartigen Gottesoffenbarung, die in ihm erfolgt sei, bedürfe, liegt die Pointe der Verhandlung. Damit hatte Jesus sich deutlich darüber erklärt, daß die Erfüllung des Gesetzes, ob er auch auf sie hinwirken wolle, von ihm doch in ganz anderem Sinn und auf völlig anderem Wege, als von den Schriftgelehrten angenommen und erwartet wurde, erfolgen solle und müsse. Was diese bei der Tempelreinigung mit dem feinen Instinkt aller derer, welche die Finsternis mehr lieben als das Licht (Joh. 3, 19; Luk. 16, 8), herausgewittert hatten, daß Jesus' Eifer kein Eifer für ihr Gesetzesidol war, — das sprach Jesus in diesem Gespräche seinerseits offen aus und bezeichnete das zugleich als das Gericht über das faule Treiben aller solcher Gesetzeseiferer. Er, als ein solcher, der die Wahrheit übte, kam ans Licht, damit seine Werke offenbar würden als wahrhaft in Gott gethan und als die rechte Ausrichtung des Willens desselben.

4. Wiewohl Jesus in Jerusalem keinen entschiedenen Glauben, vielmehr selbst bei den Besten des Volks nur ein schüchternes stilles Achtgeben auf sein Thun und sein Wort gefunden und zu wecken vermocht hatte, setzte er dennoch zunächst in Judäa, dem Stammlande Israels, sein Wirken fort. Er durfte nicht den Schein entstehen lassen, als wenn Johannes, der jetzt zur Zeit des Passahfestes, in welcher der Jordan voll in allen seinen Ufern ist (Jos. 3, 15; Sir. 24, 36), auch niedere Stellen überschwemmt sind, im Süden der Provinz bei Ainon, dem jetzt wieder aufgefundenen Um-er Rummamin[1]) taufte, der Prophet Judäas sei, er nun seinerseits der Prophet Galiläas zu sein beanspruche. Darum durchzog er, während der Täufer an einem Orte stets länger blieb, die Landschaft. Wenn er es dadurch aber auch bezeugte, daß er, wiewohl nach jenem gekommen, dennoch dessen eigenem Zeugnis gemäß, mehr als jener sei, so ließ er doch durch seine Jünger die Bußtaufe neben seiner Bezeugung durch Wunder fortgehen. Damit konnte er aber nicht nur den Zweck verfolgen, sich zu dessen Wirksamkeit zu bekennen und dessen Zeugnis zu bestätigen oder gar als Gehilfe des Täufers aufzutreten.[2]) Denn beides hätte gegenüber seinem Auftreten zu Jerusalem nur als ein Rückzug erscheinen und die Macht seines Zeugnisses abschwächen müssen. Jesus schloß sich vielmehr in Judäa ebenso an des Täufers Arbeit an, wie er an die äußere Hochhaltung des Tempels und den Eifer für seine Heiligkeit zu Jerusalem angeknüpft hatte. Grade

[1]) Die Annahme Robinsons (vgl. Epiphan. haer. LV, 2), diese Orte seien im südlichen Samarien zu suchen, östlich von Nablus, widerspricht ebenso dem 4. Ev. (3, 22: *εἰς τὴν Ἰουδ.*), wie der Art des Täufers (gegen H. Holtzmann a. a. O. S. 60).

[2]) Gegen v. Hofmann, D. h. S. N. Ts. X. S. 120, wie auch Weiß, der ausdrücklich von einer zeitweisen Rückkehr zur Wirksamkeit des Täufers spricht (Leb. Jesu I. S. 407 Anm.).

in Judäa war der Täufer zu besonderem Ansehen gelangt, welches selbst die Hierarchie eine Zeit lang zwang, mit ihm zu rechnen. Dadurch, daß Jesus dieses dem judäischen Volke liebgewordene Sinnbild der Zurüstung für das Himmelreich aufnahm, konnte er sich gerade als den vom Täufer selbst angekündigten Fortführer seines Werks am einfachsten bekunden. Da er aber selbst nicht taufte (Joh. 4, 2)[1], würde er freilich durch die Ausübung der Bußtaufe allein das Volk in keinem höheren Grade angezogen haben, wie ein feindlicher Judäer hervorhob, um durch Erregung von Rivalität zwischen beiden Gottesmännern und ihrem Anhang der den Gesetzeseiferern unliebsamen Bewegung Einhalt zu thun (Joh. 3, 26). Was Glauben an Jesus im Volk erweckte, und die Menge ihm als dem Größeren zufallen ließ, das waren, wie in Jerusalem, so auch im jüdischen Lande seine Wunder (Joh. 2, 23). Diese Selbstbezeugung durch seine Werke, auf welche er darum auch später die Judäer immer aufs neue verwies (Joh. 5, 36; 10, 38), blieb in jener Zeit ebenso wie bald danach in Galiläa nicht ohne großen äußeren Erfolg.

Wie wenig es Jesus wirklich auf die Ausübung der Taufe ankam, das zeigte er selbst, indem er sie sogleich fallen ließ, als Gott durch die Gefangennahme des Wegbereiters bekundet hatte, daß die Zeit für diese Art der Vorbereitung vorbei sei. Als die Erfahrung, nicht etwa die römische, sondern sogar die jüdische Obrigkeit sich durch das Volk wie wenig behindert fühlte, diesen Propheten seinem Feinde Herodes auszuliefern, gezeigt hatte, daß die Taufbewegung das Volk Judäas in keiner Weise daran irre gemacht, sich von denen geistlich leiten zu lassen, welchen jener mit den schärfsten Verwerfungsworten entgegengetreten war (Matth. 3, 7), da gab Jesus es ebenso auf, taufen zu lassen, wie er es fortan wieder bis zum letzten Passahfest unterließ, dem alsbald erneuerten Unfug der Tempelentweihung zu steuern, um dann die Nichtbeachtung beider Zeichen als Zeugnis wider Jerusalem geltend zu machen (Matth. 21, 12 ff. u. 23 ff.).

Als eine lange darf man sich die Zeit dieser Wirksamkeit in Judäa nicht vorstellen[2]) (vgl. Einl. Kap. VIII S. 178). Ein längeres Wirken in Judäa hätte tiefere Spuren in der Überlieferung zurücklassen müssen. Die argwöhnische und mißgünstige Stellung des Hohenrates zu dem einheitlichen Wirken beider Zeugen, wie dasselbe in der Übung der gleichen Taufe und in dem bestimmten Zeugnis des Täufers von Jesus, das nicht verborgen bleiben konnte, vorlag, läßt auf keine lange Duldung desselben schließen. Sobald daher der Versuch, den Täufer wider Jesus auszuspielen, welcher durch den Hinweis auf das Wachsen des Ansehens Jesu bei dem Volke gemacht ward, durch das neue offene Zeugnis des Täufers für diesen (Joh. 3, 27–36; vgl. Kap. V. § 6 S. 142 ff.) sich als eitel erwiesen hatte, wird der Hoherat sich beeilt haben, durch die ihm willkommene Auslieferung des beiden Teilen gleich

[1]) Daß die Taufe der Jünger sich bereits damals von der des Johannes unterschied, wird durch kein Wort angedeutet. Auf einen solchen Unterschied zu schließen, liegt darum aber auch kein Recht vor (gegen Ewald, Gesch. Jesu V. S. 345).

[2]) Das thut auch Weiß (Leb. Jesu I. S. 407), indem er von einer siebenmonatlichen Wirksamkeit spricht, welche Johannes mit Schweigen bedecke.

lästigen Bußpredigers an den Vierfürsten von Galiläa die zu mächtig werdende Bewegung zu hemmen.[1]) Jesus aber mußte in diesem offenen Ausbruch der Feindschaft der Hierarchen den Wink des Vaters erkennen, von Judäa, wo sich bis dahin noch nicht die kleinste Schar zuverlässiger Anhänger (Joh. 2, 24. 25) gefunden hatte, den Schauplatz seiner Selbstbezeugung als Heils- und Lebensbringer durch Wunder nach Galiläa zu verlegen, in dessen verachtetstem Winkel nach der bereits lange ergangenen Weissagung des A. Bs. das Licht seinem Volke aufleuchten sollte (Jes. 9, 1. 2; vgl. Matth. 4, 14. 15).

5. Jesus' äußeres Zurückweichen war aber in keiner Weise ein Verzicht auf die bisher beanspruchte Mission als des vom Vater ganz Israel gesandten Offenbarers zur Erfüllung alles dessen, das in Gesetz und Propheten als Willen Gottes kund geworden war. Dasselbe war nur Mittel zum Zweck, nur eine Selbstbeschränkung, wie sie der Wille des Vaters zur Stunde ihm auferlegte. Nur den Schauplatz änderte Jesus, aber nicht seine Weise. Keineswegs übten aber die Erfahrungen, die er in Judäa gemacht, und der Schlag, der gegen den Täufer ausgeführt war, auf Jesus selber eine äußere oder gar innere Rückwirkung. Er setzte sein in Judäa betriebenes Werk nur in einer Gegend fort, in welcher sein Kennerblick für seine Freudenbotschaft eher empfängliche Herzen erwarten zu dürfen Hoffnung gab. Auch deutet nichts darauf, daß die in Jerusalem gemachten Erfahrungen ihm erst gezeigt, daß der Boden noch tiefer durchpflügt werden müsse, um die Saat der Freudenbotschaft aufzunehmen.[2]) Er gab ja sogar die Bußtaufe fortan ganz auf, um allein durch die neue Botschaft vom Reiche, welche in seinen Werken und Worten lag, die Leute zu sich zu rufen. Noch weniger liegt auch nur eine Spur von Beweis dafür vor,[3]) daß er bis dahin mit dem Täufer die Erwartung geteilt hatte, das Gottesreich und sein gesalbter König würden auf kurzem, raschem Wege ihrer herrlichen Erscheinung entgegengehen, und daß nun beim Zerrinnen dieses Traums von einer nur kurzen Rüstzeit die erwartete Erscheinung des Reichs in Herrlichkeit weiter in die dunkle Zukunft hineinflüchtete. Denn gerade dafür, daß Jesus nach Galiläa ging, ohne daß sein Ziel wie seine Weise auch nur die geringste Abänderung erfuhren, ist der an sich zunächst befremdende, auf der Durchreise durch Samaria eintretende Vorfall der sprechendste Beweis. Aus ihm leuchtet die volle selbstgewisse Klarheit Jesu nach allen Seiten hervor.

---

[1]) Gar zu kühn ist es, auf Jesus' Äußerung Joh. 5, 35 die Annahme zu bauen, erst z. Z. des Purimfestes sei des Täufers Wirksamkeit unterbrochen worden (so Wieseler, Beiträge S. 175). Diese Ansicht zwingt dazu, in die kurzen vier Wochen zwischen Purim und Passah (Joh. 5, 1) die Fülle von Begebenheiten, welche in zehn Kapiteln bei Matthäus (4, 12—14, 14) und in fünf bei Markus (1, 14—6, 30) berichtet ist, zusammenzudrängen, und die Evv. über die andere Zeit ganz schweigen zu lassen (Derselbe S. 176), was zu unnatürlich ist, um Billigung finden zu können.

[2]) So äußert sich auffälligerweise selbst Geß, Christi Person und Werk I. S. 10.

[3]) So Beyschlag, Leb. Jesu II. S. 157 ff. Anders Weiß (a. a. O. S. 411); aber freilich läßt derselbe ebenso unannehmbar und ohne Beweisgründe Jesus in Judäa eine Wartezeit durchmachen, und ihn dann mit der Hoffnung in die Heimat zurückkehren, nun frei vom Banne der Hierarchie seine eigentlich messianische Wirksamkeit beginnen zu können, die sich nur leider thatsächlich von der früheren nicht unterscheidet.

Auf eine Wirksamkeit in Samaria hatte es Jesus ganz und gar nicht abgesehen. Da er aber der Zeit nach den Samaritern, selbst in der Begleitung seiner Jünger, nicht als Festpilger erscheinen konnte, war es unbedenklich, den Weg durch das Land dieser Bestreiter der Einzigkeit des jerusalemischen Heiligtums zu nehmen. Dies aber mußte bei der Veranlassung des Rückzugs als das geratenste erscheinen, weil bei der Wahl dieses Weges Peräa vermieden, auch den Judäern die Möglichkeit, Verräterkünste zu betreiben, eher entzogen wurde. Den Samaritern wollte sich Jesus freilich nicht zuwenden. Sonst würde er nicht nur in der Nähe des Dorfes Sychar, das eine halbe Stunde von Nablus, der Hauptstadt des Landes, entfernt lag,[1] gerastet, sondern letztere selbst aufgesucht haben. Das aber wäre wider seinen Auftrag und Plan gewesen, welche beide nur auf Israel gingen. Wenn Jesus sich aber mit einem samaritanischen Weibe, wie es ihm gerade am Brunnen entgegentrat, in eine seelsorgerische Verhandlung einließ, so war seine Sorge um die Seele dieses Weibes ernst, und ebenso wird der Erfolg bei der Bevölkerung des Dorfes ihm nicht unerwartet gekommen, sondern willkommen gewesen sein. Immer muß das eigentliche Absehen seines Auftretens auch auf samaritischem Boden auf das Volk Israel gerichtet geblieben sein. Und das ist sichtlich in einer doppelten Richtung der Fall. Denn dies Gespräch im Angesichte der Kultusstätte der Samariter ward ihm Anlaß, sich über seine Stellung zum Heiligtum und Volke des A. B.s gerade zu der Zeit zu äußern, als er aus der Nähe jenes zu weichen genötigt war, und der Umstand, daß es ihm gelang, in dieser halbheidnischen Bevölkerung Gehör zu finden, ward seinen durch die letzten Erfahrungen in Judäa vielleicht entmutigten Jüngern ein Anzeichen von dem Willen des Vaters, den er auszurichten gesandt war. So war die auf dem Rückzug aus Judäa vorgenommene Handlung geeignet, diesen Ansatz eines neuen Israel im Glauben zu stärken und zu befestigen (vgl. Joh. 4, 31—38).[2]

Weil sein Verfahren eine Bethätigung des Willens Gottes war, der über das menschliche Denken und Verstehen hinausgeht, darum erregen nicht nur Jesus' Verlangen bei der Samariterin, sondern seine Verhandlung mit ihr und seine vor ihr so rund wie sonst nie abgegebene Erklärungen[3]) noch immer Befremden. Aber dadurch, daß die Jünger den selbst noch über Israel hinausgehenden Willen des Vaters und die vollste Befriedigung Jesu an dessen Ausrichtung erkannten, auch die Erfahrung von der gläubigen Aufnahme Jesu von seiten der Dorfbewohner machten, ward eine noch viel weitergehende Absicht Jesu bei der

---

[1]) Da wir noch nicht im Besitz einer vollständigen Topologie des h. Landes z. Z. Jesu sind, ist es viel gerechtfertigter, in Sychar einen weniger bekannten Flecken des Landes (Hieron. Onom. ed. Lagarde 154) zu finden, als unbelegbare Umbildungen des allein bekannten Namens der Hauptstadt anzunehmen (auch gegen Steinmeyer a. a. O. II. S. 11 f.).

[2]) Insofern ist es berechtigt, wenn Steinmeyer den Schlüssel für das Verständnis des Gesprächs in der Erweisung Jesu als Propheten findet (a. a. O. II. S. 24), wenn auch seine Durchführung des Gedankens kaum probehaltig erfunden werden dürfte.

[3]) Vor der Samariterin konnte Jesus diese Erklärung rund abgeben, weil bei den Samaritern nicht wie bei Israel die Gefahr eines Versuchs war, davon eine Anwendung zur Durchführung eines fleischlichen Messiasideals zu machen.

Anknüpfung des Gesprächs mit dem Weibe als deren Bekehrung erreicht. Die Rückkehr der Jünger mit der im Orte eingekauften Speise erst in den Augenblick zu versetzen, in welchem Jesus sich für den Messias erklärte, liegt kein Grund vor. Ihre Anwesenheit darf bereits bei der vorangegangenen Erörterung über Israels Vorzug und die rechte Anbetung angenommen werden. Sobald dies Wort aber als zugleich im Hinblick auf die Jünger gesprochen erkannt wird, erhellt auch dessen Beziehung auf Jesus' Auftreten in Jerusalem und dessen kundgewordene nächste Ziele. Niemand kann es darnach wundern, daß die von Jesus zur Samariterin gesprochenen Worte auch die Farbe dessen an sich tragen, was Jesus zu der Zeit in seinem Innern bewegen mußte.[1] Die äußerst konkrete Zeichnung des Gesprächs, dessen Wendungen in keiner Weise als nur erdachte und erfundene erscheinen, sondern völlig sich aus der Art erklären, in welcher gewitzte Leute aus dem niedern Volke sich bemühen, über ihnen Stehenden oder über sie sich Stellenden ihre Gescheitheit merken zu lassen, legt andererseits die durch die allgemeine Bemerkung über die Jünger nicht ausgeschlossene Annahme nahe, daß Johannes bei Jesus am Brunnen zurückgeblieben war. Das Fehlen eines Kruges nötigte darum doch den Durstigen, sich an das Weib zu wenden. Dem Johannes mußte ebenso wie in den seinen Blick erweiternden Eröffnungen, so auch in der Art der Seelenführung, die dem Weibe von Jesus zu teil ward, dessen eigentümliche Herrlichkeit eindrücklich werden und sich bei deren weiterer Erkenntnis immermehr erschließen. Darin liegt der Grund der ausführlichen Wiedergabe des Gesprächs im 4. Evangelium. Als Moment der Offenbarungsgeschichte ist die Bedeutung des Gesprächs eine engere, wie sich aus der Beziehung auf die damalige Lage Jesu und aus der augenblicklichen Frucht desselben bei und für die Jünger ergibt.

Welche Fülle von Weisheit Jesus nämlich auch als Seelenhirt in der Behandlung der sittlich so tief gesunkenen[2] Frau dort bethätigte, so ist dies dennoch nicht das Gewichtigste in seinem Auftreten am Brunnen von Sychar. Das liegt vielmehr in der Stellung, welche er den Samaritern zu Gott und zu Israel zuerkennt. Nach dieser Seite muß der Blick einerseits vor allem darauf beruhen, daß Jesus das Heil aus den Juden hervorgehen ließ, damit die ganze alttestamentliche Heilsökonomie anerkannte, sich aber dabei

---

[1]) In diesen Äußerungen darum einen Widerspruch mit den Synoptikern zu finden, weil dort Jesus die Zerstörung des Tempels beklagt und Vorschriften gibt, die dessen Bestand voraussetzten (Mtth. 5, 23. 24), ist in zwiefacher Hinsicht unberechtigt. Die Einheit der Stellung Jesu zum Tempel bei den Synoptikern und bei Johannes erhellt aus dem beiderseitigen Bericht über eine Tempelreinigung und über die Besuche der jüdischen Feste, deren Joh. sogar noch weit häufiger gedenkt. Ebenso erkennt Jesus den Vorzug der alttestamentlichen Ökonomie vor allem Heidentum hier an, wie er auch sonst im 4. Ev. Israels Verblendung gleich wie bei den Synoptikern beklagt (Joh. 15, 22). Da Jesus aber deutlich die Herstellung der wahrhaftigen Anbetung, wenn auch schon durch ihn begründet, so dennoch erst als in ferner Zukunft (ἔρχεται ὥρα v. 23; vgl. 5, 25. 28; 16, 2. 32) durchgeführt hinstellt, so steht eine solche Ankündigung seinerseits nicht mit den von ihm der versammelten Menge gegebenen Vorschriften, wie sie bei Vollziehung der gesetzlichen Kultuspflichten die Aufrichtigkeit und Wahrheit ihrer Anbetung bekunden sollen (gegen O. Holtzmann a. a. O. S. 57 f.), in Widerspruch.

[2]) Diese Seite des Gesprächs wird später gewürdigt werden B. Kap. VI § 1.

unumwunden für den Messias erklärte, auf den Moses selbst im Gesetz als den, in welchem dieses seine Vollendung und Erfüllung erreichen werde, hingewiesen habe. Diese also auch damals nach seiner Abweisung in Jerusalem und Judäa wie dort bekundete Absicht, die von Moses begonnene Heilsentwickelung und Bundesstiftung fort- und zu ihrem Ziele führen zu wollen, wird in keiner Weise dadurch beschränkt oder beeinträchtigt, daß er über den Vorzug des israelitischen Tempels auf Moria oder der samaritischen Heiligtumsstätte auf dem altmosaischen Segensberge Garizim befragt, die Zeit für bevorstehend erklärte, zu welcher die nationalen Schranken des äußeren Gottesdienstes fallen würden, um der auch durch den Tempeldienst zu Jerusalem nur vorbereiteten völlig Gott entsprechenden Anleitung im Geist und in der Wahrheit Platz zu machen (Joh. 4, 23. 24). Denn auch dies bekundet nur, daß Jesus die in der Gründung des A. B. bekundete Absicht, von Israel aus die ganze Welt in eine Gotteswelt umzuschaffen, durchzuführen sich berufen wußte und also an dem mit der Tempelreinigung zu Jerusalem begonnenen Berufe, Israel und die Welt zur Vollbringung des vollen Willens Gottes zu führen, trotz seines Weggangs aus dem örtlichen Mittelpunkte des theokratischen Volks vollkommen festhielt.

Wie Jesus aber also an seinem Israel und die Welt umspannenden Beruf den rechten Gottesdienst herbeizuführen festhielt, so beharrte er andererseits unentwegt bei Israel als dessen nächstem Ausgangspunkte. Die willige Aufnahme, die er in Sychar fand, verleitete Jesus weder zunächst dort mehr als zwei Tage zu bleiben, noch später das Saatfeld, welches ihm sich dort gelegentlich eröffnet hatte, zu erweitern. Nur das gereichte daran ihm im Moment zu freudiger Genugthuung (Joh. 4, 34), daß durch diesen Erfolg in Samaria ein Gegensatz zu der judäischen Behinderung kund ward, und auch seinen Jüngern erkennbar werden mußte: der Wille seines Vaters, daß der Same der Freudenbotschaft ausgestreut werde, vermöge durch keinen menschlichen Widerstand aufgehalten zu werden, sondern finde, wenn nicht an dem einen so an einem andern Ort Raum zu seiner Vollführung. Das Genüge, welches solche Ausrichtung des Willens des Vaters seiner Seele bereitete, war so groß, daß darüber bei ihm jetzt, wie zuvor in der Wüste, alle Bedürfnisse des leiblichen Lebens zurücktraten. Ob er auch äußerlich sich auf einem Rückzuge befand, so blieb dennoch die Freudigkeit Jesu, den bekundeten Willen seines Vaters zur Erfüllung zu führen, gleich mächtig. Sein Leben ging unausgesetzt in ihr auf.

Kap. III.

Die Heilungswunder Jesu.

1. Von Judäa würde sich Jesus einmal später sicher nach Galiläa gewendet haben. Die Feindschaft aber, welche sich dort wider die Gesandten Gottes erhoben und es dem Herodes ermöglichte, den Täufer gefangen zu setzen und zu halten, veranlaßte Jesus dann auch die Umgegend der neuerblühenden herodäischen Hauptstadt Tiberias, den Süden Galiläas, schnell zu

durchschreiten und sich in den Heimatskreis seiner Jünger, das nördliche Galiläa, zu begeben, welches durch deren Anhänglichkeit an ihn sich ihm von selbst zur nächsten Wirkungsstätte darbot.

Der Einfluß der Hierarchen Jerusalems war in Galiläa nicht so groß, wie in dem sozusagen von Jerusalem, seinem Zentrum, lebenden, ärmeren und von dort aus verwalteten Judäa. Die dichtere Bevölkerung des landschaftlich reicheren Galiläa hatte von jeher, namentlich in den nördlichen Teilen, mehr mit Heiden zusammengelebt und war selbst in dieser Zeit der Herrschaft des Pharisäismus in Israel nicht ganz so bigott wie die judäische. Sie galt deshalb auch den jerusalemischen Eiferern nicht für völlig ebenbürtig (Joh. 7, 52; Mk. 14, 71). Die Bewohner dieses Nordlandes hingen dabei indeß fest an den nationalen Hoffnungen ihres Volks mit sehr leicht aufflammender Leidenschaft und waren jeden Augenblick dazu zu bringen, für dieselbe mit den römischen Oberherren in den Kampf einzutreten (Joh. 6, 15). In dieser leichten inneren Erregbarkeit für Israels Hoffnung lag ein gewisser Anknüpfungspunkt für Jesus' Botschaft von der Erfüllung des A. B.s im Reiche Gottes.[1] Aber eben nur eine gewisse Empfänglichkeit war wie in der etwas geringeren Gebundenheit an die väterlichen Satzungen so auch in dieser größeren Lebendigkeit in Galiläa vorhanden. Denn seine Bevölkerung war infolge der mannigfachen Aufreizungen und Kämpfe, welche die Galiläer seit langer Zeit durchlebt hatten, vielfach in Rohheit und Rauflust ausgeartet, wie dieser gewaltsame Sinn auch Jesus gegenüber wiederholt zum Ausbruch kam (Luk. 4, 29; Joh. 6, 15).

Wohl mit aus Kenntnis des individuellen geistigen Charakters seines Heimatsortes ging Jesus jetzt auch an Nazareth vorüber, um Kapharnaum zu seinem vornehmsten Aufenthaltsort zu wählen. Denn Lukas stellt keineswegs deshalb die Synagogenscene von Nazaret allen anderen galiläischen Erweisungen voran (Luk. 4, 16—30), weil Jesus bei dieser Rückkehr in seine Heimatprovinz an seiner Vaterstadt nicht vorübergehen zu dürfen glaubte.[2] Das geht aus dem Bericht selber hervor. Die Nazarethaner hatten nach diesem nämlich nicht nur bereits von vielen gehört, was in Jerusalem geschehen war, sondern auch von gleichartigen Vorfällen in andern galiläischen Orten. Dadurch wird allein die Eifersucht verständlich, welche in ihnen bei Jesus' Worten erwachte. Außerdem bezeichnet Johannes zu bestimmt die Heilung des Sohnes des königlichen Beamten als das erste Wunder Jesu in dieser Periode (Joh. 4, 54), als daß Jesus den Anfang seiner Wirksamkeit in Galiläa zu Nazareth gemacht haben könnte. Nur das beweist die Art, wie Matthäus 13, 53 ff. die Zurückweisung Jesu durch die Nazarethaner erwähnt, daß aus Matth. 4, 13 (vgl. 3, 13 u. 2, 23) nicht geschlossen werden darf, Jesus habe in irgendwelcher ostentativen Weise Nazareth beim Beginn seiner Predigt in Galiläa aufgegeben. Kapharnaum wählte

---

[1]) Vgl. S. 95.

[2]) So Beyschlag, Leb. Jesu II. S. 164. Ganz haltlos ist Schleiermachers Beziehung des Hinweises auf Kapharnahum (Luk. 4, 23) auf die Zeit vor der Taufe, so daß Jesus' Wunderthätigkeit als schon vor der Taufe begonnen erachtet wird (Leb. Jesu S. 207 u. 209).

Jesus aber damals zum Mittelpunkt seiner weiteren Arbeit, weil er hier und, wie seine stete Rückkehr dorthin darthut, nicht mit Unrecht wenn auch keine entsprechende Glaubensfülle, so doch noch immer die meiste Anhänglichkeit zu finden hoffte. Nur deshalb bezeichnet Matthäus auch Kapharnaum als seine Stadt[1]) (Matth. 9, 1).

Die Einmütigkeit, mit welcher die drei Synoptiker (Matth. 4, 12–17; Mk. 1, 14. 15; Luk. 4, 14. 15) ohne etwa den gleichen Satz einer Quelle zu wiederholen,[2]) ihren Ausführungen eine allgemeine Bemerkung über Jesus' erstes Verhalten bei dieser seiner Rückkehr nach Galiläa voranschicken, ist ein Beweis, daß dieselben sich völlig bewußt waren, nicht den einfachen äußeren Verlauf der Wirksamkeit Jesu wiederzugeben, sondern nur solche Partieen aus dem geschichtlichen Verlaufe hervorzuheben, welche entweder ihnen selbst oder der gemeindlichen Überlieferung besonders nahe getreten waren. Bei dem ersten Evangelisten, dem ehemaligen Zöllner Matthäus (Levi) läßt der Zusammenhang in Kap. 9 vermuten, daß er gerade die in seinem Leben den Ausschlag gebende Periode am ausführlichsten berücksichtigt hat. Nun ist es aber überdem wahrscheinlich, daß die Zeit seiner Berufung der Höhepunkt des erfolgreichen Wirkens Jesu unter der Bevölkerung der Ebene Genezareth gewesen ist, wie derselben auch noch andere Apostel und eine Reihe späterer Gemeindeglieder ihre erste innere Anregung verdankten, und mit ihr selbst für die früher Berufenen erst die nicht mehr durch den Betrieb des bürgerlichen Berufs unterbrochene, bleibende Verbindung mit Jesus begonnen hatte. Deshalb werden die Begebenheiten dieser Zeit sich den Aposteln und ersten Christen am tiefsten eingeprägt haben, so daß manche ähnliche in der Erinnerung hinter ihnen zurücktraten.

Nun wird aber gerade von Markus, dessen Schilderung in diesem Teile seines Evangeliums die detaillierteste ist, um ihrer selbst willen jedoch auf den Nachweis der Erfüllung der Weissagung durch Jesus' Thaten in keiner Weise Wert legt, als das Grundthema der Verkündigung Jesu in dieser Anfangszeit das Vollgewordensein der Zeit zum Eintritt des Reiches Gottes und damit der Erfüllung alles dessen, was im A. B. bereits angelegt, vorbereitet und vorherverkündigt war,[3]) bezeichnet. Daran aber erweist sich, wie auch in dem offenbar

---

[1]) Vgl. *καὶ ἦλθεν εἰς τὴν ἰδίαν πόλιν.* Ganz mit Unrecht wird Matth. indes beschuldigt, aus Mißverständnis seiner Quelle, die in Mk. 2, 15 gesucht wird, durch die WW. 9, 10: *καὶ ἐγένετο αὐτοῦ ἀνακειμένου ἐν τῇ οἰκίᾳ* Jesus auch ein eigenes Haus zugeschrieben zu haben (so Weiß). Zum mindesten müßte dem Zusammenhang des Evs. nach Simons Haus verstanden werden (vgl. Holtzmann z. d. St.), aber auch das ist unberechtigt. Denn so gewiß die beiden *αὐτῷ* in dem vorangehenden Satze Mk. 2, 14; Matth. 9, 9 nicht die gleiche Beziehung haben, ebenso gut kann auch das zweite *αὐτοῦ* v. 15 anders, nämlich auf Levi bezogen werden, als das bei Mark. voraufgegangene *αὐτὸν*, und Matth. ist, wie die Fortlassung des *αὐτοῦ* hinter *ἐν τῇ οἰκίᾳ* darthut, unbedingt so zu verstehen. Jeder Blick auf Luk. 5, 29 wird das grammatische Recht dieser Auffassung ebenso wie das sachliche Verständnis bestätigen.

[2]) Selbst in dem die einzelnen gleichlautenden Silben zählenden Synoptikon Ruschbrooke's (London 1888) erscheint die Gleichheit des Wortlauts so gering, daß an der selbständigen Abfassung dieser Bemerkungen seitens der einzelnen Evangelisten nicht gezweifelt werden kann.

[3]) Wird das *ὅτι* (Mk. 1, 15) auch als Anzeichen einer nur ungefähren Angabe ge-

beabsichtigten Anklang an des Täufers Botschaft, die völlige Gleichheit des jetzt hier und des zuvor in Judäa eingeschlagenen Verhaltens Jesu. Seine Wirksamkeit verändert sich infolge der aufgedrungenen Veränderung des Schauplatzes in keiner Weise.

Das eigentümlichste und vornehmste Mittel der Verkündigung der Freudenbotschaft waren in dieser ersten galiläischen Zeit Jesus' Wunder. Auf diese als das entsprechendste Zeugnis von der Eigentümlichkeit seines Wirkens verweist er selber zweimal in der bezeichnendsten Weise. Als am Schlusse dieser Periode der Täufer durch zwei seiner Schüler ihm die bekannte Frage vorlegen ließ, berief sich Jesus vor diesem nicht sowohl auf seine mit des Täufers Bußruf übereinstimmende Predigt, als auf jene seine Wunder als das, was von ihm allerorten zu hören und zu sehen war (Matth. 11,4.5). Er wollte also in dieser seiner Beschäftigung mit den Hilflosen, Verlassenen und Armen das sprechendste Symptom seines Wirkens erkannt haben. Ebenso stellte er, als er vor Herodes Antipas gewarnt ward (Luk. 13,32), als das charakteristische Kennzeichen seines galiläischen Wirkens das Austreiben der Teufel und das Vollbringen von Heilungen hin.[1] Die Predigt Jesu muß desfalls in dieser Zeit vornehmlich nur als die erläuternde Begleiterin seines eingreifenden Handelns, welche nur das rechte Verständnis des letzteren und dessen richtige Anwendung seitens der Empfänglichen sichern sollte, aufgefaßt werden. Es muß darum auch bei der Schilderung der Offenbarung in Christus deren Darlegung erst der Betrachtung der Wunder folgen.

2. Der Wunderthätigkeit Jesu würde aber dem Bemühen, seine geschichtliche Person positiv zu begreifen und zu verstehen, kaum dienlich sein, wenn dieselbe in geringerem oder größerem Maße ihm nur durch die christliche Sage oder die dogmatisierende Lehrdichtung zugeschrieben wäre. Aus solchem mythischen um Jesus' Persönlichkeit gebildeten Dunstkreise ließe sich höchstens darauf schließen, daß Jesus einen imponierenden Eindruck auf seine Umgebung gemacht haben müsse. Aber über diesen vagen negativen Umriß seines Bildes führte dessen Zeugnis nicht hinaus; Jesus' wahre Gestalt würde uns daraus dann in keiner Weise erkennbar.

Wunder sind nun aber Jesus von Anfang an zugeschrieben. Selbst wenn die im Recht wären, welche sich im Stande wähnen, die uns überlieferte Gestalt der Evangelien mittelst litterargeschichtlicher Analyse auf eine oder mehrere ältere minder wundersüchtige Urgestalten zurückzuführen, so stände das doch fest. Denn Paulus legte sich den gegen ihn mißtrauisch gewordenen Korinthern gegenüber Zeichen, Wunder und Kraftthaten, als vor ihren Augen geschehen, bei und sah darin den Beweis seines wahrhaftigen Apostolats (2. Kor. 12,12), während er zugleich auf nichts in Wort und That sich berufen zu wollen

---

faßt, so erhellt daraus nur um so bestimmter, daß die Erinnerung an diesen Inhalt um so fester gewesen ist.

[1]) Die Eigentümlichkeit dieses Ausspruchs ist das sprechendste Zeugnis seiner Ursprünglichkeit, wie auch Keim, Jesus v. Nazara II. S. 456, und Wendt, Lehre Jesu I. S. 135 nicht ganz in Abrede stellen.

(v. 9) erklärte, was nicht Christus durch ihn gewirkt habe (vgl. Röm. 15, 18). Ganz in Übereinstimmung damit erklärte Petrus (AG. 3, 16), daß Jesus' Name den Lahmen an der schönen Pforte auf seine Füße gestellt habe. Darnach ward Jesus von Anfang an durch seine Apostel als der gepredigt und bezeugt, welcher allein im strengen Sinne des Worts Wunder zu thun vermochte.[1])

Wunder werden im A. T. ebensowenig vom Messias, wie von den Propheten erwartet.[2]) Denn die Zahl der angesehensten Propheten, wie Jeremias, Hesekiel, Johannes der Täufer, von welchen keine Wunder berichtet werden, ist nicht kleiner als der Kreis der Wunderthäter unter denselben. Für das wahre Prophetentum lag in der Wunderthätigkeit kein Kriterium, weil nach dem A. T. Wunder auch von falschen Propheten verrichtet werden konnten (5. Mos. 13, 2), und deren Wert allein nach der Übereinstimmung ihres Zeugnisses mit dem Zeugnis für Jahveh im Gesetz geschätzt werden sollte. Eine apologetische Bedeutung hatte also in dieser Beziehung die Anerkennung und Beilegung von Wundern, die er gethan, für Jesus zunächst nicht.

Die Wunder erscheinen nun zwar im A. T. vor allem als Zeichen und Anzeichen von etwas Höherem, auf welches durch sie hingewiesen werden soll. Aber darum ist es doch völlig unberechtigt, das prophetische Programm für die Wundererzählungen etwa in Jes. 35, 5 ff. finden zu wollen.[3]) Denn dabei wird verkannt, daß es gerade erst das eigentümliche Schriftverständnis Jesu war, welches aus Stellen wie Jes. 29, 17 f. 32, 15 f. einen Hinweis auf seine Wunder entnahm, während selbst des Täufers Auge zwar auf das Kommen des Verheißenen, auf das Endgericht und die volle Erlösung gerichtet war, wie sie der alttestamentliche Prophet dort ohne Geistliches und Leibliches auseinanderzuhalten zusammenfassend in einem Gesamtbild als zukünftig schildert, aber dennoch die Konvergenz von Weissagung und Wirklichkeit in Jesus' Wunderwerken nicht erkannte. Ohne das Vorhandensein von Wunderthaten Jesu würden darum andere Zeitgenossen desselben um so weniger auf eine dahinzielende Deutung jener Stellen verfallen sein. Vom Täufer hatte darum auch niemand Zeichen und Wunder verlangt, während man nicht abgeneigt war, in ihm den Messias zu finden. Es fehlt darum nach dieser Seite in jener Zeit geradezu die Vorbedingung für die Neigung, dem Messias Wunder anzudichten.

Für eine solche zeugen nämlich selbst die wiederholten Zeichenforderungen der Gegner Jesu keineswegs. Sie beweisen vielmehr zweifellos, daß Jesus' Wunder den Juden noch keineswegs als solche erschienen, welche zum Beweise seiner Messianität ausreichten. Zur Erklärung dieser auf den ersten Blick auffälligen Erscheinung dient der damalige Stand ihrer Heilkunde. Bei ihrer irrationalen Heilmethode erschienen alle gelungenen Kuren mehr oder weniger als wunderbar. Jesus' Heilungen konnten demnach, sobald sie nur einzeln

[1]) Vgl. Steinmeyer, die Wunderthaten des Herrn 1884 S. 19.

[2]) Vgl. Oehler, Theologie des A. Ts. I. S. 210 und II. S. 16; auch W. Hoffmann a. a. O. S. 352 f.

[3]) So D. Strauß, Leb. Jesu f. V. S. 426.

ins Auge gefaßt wurden, leicht bloß als außerordentliche Kuren gedeutet werden und deshalb auf weitere Kreise keine überführende Wirkung ausüben. Jesus verweist des Täufers Jünger darum auch auf die Gesamtheit seiner Wunderthaten als Zeugnis der für alle Elenden und Gebundenen eingetretenen Erlösung. Wer nun aber diese nicht ins Auge faßte, der konnte, wie schon der Hoherat bei der Tempelreinigung, meinen, in den Heilwundern Jesu noch keine seine Messianität geradezu außer Zweifel stellende Zeugnisse anerkennen zu müssen und bei der Forderung eines überführenden Zeichens verharren. Jesus selbst machte auch seine einzelnen Thaten nicht sowohl als Beweise seiner Messianität, denn vielmehr als Zeugnisse für seine göttliche Sendung geltend, aus welchen dann auf die Wahrheit seines Selbstzeugnisses zu schließen sei (Joh. 5, 36; 10, 37. 38; 14, 11).[1] Er sprach es aus, daß die Werke, welche seine messianische Würde und Gewalt unzweifelhaft machen würden, ihm erst noch in Zukunft vom Vater würden gezeigt und verliehen werden (Joh. 5, 20). Aus dieser Beobachtung ergibt sich also, daß solche Wunder, wie sie uns von ihm in den Evangelien erzählt werden, Jesus anzudichten gar keine Veranlassung vorhanden war.

Am wenigsten aber konnte sich unter den Jüngern Christi nachträglich eine Strömung geltend machen, welche, indem sie aus Glauben hervorging und auf Erzeugung von Glauben ausging, dazu kam, hier Wunderbares, das zu berichten war, zu vergrößern oder zu vergröbern und dort Sinnbildliches, das an sich nicht übernatürlich war, in ein leibhaftig Wunderbares zu verwandeln, und selbst die Auffassung und Berichterstattung eines Johannes in der Art beeinflußte, daß er die hochgespannte supranaturale Auffassung eines Vorgangs jeder andern vorzog.[2] Als einen schlagenden Beleg für sich kann diese Behauptung nur mit Unrecht Joh. 12, 28. 29 anführen. Denn nicht das Volk nur und Johannes mit ihm vermeinte dort eine Stimme zu hören, sondern Jesus selber erkannte in der vom Himmel erschollenen Stimme eine dem Volk entgegentretende richterliche göttliche Entscheidung (Joh. 12, 31). Ein bloßer Donner aber würde Jesus' Deutung des Phänomens: „Nicht um meinetwillen ist die Stimme ergangen, sondern um euretwillen" in keiner Weise gerechtfertigt erscheinen lassen. Überdem kann die Annahme, daß Wundersucht und eine Neigung, Jesus' Thaten ins Wunderbare zu ziehen, selbst innerhalb seines Jüngerkreises vorhanden gewesen sei, mit der ausdrücklich von Jesus bekundeten Geringschätzung eines Glaubens um Wunder und Zeichen willen, von welcher die Evangelien oftmals Zeugnis geben, nicht in Einklang gebracht werden (Joh. 2, 24; 4, 48; 6, 26). Die entschiedene Abweisung des Wunderglaubens, welche in der Weigerung, Zeichen auf Verlangen zu thun, vorlag (Matth. 12, 38; 16, 1; Mk. 8, 1; Joh. 6, 30), mußte eine starke Ernüchterung betreffs jeden etwa auf die Wunder gelegten Gewichts hervorbringen und in denen erhalten,

---

[1]) Joh. 10, 38: *εἰ δὲ ποιῶ, κἂν ἐμοὶ μὴ πιστεύητε, τοῖς ἔργοις πιστεύετε, ἵνα γνῶτε καὶ πιστεύσητε, ὅτι ἐν ἐμοὶ ὁ πατὴρ κἀγὼ ἐν τῷ πατρί.*

[2]) So Beyschlag, Leb. Jesu I. S. 283 f. — 2. A. I. S. 319.

welche solche berichten und mit Nachdruck betonen. Auch war die Herrlichkeit, welche die Apostel und besonders auch das 4. Evangelium an Christus und zwar selbst an dem erniedrigten aufweisen und rühmen, doch eine ganz andere als die eines Wunderthäters. Nimmt man endlich hinzu, daß die Apostel bei den Christen in immer wachsendem Maße auf größere Nüchternheit betreffs aller fleischlichen und sinnlichen Vorstellungen bringen und daß es zur sittlichen Wahrheit und Kraft des Glaubens, welchen Jesus in den Seinen erweckte, gehört, nur das und auch nicht mehr sehen zu wollen, als was wirklich Gottes Werk ist, so muß es als ein Mangel an echter geschichtlicher Kritik erscheinen, den Aposteln und auch der ersten Christengemeinde eine Wundersucht zuzuschreiben, welche sich erst bei späteren christlichen Generationen beobachten läßt, in denen die Lust des vulgären Heidentums an Prodigia und Portenta bei mangelnder Heiligung des Herzens aufs neue zum Durchbruch gekommen ist.[1])

Nach allem, was gesagt ist, muß darum unbedingt den evangelischen Wunderberichten etwas Thatsächliches zu Grunde liegen. Die Entscheidung darüber, worin dies Thatsächliche nun aber bestanden hat, wird freilich anders lauten, je nachdem man geneigt ist, auch absolute Wunder, d. h. unmittelbare Bethätigungen einer schlechthin übernatürlichen Wirkung im natürlichen Gebiet für möglich zu halten, wobei es indes ebensowohl für den Glauben bedeutungslos ist, als ununterscheidbar sein wird, wie und ob die wunderbare Thätigkeit sich zu der Gesamtschöpfung neu schaffend oder nur leitend verhält[2]), oder mit Augustin[3]) nur relative, dem Menschen infolge seines mangelhaften und beschränkten Naturverständnisses nur als solche erscheinende Wunder anerkennen will. Bei dieser letzteren Anschauung ist man nämlich in der Lage, die wunderbaren Vorgänge, deren quellenmäßige Bezeugung unanfechtbar ist, nur für Jesus und seinen Zeitgenossen unbegreifliche und darum Verwunderung erregende Vorkommnisse und für Wirkungen der göttlichen Vorsehung zu erklären, und die ganze biblische Auffassung auf ein Übergehen oder Übersehen der natürlichen Mittelursachen zurückzuführen. Ein Übergehen wird angenommen, indem behauptet wird, der erschütternde Eindruck der geistigen Gewalt Jesu, wie diese sich namentlich den Dämonischen gegenüber kund gab, habe sich zu dem allgemeinen Glauben gesteigert, daß er aller Krankheit abhelfen könne, und darum das Wunderthun Jesu selber als ein von diesem Ansinnen ihm im Augenblick eingegebenes und begonnenes hingestellt wird,

---

[1]) Bei der obigen Bekämpfung der Herleitung der evangelischen Wunderberichte aus jüdischer Wundersucht ist keineswegs des Paulus Aussage (1. Kor. 1, 22) in Anschlag zu bringen vergessen. Denn auch dort handelt es sich nicht um das Verlangen nach Wunderthaten überhaupt, sondern um ein Verlangen nach solchen Zeichen, wie nach solcher Weisheit, durch welche Christus sich als Heiland der Welt erweise (vgl. Meyer-Heinrici, z. d. St.).

[2]) Vgl. Kähler, Wissenschaft d. christl. Lehre S. 276 f.

[3]) Augustinus, de utilitate credendi c. 16: Miraculum est, quidquid arduum est; insolitum supra spem vel facultatem mirantis apparet. Cf. de civitate dei lib. XXI. c. 8.

wobei dann Jesus selber von der Gewalt der Begeisterung fortgerissen und vorwärts gedrängt erscheint.[1]) Ein Übersehen der Mittelursachen wird hingegen vorausgesetzt, sobald als ein rein sittliches Vorangehen Jesu, welches die Menge mit sich fortreißt[2]), oder eine dem Mesmerismus verwandte, ins Heilige übertragene Wirkungsweise Jesu[3]) oder eine aus seiner Sündenreinheit erklärliche unbedingte Beherrschung seines Körpers durch den Geist und die darauf beruhende Kräftigkeit seines leiblichen Organismus, weil mit ihr eine Befähigung durch körperliche Berührung die ihm selbst einwohnenden Gesundheitskräfte auf andere zu übertragen[4]), verbunden zu denken sei, zur Erklärung der Wunderthaten Jesu herangezogen wird. Gegen alle derartigen Hilfsannahmen spricht nun von vorneherein gleichmäßig deren Unbelegbarkeit aus den Quellen. Selbst wenn nämlich die Auffassung der Evangelisten als für das Urteil der Geschichtsforschung völlig bedeutungslos beiseite gelassen wird, kommt man doch über eine für jede geschichtliche Beurteilung nichts besagende Möglichkeit nicht hinaus.

Unverkennbar wird indes bei allen derartigen Abschwächungen des Wunderbegriffs die Bedeutung aller Wunderwirkungen Jesu für die Würdigung seiner Person zu einer äußerst geringen gemacht. Dieselben werden dabei wesentlich allein zu Bethätigungen seiner Sünderliebe und Menschenfreundlichkeit und dienen nicht einmal zur Erklärung des stets eintretenden, wenn auch sich bald wieder verflüchtigenden Eindrucks auf die Menge. Selbst als Vorsehungswunder aufgefaßt[5]), in welchem Falle Jesus von dem Willen Gottes wußte und auf Grund seines Wissens die Wunder nur ankündigte, behalten sie nämlich für Jesus' Person höchstens die Bedeutung eines Zeugnisses, daß er auch den schlimmsten Übeln und Leiden gegenüber das Vertrauen zu Gott: dieser werde sich an ihm nicht unbezeugt lassen, festgehalten und in diesem niemals getäuscht gefunden habe, und werden also nur ein Zeugnis für die Stärke seines Glaubens.

Dergleichen Annahmen verstatten indes nicht allein keinen Rückschluß aus diesen Werken auf die Person Jesu, sondern sie schädigen sogar aufs empfindlichste dessen persönliche Dignität und seinen sittlichen Charakter. Denn bei der Art, in welcher er für seine Sendung sich auf seine Werke berief,

---

[1]) So Weizsäcker, Unters. S. 364–368.
[2]) So in betreff der Speisung der Fünftausend Weiß und Beyschlag.
[3]) So Beyschlag I. S. 308 ff.
[4]) So Weiß, Leb. Jesu I. S. 474 f. u. II. S. 438.
[5]) So derselbe bei Fernheilungen, Totenerweckungen, Dämonenaustreibungen I. S. 324, 465 u. ö. — Insofern hierbei an eigentliche Gotteswirkungen gedacht wird, ist das Wunder freilich durch diese Unterscheidung der Wirkung Gottes und deren Ankündigung durch Christus nicht geradezu aufgehoben, sondern nur zurückgeschoben, freilich deshalb auch für niemand annehmbarer gemacht. Es liegt darin aber die für die Auffassung von Jesus' Person und Werk sehr ins Gewicht fallende Leugnung, daß die Wunder auf eine ihm von Natur eignenden Macht oder ihm nach seinem Willen verwendbare Wundergabe zurückgeführt werden dürfen. Vgl. a. a. O. I. S. 471. Immer aber behielten die Wunder dabei für Jesus' persönliche Stellung zu Gott und die Kennzeichnung der Größe seines Glaubens ein großes Gewicht. Deshalb sollte selbst von Ritschl's Theologie aus das Wunder nicht als für Jesus' Bedeutung nebensächlich erklärt werden, wie es geschieht. Die christl. Welt 1889 Nr. 22 S. 442. Doch vgl. hierüber S. 235 f.

und mit der seine Reden sich aufs mannigfachste auf die außerordentlichen Thaten, welche er vollbracht hat, beziehen, müßte Jesus sich, wären solche Urteile begründet, teils über den Quell seiner Wunderwerke selber getäuscht, teils seine Jünger bei ihrer ihm kaum entgehenden Täuschung über seine Werke belassen haben.[1]) Ersteres müßte vor allem bei der Heilung des Paralytischen (Matth. 9,6; Mk. 2,10) angenommen werden. Denn, wenn Jesus zur Rechtfertigung der dem Kranken zugesprochenen Sündenvergebung und zur Abweisung der deshalb wider ihn erhobenen Beschuldigung einer Gotteslästerung zur Heilung des Gelähmten mit dem Worte sich wendet: „Aber damit ihr sehet, daß des Menschen Sohn Vollmacht hat, auf Erden Sünden zu vergeben," so will er den Besitz der einen Vollmacht durch den unverkennbaren Besitz der anderen, d. i. der Vollmacht, die Kranken zu heilen, erweisen. So könnte Jesus doch nicht gesprochen haben, falls er sich nicht selbst im Besitz göttlicher Heilungskräfte wußte oder doch zum mindesten hielt. Auch beweist diese Zusammenstellung, daß seinem eigenen Bewußtsein nach die ihm beiwohnende Heilkraft eine seiner Vollmacht, Sünden zu vergeben, gleichartige Gotteskraft und nicht bloß ein seiner normalen Leiblichkeit als solcher eignendes körperliches Fluidum war.[2]) Jesus müßte demnach sich selbst in einem Irrtum befunden haben, wenn ihm keine frei zu gebrauchende Wunderkraft zu eigen gewesen wäre. Andere aber würde er getäuscht oder bewußterweise in einem ihm erkennbaren Mißverständnis belassen haben, sobald er in den Augen seiner Jünger für Wunderthaten gelten ließe, was in Wirklichkeit nur ein von Gott mit Gelingen gesegneter Beweis seiner Mildthätigkeit oder nur eine Wirkung seines seine Umgebung in irgend einer Weise faszinierenden Einflusses war. An und für sich würden allerdings solche Wirkungen noch nicht als Jesus unwürdig zu erachten sein. Offenbar aber könnte deren Anwendung nicht mehr als seiner würdig erachtet werden, sobald er die Seinen über deren Gebrauch im Unklaren gelassen, und z. B. die Hochzeitsgäste zu Kana durch eine psychische Wirkung derart in die Vorstellung versetzt hätte, in dem so eben frisch in die Krüge gefüllten Wasser Wein zu trinken, daß selbst Johannes noch bei der Niederschrift des 4. Evangeliums über den wahren Thatbestand sich täuschen konnte. Jesus würde aber selbst dann von diesem Vorwurf nicht als befreit gelten können, wenn etwa allein die vielfach hervortretende Scheu der Jünger, ihn zu fragen, diese von einer Besprechung abgehalten hätte. Denn bei jener Art seiner Einwirkungen mußte er die Möglichkeit eines Mißverständnisses voraussehen. Er wäre darum nur um so mehr auch ohne eine ihm gegebene Veranlassung verpflichtet gewesen, im Interesse der richtigen

---

[1]) Letzteres verkennt selbst E. Haupt bei einer sehr ähnlichen Stellung zu den Wundern, wie Weiß und Beyschlag, nicht. Vgl. St. u. Kr. 1884 S. 76 f. u. 1887 S. 389.

[2]) Diese Annahme scheitert außerdem einerseits an der völligen Gleichheit der körperlichen Beschaffenheit Jesu mit uns, welche bei dem Einfluß der Sünde auf die Beschaffenheit des menschlichen Körpers nicht erlaubt, ihm eine ungewöhnliche Kräftigkeit des Organismus zuzuschreiben, und andererseits an dem Umstande, daß dann Jesus erst recht als im Besitz einer disponiblen Wundermacht erscheint, während Weiß sich wider die Annahme einer solchen aufs entschiedenste sträubt. Vgl. E. Haupt, St. u. Kr. 1884 S. 69 f.

Erkenntnis seines Wirkens die nötige Aufklärung zu geben. Sein Schweigen über die wahre Beschaffenheit seiner Thaten würde zumal ihm um so mehr als eine Versäumnis zur Last fallen, als nach dem einmütigen Zeugnis der Evangelien (Matth. 9, 11; Mk. 8, 17; Joh. 2, 24) Jesus die Fähigkeit besaß, der Menschen Gedanken zu erkennen, und demnach deren Mißverständnisse ihm niemals entgingen. Wären darum seine Wunder nicht wahre Wunder, so würde durch sein Verhalten in Bezug auf dieselben seine sittliche Hoheit und damit sein Ansehen stark beeinträchtigt erscheinen müssen.[1])

3. Die volle Wirklichkeit der Wunder Jesu anzuerkennen, würde viel mehr Geneigtheit vorhanden sein, wenn man sich nicht gewöhnt hätte, dieselben für ein bloßes Beiwerk seiner Heilandsthätigkeit zu halten. Es ist das aber ebenso irrig und widergeschichtlich, als wenn in denselben das wesentlichste Stück seiner Offenbarungsthätigkeit gesucht wird. Als letzteres dürfen sie schon deshalb nicht angesehen werden, weil, wie schon bemerkt werden mußte, Jesus um ihretwillen allein nicht anerkannt noch geglaubt werden wollte. Das zeigt sich nämlich auch daran, daß die Wunder und namentlich deren überwiegendste Klasse, die Heilungen, in dem Verlauf seines Wirkens immer mehr zurück- und in der letzten Epoche desselben nur noch sporadisch und unter ganz besonderen Verhältnissen hervortraten, während wir beim Beginn seiner Thätigkeit Jesus nicht nur von Hilfesuchenden umdrängt sehen, sondern auch Heilungen in Menge erfolgen[2]) (Matth. 8, 16; Mk. 1, 34; Luk. 4, 40; Joh. 2, 23). Umsomehr bekundet aber das Vorwiegen seiner Wunderthätigkeit in der ersten Zeit, daß Jesus mit ihr eine bestimmte Absicht verfolgte. Denn die Häufigkeit der Wunder in dieser allein aus Jesus' gehobener Stimmung, wie sie die Brautzeit mit sich brachte,[3]) oder aus einer in ihm durch die Zumutungen der Menge geweckten Begeisterung[4]) erklären zu wollen, das geht nicht an. Worten Jesu gegenüber wie Joh. 4, 34 u. 9, 3 darf Jesus in keiner Beziehung je unter dem Einfluß einer leidentlichen Stimmung gedacht werden. Auch währte die Wirkungszeit Jesu in jedem Falle viel zu kurze Zeit, als daß in ihr an die Stelle jugendfrischer Schaffensfreudigkeit und Dienstbereitschaft senile Gleichgiltigkeit gegen Leiden und eine gedrückte Stimmung hätte treten können. Da nun, wie sich fort uud fort im Lande und selbst in der Umgegend Kapharnahums (Matth. 15, 30; Mk. 7, 31 ff.) Hilfsbedürftige fanden,

---

[1]) Vgl. Pressensé, Jésus-Christ. 7. éd. p. 383.

[2]) Allerdings ist jeder Gedanke an Massenheilungen fernzuhalten. Uns liegen genug detaillierte Schilderungen seines Heilverfahrens vor, um erkennen zu können, daß Jesus mit allen, die er heilte, sich zuvor einzeln beschäftigte. Es läßt sich aber nicht verkennen, daß deshalb nicht alle, welche herzueilten, stets seine Hilfe erfuhren, für Jesus aber nie körperliche Erschöpfung ein Hindernis für die Ausrichtung seines Berufs ward (Joh. 4, 31), und seine Liebe, falls nur die Kürze des Abends ihn das Werk nicht vollenden ließ, ihn getrieben haben würde, es am andern Morgen fortzusetzen, anstatt sich, wie es wiederholt heißt, vor denselben zurückzuziehen. Darum beweist seine Handlungsweise, daß er bei solchem Zusammenströmen durch seine Weisheit und Würde es zu bewirken wußte, daß nur solche, für deren Hilfe er bereits die Stunde gekommen sah, die also schon innerlich für dieselbe zugänglich waren, wirklich zu ihm gelangten.

[3]) Vgl. Beyschlag, Leb. Jesu II. S. 126 ff., bes. S. 154.

[4]) Vgl. Weizsäcker, Unters. S. 368 ff.

so auch Jesus bis zuletzt seine Willigkeit zu helfen bekundete, so darf jener Wechsel in Bezug auf dies Eintretenlassen seiner Wunderhilfe auf nichts anderes zurückgeführt werden, als auf Jesus' eigne wohlüberlegte Absicht. Die reichliche Spendung von Wohlthaten bei seinem Auftreten muß einen ihm bewußten Zweck verfolgt haben, der, da es Jesus um äußere Volksgunst, wie auch zu dieser Zeit der Ernst seiner Predigt bewies, nie zu thun war, dem Ziele dieser genau entsprochen haben wird.

Dieser Annahme steht nun auch am wenigsten die Auskunft entgegen, welche Jesus selbst seinen Jüngern über das Verhältnis seiner Wunderthätigkeit zu Gott erteilt hat. Allerdings erklärte Jesus sich in seinem ganzen Wirken, also auch bei seinem wunderbaren Hilfespenden, wie schon auf der Hochzeit zu Kana und am Brunnen von Sychar, derart an den Willen des Vaters gebunden, daß er nicht willkürlich in jedem Moment zu solchem schreiten durfte (Joh. 2, 4; 4, 34; vgl. Matth. 4, 3. 4). Sein Wunderthun bildete darnach ein Moment seines gesamten Berufs, und wurde darum nur von ihm in engstem Zusammenhang mit diesem geübt. Ganz wie Jesus betreffs seiner künftigen herrlichen Wirksamkeit und Offenbarung erklärte, daß sie ihm vom Vater werde gezeigt und gegeben werden (Joh. 5, 20 f.), führte er auch die Wunderthätigkeit seines Erdenlebens auf eine Verleihung der Macht dazu seitens des Vaters zurück (Joh. 5, 36). Er verlegte aber, indem er von den Werken, die er that, als solchen Werken sprach, die ihm der Vater gegeben habe, daß er sie vollende, die Verleihung des Gesamtkomplexes seiner Wunderthaten in die Vergangenheit.[1]) Die Erwägung und Bestimmung darüber aber, ob im einzelnen Falle Wunderhilfe zu leisten sei, sprach Jesus sich selbst, freilich in vollster Einigkeit mit dem Willen des Vaters, zu; denn er erklärte sie für im Namen des Vaters gethane (Joh. 10, 25) und mit dem Finger Gottes verrichtete (Luk. 11, 20; Matth. 12, 28).[2]) Einzig und allein, weil Jesus sich im Besitz der ihm nach dem Willen des Vaters beiwohnenden Macht wußte, Wunder zu thun, konnte er dieselben häufig kurzweg als seine Werke und sein Thun bezeichnen (Joh. 5, 36; 10, 38; 15, 24; — 10, 25; 14, 12). Als Werke des Vaters bezeichnet er sie hingegen deutlich nur, um sie ihrer Art nach als göttliche und nicht menschliche Vollbringungen zu kennzeichnen (Joh. 10, 37).[3]) Das wird dadurch vollends deutlich, daß Jesus, als er dem Philippus klar machen wollte,

---

[1]) In Joh. 5, 36: *τὰ γὰρ ἔργα, ἃ δέδωκέν μοι ὁ πατὴρ, ἵνα τελειώσω αὐτά, αὐτὰ τὰ ἔργα, ἃ ποιῶ, μαρτυρεῖ περὶ ἐμοῦ*, ist der Wechsel der Tempora nicht zu übersehen.

[2]) Für das *ἐν δακτύλῳ θεοῦ* (Luk. 11, 20) steht Matth. 12, 28: *ἐν πνεύματι θεοῦ*. Ersteres dürfte die genauere Wiedergabe des Herrenworts sein (vgl. Wendt, Lehre Jesu I. S. 101), letzteres aber ist, wie die Vergleichung von Ps. 8, 4 und 33, 6 beweist, eine richtige Deutung. Der Finger und die Hand Gottes treten im A. T. als Wechselbegriffe mit dem Geist Gottes auf (Jes. 8, 11; Jer 15, 17; Ez. 1, 3; 3, 14), weil dieser als die alles wirkende Kraft Gottes betrachtet wird. Das „mit dem Finger Gottes" bringt es drastischer zum Ausdruck, daß ein solches Werk unmittelbar den Stempel des göttlichen Wirkens trage. Dabei bezeichnet das *ἐν* nicht sowohl das Werkzeug, als den Machtbereich, aus dem heraus die Handlung vollzogen wird (vgl. das *ἐν θεῷ ἐργάζεσθαι* Joh. 3, 21).

[3]) Joh. 10, 37: *εἰ οὐ ποιῶ τὰ ἔργα τοῦ πατρός μου, μὴ πιστεύετέ μοι. εἰ δὲ ποιῶ κτλ.*

daß er nicht von sich selber rede, er denselben darauf verwies, daß der Vater, der in ihm bleibend wohne, doch seine eigenen Werke in ihm wirke, und den Jünger hieß, um der Art dieser Werke willen, die der Vater, der in ihm wohne, ihn wirken ließ, erkennen und glauben, daß er im Vater und der Vater in ihm sei (Joh. 14, 10. 11).[1]) Die Wunder sind darum freilich nicht die Ausflüsse einer Jesu getrennt vom Vater eignenden Macht. Aber sie sind doch, wenn auch nur in Verbindung mit seinem Sein im Geiste oder im Vater, ihm selber eignende Werke. Für dieselben und sogar für jedes einzelne derselben konnte Jesus dabei Gott danken (Matth. 14, 19; Joh. 11, 41) und auch andere auffordern, Gott zu preisen, weil in einem jeden derselben der durch ihn zu verwirklichende Gotteswille sich vollzog und bekundete und sie ihn selbst verherrlichten (Mk. 5, 19; Matth. 15, 31; Luk. 9, 43).[2])

Ebenso unberechtigt, wie es darnach ist, die Wunder Jesu als eigentliche Gotteswirkungen, Wunder Gottes im strengsten Sinne zu betrachten, welche Jesus fast nur vorauszusehen und anzukündigen verliehen war,[3]) ist es aber auch, bei ihm wie bei Propheten und Aposteln von einer Wundergabe zu sprechen, die er, wie jene vom Vater empfangen hatte.[4]) Denn durch eine solche Auffassung seiner Wundermacht wird man ebenfalls seiner eignen oben besprochenen Betrachtungsweise nicht gerecht. Wenn Jesus nämlich auch seine Wunder ihrer Qualität nach als Werke Gottes bezeichnete, so behandelte er dennoch sein Vermögen, Wunder zu thun, nirgends gleich dem Recht, sie auf Erden anzuwenden, bloß als eine übertragene Vollmacht (Matth. 9, 5. 6), sondern als ein Vermögen, welches in seiner Person ruhte.[5]) Noch weniger Grund freilich hat es, um der moralischen Bedeutung seines Lebens halber die Wunderwirkungen

---

[1]) In Joh. 14, 10. 11: ὁ δὲ πατὴρ ὁ ἐν ἐμοὶ μένων ποιεῖ τὰ ἔργα αὐτοῦ· πιστεύετέ μοι, ὅτι ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ καὶ ὁ πατὴρ ἐν ἐμοί· εἰ δὲ μή, διὰ τὰ ἔργα αὐτὰ πιστεύετε, ist das αὐτοῦ von den meisten Auslegern gar nicht erwogen, wiewohl in ihm und dem αὐτὰ der Nerv des Beweises liegt. Godet setzt dasselbe sogar einfach in ein: diese Werke (c'est lui, qui fait ces oeuvres) um und ebenso Geß, Chr. P. u. W. III. S. 61: „der Vater, der in mir wohnt, thut die Werke." — Weiß beachtet es zwar, erläutert aber ungehörig: es bezeichne die Werke Jesu direkt als Werke Gottes, während dasselbe nur hervorhebt, daß der Jesus immanente Vater nur Werke wirke, wie sie ihm seinem Wesen nach eignen, so daß an eben dieser ihrer Art (αὐτὰ) die Immanenz erkannt werde, und auch der Schluß auf seine Worte gezogen werden könne und müsse (vgl. Keil).

[2]) Das Seufzen (Mk. 7, 34), auf welches Weiß und Geß (a. a. O.) für ihre Anschauung ein großes Gewicht legen, darf nicht als Fürbitte angesehen werden, weil Jesus die vorbereitenden Handlungen für das die Augen und Ohren öffnende Ephata zuvor verrichtete, also die Wunderheilung seinerseits bereits begonnen hatte. Jesus seufzte dem Auge des Taubstummen bemerkbar auf, um, indem er ihn mit seinem Seufzen vertrat, denselben zugleich selbst zum Erheben des Herzens im Glauben anzuleiten und anzureizen. Jesus trug damit als rechter Heiland fremde Schwachheit und vertrat das hilflose Schäflein seiner Heerde.

[3]) So Weiß, wenigstens für den Teil der Wunder Jesu, welchen er nicht auf der körperlichen Heilgabe Jesu beruhen läßt (Leb. Jesu I. S. 471 ff.) und Geß a. a. O.

[4]) So Beyschlag, Leb. Jesu I. 285.

[5]) Vgl. Steinmeyer, Wunderthaten S. 18. Auch Geß bemerkt gut, nur nicht im Einklang mit der vorangegangenen Ausführung: die Wunder Jesu zeigen, was Jesus ist, während die des Moses 2c. nur gezeigt haben, daß Gott sich zum Werke seiner Knechte bekannte (S. 62).

Jesu nur kraft seines Glaubens von ihm vollbracht sein zu lassen.[1]) Denn Joh. 11, 41. 42 wird nicht eine Bitte, sondern ein Dank berichtet und bekundet Jesus nur sein sicheres Wissen von Gottes Gnadenabsicht, welches Glauben ausschließt. Auch führt diese Auffassung noch mehr denn die andern abgewiesenen die Gefahr mit sich, das Wunderwirken Jesu als außer Verbindung mit seiner Berufsaufgabe stehend und in weiterem Verfolg dann gerade als willkürliche Handlung erscheinen zu lassen. Der berechtigte Gesichtspunkt, den diese sämtlichen Auffassungen einseitig geltend machen, ist der, daß Jesus' Wunder nicht als unwillkürliche Ausflüsse seines persönlichen Wesens, sondern auch, was ihn selber betrifft, als sittliche Handlungen angesehen werden müssen. Die Festhaltung desselben wird durch die Abweisung der ersten Versuchung von Jesus selber gefordert, von vorneherein aber auch gewahrt, sobald als sie selbst als Momente seiner Berufsausrichtung angesehen werden. Denn darin liegt eben, daß Jesus sein Vermögen nicht willkürlich, sondern nur im Einklang mit dem ihn überhaupt leitenden Willen des Vaters zu verwenden vermochte. Jesus hatte darum ebensowohl an sich die Macht, Wunder zu thun, als die Vollmacht zu solchem Wirken ihm vom Vater gegeben war (Luk. 4, 36).[2])

Gehören demnach Jesus' Wunder unter seine Berufswerke, so muß deren Häufung, wie schon oben gesagt ward, beim Beginn seiner Wirksamkeit in Galiläa um so mehr von ihm der Ausrichtung seines Berufs in dieser Zeit als förderlich erachtet worden sein. Doch kann Jesus' Absehen bei ihnen nicht auf eine Bekundung seiner selbst, und auf das Gewinnen von Ansehen gegangen sein. Solchen Gebrauch seiner Wundermacht hatte er nicht nur in der zweiten Versuchung bereits ganz von sich gewiesen, sondern er vermied es auch in seinem mündlichen Zeugnis, zur selben Zeit sich als Messias zu bezeugen. Ebenso lehnte er allezeit und ohne Widerspruch von seinen Gegnern zu erfahren es ab, seinen Ruhm zu suchen (Joh. 7, 18; 8, 50), und harrte des Augenblicks, in dem ihm von seinem Vater die rechte Ehre gegeben werden würde (Joh. 8, 54; 17, 1. 5). Darum muß auch die Annahme einer epideiktischen Natur selbst nur eines Teils seiner Wunder, so daß Jesus bei denselben die Absicht verfolgt hätte, sich selber zur Geltung zu bringen, von vornherein abgewiesen werden.[3]) Man kann zugeben, daß eine derartige Epideixis bei Jesus nicht notwendig einen unsittlichen Charakter hätte an sich tragen müssen. Doch kommt es bei der Frage nach dem Zweck der Wunderthätigkeit nicht auf das an, was allenfalls möglich erscheinen möchte, sondern allein

---

[1]) Weiße, Prot. K.Z. 1858 S. 681—696, u. Rothe, Z. Dogmatik S. 105 Anm.

[2]) In Bezug auf Jesus werden die beiden Worte *δύναμις* (Macht) und *ἐξουσία* (Allmacht) nur bei Luk. 4, 36 (vgl. Luk. 9, 1) verbunden; doch liegt eine Unterscheidung zwischen ihnen darin, daß die Wunder *δυνάμεις* genannt werden (Trench, synonyms of the N. P. p. 344; but the miracles are also powers (*δυνάμεις* = virtutes) outcomings of that mighty powers of God), er aber auch darüber Rechenschaft gibt: *ἐν ποίᾳ ἐξουσίᾳ ταῦτα ποιῶ* (Matth. 21. 24). Nur wird der begriffliche Unterschied beider Worte im neutest. Griechisch für gewöhnlich nicht festgehalten.

[3]) Vgl. Schleiermacher, Leb. Jesu S. 211; anders Steinmeyer, Wunderthaten S. 37—79.

darauf, was sich aus Jesus' eignen Erklärungen und Verhalten ergibt. Das aber spricht laut dagegen. Für Israel war es auch zunächst viel wichtiger zu erkennen, was Jesus ihm bringen wollte, als was er selbst war. Diesen Zweck hat nun auch seine Wunderthätigkeit im allgemeinen nicht verfehlt. Noch unter dem Kreuze ließen die Spötter das Urteil vernehmen: Andern hat er geholfen, sich selbst kann er nicht helfen (Matth. 27, 42; Mk. 15, 31; Luk. 23, 35). Als ein Heiland für sein Volk hatten seine Heilwunder ihn also demselben kenntlich gemacht, und solchen Glauben haben sie wie zu anfang erwecken, so auch später in allen denen befestigen sollen, welche ihn in diesem Glauben um seine Hilfe noch angingen, als die Menge diesen Wink nicht weiter beachtete.

Dieser symptomatischen Bedeutung seiner Wunderheilungen entsprach es, daß Jesus, wie ausdrücklich berichtet wird (Matth. 4, 24; AG. 10, 38) und auch die kleine Zahl seiner ausführlich geschilderten Wunderthaten darthut, jegliche Krankheit und jegliches Siechtum heilte. Gerade diese Allseitigkeit seiner Heilwunder, wie sie sich bei keinem der Exorzisten jener Zeit oder sonstiger Heilverständigen fand, mußte ihn als den erkennen lassen, der, wie Matthäus, wohl dem einst von ihm selber während des Kap. 8 u. 9 geschilderten Zeitabschnitts erhaltenen Eindruck folgend, unter Aufnahme des Prophetenworts (Jes. 53, 4) angibt, die Schwachheiten Israels auf sich nehmen und seine Seuchen tragen wollte und konnte (Matth. 8, 17). In dieser Weise hat nun Jesus aber nicht für den Täufer allein seine alle Leiden bewältigende Thätigkeit geltend gemacht (Matth. 11, 4. 5), sondern auch in der Nazarethpredigt hat er auf die Erkennbarkeit der in seinen Heilungen vorliegenden Erfüllung der in Jes. 61, 1 ff. gegebenen Erlösungsweissagung hingewiesen (Luk. 4, 16 ff.)[1] Eindrücklicher und einleuchtender konnte er auch das Ziel seines Kommens dem gedrückten Volke nicht vor die Augen stellen, als indem er durch solche Heilungen sich als den Bringer des Gnadenjahres und der Erlösung bezeugte. Diese Art der symptomatischen Versinnbildlichung seines Berufsziels enthielt zugleich einen bedeutsamen Wink über den Weg, auf dem er Israel das Heil bringen wollte. Denn indem er sich nicht an die Gesunden, sondern an die Kranken mit seinem Wirken hielt, bekundete er es deutlich, daß das Heil, was er bringe, nur durch Gesundung und Genesung von innen heraus und nicht durch eine bloß äußere Wandelung der Verhältnisse herbeigeführt werden solle und könne. Er machte nicht Arme reich, noch Niedrige hoch, sondern nur Kranke gesund. Er wollte darnach kein Arzt für die sein, welche sich gesund fühlten und wußten. Das bekundeten seine Werke von Anfang an in vollstem Einklang damit, daß seine Worte nur eine Freudenbotschaft den Gedrückten, Elenden und Niedrigen

[1]) Ebenso begründete Jesus Joh. 9, 5 seine Pflicht, auch an dem Blindgeborenen Gottes Werk auszurichten, mit dem Hinweise: „So lange ich in der Welt bin, bin ich der Welt Licht," und erklärte er es nicht nur für seinen Beruf, hier zu helfen, sondern hob, indem er sich unter spezieller Berücksichtigung dessen, was er am Blindgebornen thun wollte, der Welt Licht nannte, den inneren Zusammenhang seiner Wunder, besonders der Blindenheilungen, mit seinem Berufe unverkennbar hervor und wies auf sie als dessen Versinnbildlichungen hin.



brachten. Seine Wunder waren darum Symptome der in und mit ihm anbrechenden Erlösung und auch von der Art derselben.

Gerade mit dieser symptomatischen Bedeutung seiner Wunderthätigkeit und ihrer Bestimmung, eine Realerklärung über das Heil, was er seinem Volke bringen wollte und sollte, zu sein, hing auch deren mannigfache Beschränkung zusammen. Hätte sich der Anfang seiner Heilwunder allein nach der Unerschöpflichkeit seiner Wundermacht oder nach dem Maße seines Erbarmens bestimmt, so müßte für Israel schon damals ein Zustand eingetreten sein, wie ihn die Offenbarung Johannis (21, 4) für die Zukunft in Aussicht stellt, und müßte zu Christi Zeit kein Kranker in Israel verblieben sein, auch die Zahl seiner Totenerweckungen viel mehr hervortreten. In Wirklichkeit aber war es nicht so. Er ließ die Toten ihre Toten begraben und erklärte bestimmt: So ihr nicht glaubt, daß ich es sei, so werdet ihr sterben müssen in euren Sünden (Joh. 8, 24). Seine Wunderthätigkeit mußte um des Heils willen, das er bringen sollte und wollte, selbst durch die Art ihres Vollzugs das bekunden, daß sein Heil keinem um seiner fleischlichen Abstammung von Abraham, oder um der äußeren Zugehörigkeit zum Volke Israel willen zu teil werde. Daher erstreckte sich seine Vollmacht, wunderbar zu helfen und zu heilen nur so weit, als eine gewisse sittliche Empfänglichkeit vorhanden war, und wiederum vermochte ihn, als er mit der Spendung wunderbarer Hilfe schon sehr zurückhaltend geworden war, die Botschaft: Herr, siehe, den du lieb hast, ist krank (Joh. 11, 3), noch ohne alle Rücksicht auf die obwaltenden prophetenmörderischen Pläne in die Nähe Jerusalems zu ziehen. Alle seine Wunder, und besonders seine Heilungen vollzog Jesus nur als Heiland der Sünder, welche in irgend einem Grade ein Ohr für die vor ihm hergehende Botschaft: „Thut Buße und glaubt an das Evangelium!“ hatten oder bereiten ließen.

Die uns erhaltenen Berichte über seine Machtthaten lassen nun freilich den Seelenzustand der Geheilten nicht durchweg erkennen. Zu einer längeren Verhandlung mit den Kranken hatte Jesus nur dann Veranlassung, wenn deren Herzenszustand einen besonderen Trost oder, was noch häufiger war, einer besonderen Erweckung bedurfte, damit sie die empfangene Genesungsgnade sich recht zum Heil dienen ließen. So bedurfte es z. B. bei der Heilung der Schwiegermutter des Petrus einer vorangängigen Unterredung nicht, weil in diesem Hause Glaube vorhanden war und allein die Erfahrung Not that, daß in Christus allseitiges Heil vorhanden sei. Auch bei den zehn Aussätzigen (Luk. 17, 12 ff.) war Jesus im voraus so viel Glaubens gewiß, daß sie auf seinen Wink hingehen würden, um sich als Reine den Priestern zu zeigen. Zu rügen fand Jesus an denselben nur, daß die neun Israeliten sich nach der Erlangung der Genesung mit der Hilfe aus der leiblichen Not begnügten und nicht dankbar wie der Samariter zu ihm zurückkehrten, um sich nun weiter fördern zu lassen. Auch da, wo Jesus anscheinend nur den Wunsch nach leiblicher Heilung festzustellen bemüht war, verfolgte seine Frage eine tiefer dringende Absicht. Denn seitens des blinden Bartimäus (Mark. 10, 46–52 pp.) war der Glaube an Jesus bereits durch seine Anrufung als Sohn Davids,

die keine Bedrohung zu unterdrücken vermochte, bekundet und galt es daher wirklich nur ihn sein besonderes Anliegen aussprechen zu lassen, auf daß er die beseligende Erfahrung machte, daß dem, der Jesus im Glauben anruft, geschieht, wie er geglaubt hat (vgl. v. 51: Was willst du, daß ich dir thun soll?). Auch mit der Frage an den Kranken, der achtunddreißig Jahre in der Halle am Schafthor gelegen und vergebens auf Heilung wartete: Willst du gesund werden? (Joh. 5,6) hat es keine andere Bewandnis. Denn sie sollte nicht Hoffnung in dem Befragten wecken, sondern diesen vielmehr zur Erkenntnis der Eitelkeit seines vergeblichen Wartens auf Hilfe durch die sprudelnde Quelle führen und ihn aus seinem Stumpfsinn aufrütteln, damit er sich nach anderer Hilfe zu strecken beginne. Und daß es in demselben wirklich zu einem Erwachen aus seinem stumpfsinnigen Unglauben gekommen, das beweist noch deutlicher als die gewährte Heilung die dem Geheilten erteilte Warnung: Sündige hinfort nicht mehr! (Joh. 5,14). Denn selbst besäßen wir das eine solche Annahme verwehrende Wort (Joh. 9,3) nicht, die lange Dauer der Krankheit hinderte doch, das Wort auf die Sünde zu beziehen, deren etwaige Folge das Leiden ursprünglich gewesen sein könnte. Jesus' Mahnung kann sich deshalb nur auf den sündigen Herzenszustand beziehen, der das Gelingen seiner Heilung so lange verzögert hatte, den Mangel an Glauben und Bekehrung zu Gott, aus dem sein erster Zuruf den Geheilten zunächst momentan aufgeweckt hatte.

Die Verschiedenheit des Verhaltens Jesu zu den Kranken ist betreffs seiner Wunderthätigkeit selbst von nebensächlicher Bedeutung. Die Besonderheit desselben hat, wie in den meisten Fällen auf der Hand liegt, in der Individualität des zu Heilenden oder seiner für ihn bittenden Umgebung ihren zureichenden Grund, letzteres namentlich bei den Fernheilungen und den Totenerweckungen. Bei dem innigen Zusammenhang zwischen Seele und Leib im Menschen individualisierte Jesus als rechter Seelenarzt selbst dann, wann und wo er zugleich als Arzt für die Krankheit des Leibes auftrat. Nach dieser Seite liegt in Jesus' Verfahren ein reicher Schatz von pastoralen Vorbildern für seelsorgerische Behandlung der Sünder und der Kranken.[1])

Unnatürliches und Künstliches muß aber in sein Verfahren hineingetragen werden, sobald dessen Verschiedenheit daraus zu erklären versucht wird, daß dieselbe auf Jesus' Absicht zurückgeführt wird, besondere Züge seines Vaters bei der Behandlung der Kranken hervortreten zu lassen. Nicht jeder Zug aus Gottes Wesen, der sich in Christus' Handlungen spiegelt und dem sinnigen Beobachter wahrnehmbar wird, berechtigt auch auf die Absicht zu schließen, ihn zu bekunden. Die Unsicherheit aller derartiger Rückschlüsse wird schon daran offenbar, daß bei jedem Versuche, die Wunder auf Grund solcher Wahrnehmungen zu klassifizieren, sich eine andere Gruppierung zu empfehlen scheint.[2]) Jesus selber behandelt seine sämtlichen Heilungen als gleichwertig,

[1]) Vgl. Becks treffliche Schrift: die Pastorallehren des N. Ts. S. 90—202.

[2]) Dies zeigt sich bei Steinmeyers Abänderungen in „Wunderthaten des Herrn" 1884 im Vergleich mit deren erster Bearbeitung; Apologet. Beiträge Bd. I, 1864.

indem er den Juden vorhält: Viele gute Werke habe ich euch sehen lassen von meinem Vater (Joh. 10,32). Der sittliche Vollwert seiner Machtthaten, den er hier betonte, lag aber vornehmlich in deren Heil schaffender Art und der Bekundung des göttlichen Erbarmens durch sie. Dadurch, daß sie einmütig das Bild der von Jesus zu bringenden Erlösung darboten und deren Gewährung durch Jesus verbürgten, benahmen sie dem Volke Israel jeden Vorwand für seinen Unglauben (Joh. 15,22). Und nach dieser Seite hin sind sie auch von bleibender Bedeutung. Noch immer bekunden sie, daß und in welcher Weise Jesus ein Heiland sein und der Welt vollkommene Erlösung gebracht hat und beständig vermitteln will. Darum bewahrt seine Wunderthätigkeit dauernd den Charakter eines Moments der neutestamentlichen Offenbarung. Durch diesen Hinweis auf die Allseitigkeit der Erlösung auch von der durch die Sünde in die Welt gekommenen Eitelkeit und Vergänglichkeit (Röm. 8,19 ff.) wird das Zeugnis der Werke Christi aber auch zu einer bleibenden Ergänzung seiner Predigt.

4. Zu dem individualisierenden Verfahren Jesu bei seinen Heilungen gehörte nun auch die sich öfter wiederholende Benützung von äußeren Mitteln. Diese berechtigt deshalb auch nicht zu einer begründeten Unterscheidung unter seinen Wundern. Am meisten Gewicht ist jüngst wieder auf die doch auch immer nur bei einer verschwindenden Anzahl von Fällen vorkommenden Handberührung und Handauflegung gelegt. Weil sie den pharisäischen Splitterrichtern die Handhabe geworden ist, Jesus einer Verletzung des Sabbathgesetzes zu beschuldigen, soll unter derselben zwar nicht, wie der alte Rationalismus behauptet, eine Art von heilkünstlerischer Methode gefunden werden, aber doch der Beweis, daß Jesus bei seinen Heilungen eine Heilgabe, d. h. eine außerordentliche physische Anlage zur Wirkung gebracht habe.[1]) Die Vermittelung der göttlichen Wunderwirkung durch eine solche körperliche Ausstattung Jesu würde aber die betreffenden Fälle wesentlich von den andern Heilungen unterscheiden, während Jesus alle seine Werke ganz gleichmäßig beurteilt. Doch auch abgesehen davon ist solche Deutung der Handauflegung unhaltbar. Wenn Jesus die Bahre des Jünglings von Nain anrührte, daß die Träger standen (Luk. 7,13), und die Kinder, welche zu ihm gebracht wurden, umhalste (Mk. 10,11), so kann die Berührung der Hand Jesu in beiden Fällen unmöglich die Vermittelung einer von Jesus ausströmenden physischen Kraft gewesen sein; sonst müßte in die Handlungen ganz Fremdartiges hineingetragen werden. Wenn aber die Berührungen Jesu nicht stets heilkräftige Wirkungen vermittelten und solche andererseits ohne jene zumal noch häufiger eintraten, so läßt sich deren angebliche Bedeutung nicht erweisen.[2]) Die Anrührung der

[1]) So Weiß, Leb. Jesu I. S. 451 f., und Beyschlag, Leb. Jesu I. S. 206 f.

[2]) Unverkennbar bringt die bestrittene Auffassung auch etwas Magisches in Jesus' menschliches Wesen hinein. Seine Leiblichkeit erscheint als eine Art von Konduktor von Genesungskräften. Wenn diese Begabung aber gar als zusammenhängend mit der Normalität seiner Leiblichkeit vorgestellt werden soll, dann müßten doch alle Berührungen mit seiner Leiblichkeit besonders bei den an ihn Glaubenden eine verwandte Wirkung ausgeübt haben, da aller andern Menschen Leib dem Tode und der Vergänglichkeit unterworfen ist.

der Kranken mit seiner Hand erklärt sich indes bei Jesus viel einfacher. Dieselbe sollte in allen Fällen die Kranken gewiß machen, daß das, was ihr Ohr aus seinem Munde vernahm, über ihr Bitten und Verstehen aber noch hinausging, dennoch ihnen persönlich galt. Als solche äußere Bekundung der Mitteilung und Zueignung einer sinnlich nicht wahrnehmbaren Gabe oder Kraft war die Handauflegung ein von Alters her in Israel bekanntes und selbst für die Blödesten verständliches Zeichen.[1]) — Sie diente dem Herrn in allen Fällen nur zur Erregung und Stärkung des gläubigen Vertrauens in den berührten Kranken.

Die Erkenntnis ihres Zwecks führt dann sofort auch zur richtigen Beurteilung der Anwendung noch anderer Mittel bei der Heilung von Kranken. Nur in drei Fällen wird eine solche berichtet (Mk. 7,31; 8,23; Joh. 9,6), und es ist Willkür, eine öftere oder gar regelmäßige Verwendung solcher vorauszusetzen. Die volle Sachwidrigkeit der von Jesus angewandten Mittel vom medizinischen Standpunkte aus liegt in allen drei Fällen auf der Hand. Das Bestreichen von Augen mit befeuchteter Erde bei zu heilenden Augen (Joh. 9,6.11), das Spucken in die Augen eines Blinden mit nachfolgender Handauflegung (Mk. 8,23), das Berühren der Zunge eines Taubstummen mit eignem Speichel (Mk. 7,33) kann Jesus nicht als Mittel zu deren Heilung angesehen haben. Dabei weist das Hinsenden der Blindgeborenen zu einer Quelle, um sich zu waschen, das Alleinnehmen des andern Blinden von der Menge, das Berühren beider unbrauchbaren

---

Diese Wirkung seiner normalen Beschaffenheit hätte doch bereits in Jesus' Kindheit bei seiner Mutter, Joseph und seinen Geschwistern beobachtbar sein müssen. Diese alle müßten durch den nahen Umgang mit ihm eine Steigerung ihrer Lebenskraft erfahren haben, wovon aber die Geschichte nichts weiß. Weiter aber wird durch diese Annahme Jesus' Leiblichkeit in einer ihre Gleichheit mit unserem Fleisch und Blut bedenklich beeinträchtigenden Weise von der aller anderen Menschen unterschieden. Auch paßt sie nicht zu den Vorgängen in Gethsemane und zu seiner Sterblichkeit. Stellen, wie Matth. 17,7; Luk. 5,13; 7,14; 22,51, beweisen ferner das Irrige der Annahme, daß der Herr keineswegs nur, wo ein organisches Leiden vorhanden war, außer dem Wort noch die Berührung oder ein anderes Mittel in Anwendung brachte (gegen Steinmeyer, Beitr. z. Verst. des Joh. Evs. V. 1890 S. 28).

Ebenso unbegründet ist es, durch derartige Berührungen in den Kranken erst einen darnach sicher eintretenden Heilungsprozeß begründet sein zu lassen (Weiß a. a. O. S. 473 f. unter Zustimmung von E. Haupt, Stud. u. Krit. 1885 S. 71 A.). Die Schrift betont die sofortige Aufhebung der Krankheit auf Jesus' Wort (Mtth. 8,13; 9,7.22; Joh. 5,14; 9,7), und es darf auch bei Heilung der Kranken unter Berührung nicht erst an einen allmählichen Eintritt der ersteren gedacht werden. Nur mit Unrecht ist zum Beweise dafür auf Luk. 17,14.15 und auf Jesus' Verfahren mit dem Blindgeborenen (Joh. 9) hingewiesen. Denn im ersteren Falle beweist das Hingehen unter Loben Gottes die seitens der Kranken bereits gemachte Erfahrung ihres Gesundgewordenseins; ihr Hinsenden erfolgte allein zur Prüfung des Glaubens und zur Erfüllung der gesetzlichen Vorschrift. Beim Blindgeborenen war die Auflegung der befeuchteten Erde, da er nicht wußte, wer mit ihm verhandelte, nur das Mittel, um dem Blinden die ernste Heilsabsicht fühlbar zu machen, wie die Sendung zu der Quelle Siloah der Weg, den erwachenden Glauben zu stärken. Auf einen langsamen Heilungsprozeß zu schließen, ist auch bei ihm kein Grund. Weiß muß seiner Theorie zuliebe der von ihm sonst bevorzugten Markusquelle den Vorwurf machen: sie sei nicht darauf berechnet, den Verlauf der Sache zu veranschaulichen, während gerade sie zwei jener Heilungen, bei denen Jesus äußere Mittel zur Verwendung bringt, allein mitteilt und wegen ihrer plastischen Schilderung oft gerühmt ist.

[1]) Vgl. Riehms HWB. d. bibl. Altertums I. S. 561 f.

Organe beim Taubstummen auf die genaueste Beachtung der Eigentümlichkeit der Kranken hin, weshalb auch die andern Vornahmen Jesu auf deren Verständnis und auf eine Einwirkung auf ihre Sinne berechnet erscheinen. Eine Beziehung auf den Heilungsprozeß würde nur dann sich vermuten lassen, wenn man berechtigt wäre, dem Speichel überhaupt oder dem Speichel Christi insbesondere eine Heilkraft beizumessen. Das N. T. thut dies nicht; nur die dem Kranken fühlbar werdende Bemühung um die zu heilenden Organe wird in ihm hervorgehoben.[1])

Dieser entschiedenen Ablehnung einer unmittelbaren Wirkung der Berührung Jesu von seiten der Kranken steht nun auch weder Jesus' eigenes Wort (Luk. 8, 46), noch die entsprechende Bemerkung der Evangelisten (Mk. 5, 30; Matth. 14, 36)[2]) wirklich im Wege. Denn in Wahrheit beweist gerade Jesus' ganzes Verfahren, daß es sein Wille ganz und gar nicht ist, der blutflüssigen Frau es auch nur so erscheinen zu lassen, als ob von seinem Leibe infolge dessen bloßer äußerer Berührung eine Heilkraft ausströme. Denn einmal ward durch Jesus' Erkundigung nach der Person, welche ihn angerührt hatte, genugsam kundgemacht, daß ohne seinen Willen und Wissen keine Heilkraft von ihm ausgehe, und damit jeder abergläubischen Vorstellung von der Heilkraft seiner Kleider und seines Leibes gewehrt. Jesus zeigte dabei, daß eine solche Berührung von ihm in ganz anderer Weise bemerkt und empfunden werde, als wie zufällige Berührungen mit andern im Volksgedränge (Mk. 5, 31). Sodann ließ es Jesus aber nicht einmal bei der Feststellung der erfolgten Thatsache als einer durch ihn vollzogenen Machtthat. Er sichtete auch als Herzenskündiger die Personen in seiner Umgebung, so daß die Frau sich zu erkennen geben und ihren Glauben an seine Person bekennen mußte, der so groß war, daß sie bei ihrer Scheu, als gesetzlich unreine Kranke ihm offen entgegenzutreten, schon die unscheinbarste Berührung mit ihm zur Bewirkung ihrer Heilung für genugsam erachtete. Damit sie aber, wie es ihrem unklaren und unbefestigten Glauben leicht begegnen konnte, den Grund, um deswillen das Anrühren seines Saumes ihr geholfen hatte, nicht in diesem selbst suche, sprach

[1]) Das N. T. gedenkt nicht sowohl des Speichels πτύελον LXX (Hi. 7, 19; 30, 10) oder πτύσμα (Joh. 9, 6), als vielmehr des Speiens πτύειν. Dieses ist eigentlich etwas Schimpfliches und kann darum nur Mittel des Kontakts sein.

[2]) Letztere Stelle verwehrt auch die kürzere Darstellung der Heilung der blutflüssigen Frau (Matth. 9, 20 ff.) als die ältere unreflektierte Quelle anzusehen. Dieselbe muß eine abgekürzte Darstellung sein, da Markus sonst nicht veranlaßt sein konnte, ein Gespräch mit den Jüngern, welches zur Erläuterung der Erklärung Jesu durchaus nicht notwendig war, einzuschalten, wie denn auch Holsten (D. syn. Evv. S. 36) nicht einmal einen Schatten von Erklärung für diese Erweiterung vorzubringen weiß. Ohne die durch Jesus' Nachforschung hervorgelockte Angabe der blutflüssigen Frau (Mk. 5, 33; Luk. 9, 47) würde die Art ihres Verfahrens ganz unbekannt geblieben sein. Im Gedränge der Volksmenge (Luk. 9, 42) würden die Jünger die Berührung gar nicht haben bemerken können. Jesus stellt auch ausdrücklich (Luk. 9, 46) die Annahme, daß ihn jemand angerührt, nur als Rückschluß aus der an sich selbst gemachten Wahrnehmung dar. Denn die Bemerkung des Evangelisten Markus (5, 30) nur als eine Reflexion desselben anzusehen, aus welcher Luk. erst geschlossen, daß Jesus sich auf die dort angenommene Thatsache als von ihm wahrgenommen berufen, ist unmöglich. Jesus würde die Annäherung der Frau in dem Volksgedränge gar nicht haben beachten können, ohne einen ihm unmittelbar wahrnehmbaren Vorgang.

Jesus es ihr aufs deutlichste aus, daß nicht der äußere mechanische Handgriff, sondern der zu diesem treibende Glaube die Erlangung ihrer Heilung bewirkt habe. Mit Recht ist schon längst hervorgehoben worden, daß diese ihre geistliche Vollendung die Heilung des blutflüssigen Weibes weit über die magischen Berührungs-Wunder der Apokryphen und selbst über die Natur-Analogie des noch immer so problematischen Magnetismus erhebe.[1]) Jesus' Versicherung entspricht es sodann ganz, daß in der summarischen Angabe über ähnliche Vorkommnisse (Matth. 14,36; Mk. 6,56) ausdrücklich die jede magische Vorstellung ausschließende Voraussetzung enthalten ist, daß die durch die Berührung seines Kleidersaumes geheilten Kranken Jesus zuvor um die Erlaubnis, ihn anzurühren, ersucht hätten. Es scheint fast, als ob Jesus' Verfahren mit dem blutflüssigen Weibe diesen Erfolg bei denen, die ihn fortan aufsuchten, gehabt hat.

Wie wenig aber Jesus' Persönlichkeit ihrer menschlichen Individualität nach bei den Heilungen ins Spiel kam, das beweist zum Überfluß noch der Umstand, daß Jesus ebenso gut auch solche heilte, welche gar nicht zu ihm gebracht wurden. Diese Fernheilungen, wie sie Jesus zuerst an dem Sohne des herodäischen Beamten (Joh. 4,47 f.), dann am Knechte des römischen Centurio (Matth. 8,5 f.; Luk. 7,1 ff.) und an der Tochter des kananäischen Weibes (Matth. 15,21; Mk. 7,24 ff.) vollzogen hat,[2]) unterscheiden sich darin, daß die erste einem Israeliten zuteil ward, weil sein am Sichtbaren klebender Glaube gereinigt und gekräftigt werden sollte, die beiden andern dem bei Heiden unerwarteterweise gefundenen demütigen und darum großen Glauben als dessen Lohn in den Schooß fielen. Gleicherweise bekunden aber alle drei Heilungen, daß deren Vorbedingung nicht ein besonderes äußeres Handeln Jesu, wenn auch nur eine Berührung, sondern allein der Glaube an Jesus' Vollmacht zu heilen war, wie ihn Jesus im ersten Fall eben so streng forderte, als in den beiden letzten zu seiner Überraschung fand. Die Genesung der Geheilten war in allen drei Fällen eine Wohlthat auch für die, welche Jesus um deren Bewirkung baten. Darum kam es nur für Jesus auf deren Glauben an, woraus auch das aufs deutlichste hervorgeht, daß alle Heilungen, welche Jesus im N. T. beigelegt werden, nicht als Wirkungen der hochgradigen Erregung des psychischen Lebens der Kranken aufgefaßt werden dürfen.[3])

---

[1]) Vgl. Osiander, Apologie des Lebens Jesu S. 260.

[2]) Nicht die apologetische Auseinanderhaltung der ersten beiden Wunder, sondern deren Vereinerleiung scheitert unrettbar (Weiß, Leb. Jesu I. S. 427, und in Mey. Komm. z. Joh. 4,46 f.). Denn bei dieser muß man einerseits Joh. aus verblaßter Erinnerung erzählen lassen, weil er den Vorwurf des Unglaubens gegen den Vater richtet, also die Pointe des Vorfalls völlig verdrehe, und nötigt andererseits, der Gesandtschaft, welche jenen nach Joh. noch traf, bei Luk. 9,6 aus trüber Erinnerung eine ganz andere, an sich aber Matth. 8,8 f. bestätigte Verwendung gegeben sein zu lassen. Und während sie das völlig verschiedene Verhalten der beiden Väter, eine Menge anderer Abweichungen und das für die synoptische Erzählung höchst bedeutungsvolle Heidentum des Vaters ignoriert, muß sie sich um so mehr an das angeblich von Luk. verkannte παῖς (Matth. 8,13) ängstlich klammern, um zu beweisen, daß es auch bei den Synoptikern nicht ein Knecht, Laufbursche, was παῖς im klass. Griechisch so gut heißt, wie das hebr. עבר, sondern ein Sohn gewesen sei.

[3]) So Keim, Jes. v. Nazara II. S. 469 f., und Beyschlag a. a. O. II. 195.

5. Schon früher ist bemerkt, daß das Heilen aller Übel, das Erstrecken der Heilandsmacht auf jegliche Krankheit und jegliches Siechtum zum Symptom dafür wurde und auch stets bleibe, daß Jesus eine Erlösung von allen Übeln bringen wollte. Deshalb wird auch kein Unterschied unter seinen Machtthaten in betreff der Größe der beseitigten Übel zu machen sein. Gleichwie bei den Fernheilungen nicht die Zahl der Kilometer, über die hin sein Wort wirksam ward, das Wunder steigert, so kann auch nicht das Veraltetsein oder die Gefährlichkeit des Übels, das geheilt ward, das eine Wunder in einem höheren Glanze erscheinen lassen, als das andere. Darum berechtigt selbst das zu keinem Rückschluß auf Christi Wunderthätigkeit, daß uns bis auf das Wunder an des Petrus' Schwiegermutter keine Heilung in den Evv. genauer geschildert wird, bei welcher es nur um Beseitigung eines vorübergehenden und darum minder drückenden Übels sich handelte. Bei der Menge von Heilungen, welche Jesus nach dem Zeugnis des N. T. an solchen bewirkte, die ein Leiden hatten,[1]) liegt nicht einmal eine Berechtigung zu dem Schluß vor, daß er außer in jenem einen Falle kein Leiden beseitigt habe, das nur vorübergehend drückend war, sondern stets nur da seine Hilfe zu spenden pflegte, wo weder die Heilkraft der Natur noch auch ein Mittel der Kunst die Aussicht auf Genesung offen ließ.[2]) Es ist naturgemäß und entspricht dem Wesen aller menschlichen Überlieferung, daß die für die menschliche Kunst und Betrachtungsweise staunenswerteren Heilungsthaten sich um der sie begleitenden Umstände willen tiefer einprägten und darum von solchen mehr und ausführlicher die Rede war. Doch kann zu deren stärkerem Vorwiegen in den evangelischen Berichten auch der ebenso erklärliche Umstand beigetragen haben, daß die Erfahrung von der Unheilbarkeit gewisser Übel für die Menschen die Hilfesuchenden zu einem intensiveren Bemühen, Jesus' Hilfe zu erlangen, antrieben und Jesus sich durch das aus solchem Bemühen deutlicher hervorleuchtende Glaubensfünklein um so mehr veranlaßt fand, den geringen Glauben zum starken zu steigern. Er bewährte dadurch nur die Verheißung, welche er selbst dem senfkornartigen Glauben gegeben hat. Aber er würde nicht nur dem symptomatischen Zeugnis seiner Heilthätigkeit, daß eine allseitige und allgemeine Erlösung in ihm angebrochen war, sondern auch der von ihm so oft ausgesprochenen Versicherung, daß der Glaube die alleinige und allseitige Bedingung des Heils sei, selber die Spitze abgebrochen haben, wenn er nicht auch die minder Leidenden, welche im Glauben an seine Hilfe ihn aufsuchten, das Siegel ihres Glaubens hätte davon tragen lassen. Ebenso aber ist bei dem tiefen und innigen Zusammenhang von aller Krankheit und Tod und dem Fehlschlagen aller Mittel selbst bei sogenannten leichten Krankheiten objektiv keine Berechtigung, aus dem Unterschiede der beseitigten Übel einen Unterscheidungsgrund bei Jesus' Heilwundern herzunehmen.

---

[1]) *Καὶ προςήνεγκαν αὐτῷ πάντας τοὺς κακῶς ἔχοντας — καὶ ἐθεράπευσεν αὐτούς.* Matth. 4, 24; 8, 16; 14, 35 pp.

[2]) So Steinmeyer, die Wunderthaten des Herrn S. 40.

Dennoch müssen zwei Arten von Wundern einer besonderen Betrachtung unterworfen werden, weil sie davon Zeugnis geben, daß die Universalität der Heilandsmacht eine eben solche Tiefe wie Breite hat. Es sind die am seltensten von Jesus vorgenommenen Totenerweckungen und die in den Evv. am zahlreichsten hervorgehobenen Heilungen von Besessenen.

Nur zwei der Totenerweckungen fallen in diese erste Periode des Wirkens Jesu. Wie allgemein nämlich auch die Angabe Luk. 7,11 lautet, so bedingt sie dennoch, daß der Vorfall am Stadtthor von Nain ebenso wie die Erweckung des Töchterleins des Jairus (Matth. 9,18-34; Mk. 5,21—43; Luk. 8,40—56) in die Zeit des Wirkens in der Umgegend Kapharnaums verlegt werde.[1] Die Erweckung des Lazarus hingegen (Joh. 11,1—53) fällt zeitlich und auch ihrer pragmatischen Wirkung nach in die letzte Periode des Wirkens Jesu. Ihrer nächsten Abzweckung nach sollte sie aber ähnlich wie die Heilung der Schwiegermutter des Petrus solche, die Jesus liebten (Joh. 11,4), von dem überführen, was sie im Glauben an Jesus besaßen (Joh. 11,25. 32. 40). Jener geschichtliche Zusammenhang kann erst später in Betracht gezogen werden, hier kommt nur der symptomatische Charakter des Wunders im allgemeinen in Betracht.

Freilich haben die Berichte über die drei Erweckungen dauernd die Ungunst der Kritik zu tragen. Wenn man aber geltend macht, daß die Eröffnungen Jesu an Johannes (Matth. 11,5) und an seine Jünger (Matth. 10,8) allgemein lauteten und die Tendenz verrieten, auch diese drei Fälle nicht genug wären, um dem in jenen offenbar als Spitze des Wunderwirkens Jesu angeführten Erwecken von den Toten zum genugsamen Beleg zu dienen,[2] so verkennt man, daß durch sie Jesus' Macht, den Tod zu überwinden, genugsam bekundet ist und es gerade bedeutsam bleibt, daß Jesus diese Macht nur selten benützt hat. Es kann darum auch auf die Berichte nicht der Schein fallen, als seien sie nur erfunden, um jener tendentiös aufgestellten Spitze eine thatsächliche Unterlage zu verschaffen. Die Seltenheit wird nun freilich nicht dadurch erklärt, daß man darauf hinweist, wie die Krankheit eine Abnormität, der Tod hingegen eine Ordnung Gottes sei.[3] Denn der Tod bleibt für den lebenden Menschen etwas nur mit Widerwillen Ertragenes, Widernatürliches und eine ihm nur als Sündensold auferlegte Ordnung, und andererseits ist auch jede Krankheit eine Gottesordnung, weil der Mensch, wie durch den Tod, so auch durch viel Trübsal gehen muß. Zu dieser Seltenheit mochte ferner das mit

---

[1] Das ἐν ὅλῃ τῇ Ἰουδαίᾳ kann nach dem Sprachgebrauch des Lukas, der allerdings auch Ἰουδ. im engeren Sinne anwendet, dies aber durch den Zusammenhang stets deutlich macht, und nach dem ὅλῃ nur von dem ganzen Reiche Herodes des Gr. dem Umfange nach (Luk. 1,5; 6,17 u. 23,5) hier verstanden werden, und ist darum nicht an ein judäisches (Jos. Jud. Kr. IV. 3—8) zu denken (gegen m. Komm. S. 310).

[2] Beyschlag, Leb. Jesu I. S. 298, streicht die Worte: „Wecket die Toten auf" (Matth. 10,8) mit souveräner Kritik, ohne den mindesten Halt in der handschriftlichen Beurkundung, allein, weil ihm dasselbe der bestehenden Weltordnung den Krieg zu erklären scheint, in Wahrheit, weil es ihm darauf ankommt, den Gedanken an Totenerweckungen, welche solche wirklich sind und einen völligen Todeszustand voraussetzen, und deshalb sich spezifisch über die Krankenheilungen erheben, so viel als möglich zu eliminieren.

[3] So Steinmeyer, Apologet. Beitr. II. S. 178.

beitragen, daß man eine solche Macht Jesus gar nicht beimessen zu dürfen glaubte (Mk. 5,35; Joh. 11,24.32); vor allem aber, daß Jesus auch dem ihm zuzufallen geneigten Volke diese Spitze seiner Macht von Anfang an (Luk. 8, 51 pp.) mehr verbarg und sie nur dem Glauben offenbar werden ließ. Das liegt bei Jairus (Mk. 5,36) und den bethanischen Geschwistern (Joh. 11,21.25.32.40) auf der Hand.[1]) Bei diesem klaren Sachverhalt hat es kein Bedenken, auch den Fall von Nain unter den gleichen Gesichtspunkt zu stellen. Denn für Jesus konnte es kein Motiv sein, daß ihm zufällig dieser rührend erschütternde Anblick begegnete und ihm sein Herz darob entbrannte, da er sicherlich von ähnlichen das menschliche Herz berührenden Todesfällen mannigfach gehört hat,[2]) oder daß er mit seiner Wundermacht die Unvernunft der Natur berichtigen wollte.[3]) Der Wille des Vaters war in allen Dingen sein Leitstern, und den würde er auch in diesem Todesfall unweigerlich anerkannt haben, wenn sein Herzenskündigerauge eben nicht noch ein anderes gesehen hätte. Aber der Blick auf die Mutter war es, der ihn aufrief. An sie richtete sich sein Wort: „Weine nicht!" und ihr gab er den Sohn zurück. Wenn es damals auch, wie in den Tagen Eliä, auf welche Jesus selbst in Nazareth ausdrücklich verwies, viele Witwen in Israel gab, so war er doch nur bei der einen willkommen (Luk. 4,25.26). Darum konnte er nur, aber mußte er auch gerade bei dieser helfen.

Lag der Grund der Seltenheit in der Absicht, seine volle Herrlichkeit nur dem Glauben offenbar werden zu lassen, so erklärt sich auch das Dankgebet für die Gelegenheit zu solcher Offenbarung selbst im Angesichte Jerusalems durch die verhängte Krankheit und den schnellen Eintritt des Todes am Grabe des Lazarus (Joh. 11,41.42).[4])

Wird aber die besondere Beziehung dieser Wunderklasse zu dem Glauben solcher, die im Glauben geförderter waren, erkannt, dann verliert deren geringe Zahl alles Befremdliche.[5])

---

[1]) Trotz dieser innerlich nahen Stellung konnte Jesus in Peräa nach dem Eintreffen der Botschaft verweilen, weil ihm sofort auch der Eintritt des Todes (Joh. 11,4.14) gewiß, und in diesem Fall durch Verzögerung seines Eintreffens es nur um so mehr offenbar ward, welche Macht der Vater dem Sohne übergeben. Der Eintritt des Todes bei Lazarus hing nicht von ihm ab, und der Schmerz, welchem die Schwestern unterlagen, gehörte in die Reihe der heilsamen göttlichen Führungen, welche Jesus nicht kreuzen durfte, nachdem er an das Bett des Kranken nicht hatte treten dürfen. Vgl. Weiß, Leb. Jesu II. S. 423 f.

[2]) So Steinmeyer, Wunderthaten S. 126.

[3]) So Beyschlag, Leb. Jesu 1. S. 300, ohne zu bedenken, daß solche Ausdrucksweise mit seinen sonst bekundeten Anschauungen über die göttliche Vorsehung schwer vereinbar ist.

[4]) Aus Verlegenheit will O. Holtzmann, Ev. Joh. S. 256, dieses Dankgebet nur als Entschuldigung für ein offenbar in Gegenwart des Volkes gesprochenes Bittgebet gefaßt wissen. Dieses sei nur bei der letzten kirchlichen Redaktion — diesem beliebten Refugium der allerneuesten Kritik in allen Verlegenheitsfällen — behufs Gleichstellung Jesu mit dem Vater gestrichen. Offener kann man kaum wieder die eigene Impotenz und petitio principii zur Schau stellen, als durch solche Willkürlichkeiten. (Man vgl. dazu noch D. Strauß, L. J. [1] II. S. 160 f.

[5]) Was man sonst gegen diese Berichte einwendet, wie deren angeblichen Mangel an charakteristischen Zügen (Keim, Jesus v. Naz. II. S. 175), widerlegt sich selbst. Denn

Jesus hätte aber keine Veranlassung gehabt, dieselben als die Spitze seiner Heilwunder selbst bemerklich zu machen, wie er es dem Täufer gegenüber that (Matth. 11, 5), wenn diese Totenerweckungen im Grunde doch nichts anderes als Krankenheilungen wären und in denselben Jesus' Wunderkraft sich nur an solchen Krankheitsfällen bethätigt hätte, welche nur die Unkunde der Zeit für Todesfälle zu erachten vermochte.[1]) Diese Annahme erscheint indes in jeder Hinsicht haltlos. Denn vorab wäre es unerklärlich, daß Jesus allemal, so oft er sich mit Toten abgegeben hat, gerade auf Scheintote getroffen wäre. Oder soll die Geschichte die anderen Fälle etwa verschwiegen haben? Aber für den, der den Zug aus Nain sich ihm entgegen bewegen fand, oder der in Peräa die Nachricht von der Erkrankung des Lazarus erhielt und erst vier Tage darnach an dessen Grab trat, war es doch unmöglich, von vorneherein zu erkennen, daß nur Scheintod vorlag. Und wäre selbst die Äußerung Jesu über des Jairus Töchterlein: „Das Kind ist nicht gestorben, sondern es schläft" (Mark. 5, 36), auf die Erkenntnis von dessen nur scheintotem Zustand zurückzuführen, was zu bestreiten ist, so beweist doch die von Jesus dem Vater erteilte Versicherung, als er noch außer dem Hause war (Mark. 5, 35) und noch nicht wissen konnte, daß die Aussage der Boten auf einem Irrtum beruhte, daß er sich selbst die Macht zutraute, das Mägdlein auch dem Tode zu entreißen.[2]) Wie Joh. 11, 11, so kann auch in dieser Äußerung die Bezeichnung des Zustandes als ein Schlafen nur die Ankündigung seines Willens, die Toten aus dem Tode wie aus einem Schlafe zu erwecken, zu ihrem Grunde haben. Bei Lazarus wird dazu die Wahrheit des Todeszustandes durch Martha's Angabe über den Zustand der Leiche (Joh. 11, 39) ausdrücklich bestätigt und kann auch durch den Umstand, daß Lazarus keine Erinnerung an seinen Zustand im Tode gehabt haben könne, weil er bei einer solchen in dieser Welt der Erscheinung nicht mehr heimisch zu werden vermocht hätte, nicht in Zweifel gestellt werden.[3]) Denn das beweist nur, daß die Herstellung seines früheren Lebensstandes durch seine Erweckung eine völlige war, und hat seine Analogie an dem Entschwinden der Erinnerung an ganz besondere Verhältnisse infolge psychologischer Vorgänge, bis dieselbe durch Wiedereintritt in jene Verhältnisse aufgefrischt wird. Das Vorge-

---

die Kritik hat Mühe, die eigentümlichen Züge der Perikope (Luk. 7, 11 ff.) aus dem A. T. zusammenzufinden, wobei sie noch außer Acht läßt, daß Luk. in den ihm eigentümlichen Abschnitten den alttestamentlichen Erzählungstypus der ihm aramäisch zugekommenen Berichte am strengsten festhält. Bei der Jairusperikope muß die Kritik den volleren Bericht hinter den sichtlich abgekürzten des 1. Evs. zurückstellen, um ihrer Behauptung nur einigen Schein zu geben. Endlich richtet sich die Behauptung, der 4. Evgst. habe bei Joh. 11 nicht aus dem Vollen geschöpft, selbst. — Die Singularität der Berichte des 3. u. 4. Evs. bestätigt ferner nur, daß die Evangelisten aus den Tagen des Wirkens Jesu in Galiläa vor allem Volk von Totenerweckungen außer der im Hause des Jairus nichts wußten. Das Wunder am Stadtthor des kleinen Nain erfolgte auf einem der kleineren Rückzugswege, welche Jesus auch in der ersten Zeit schon manchmal einschlug.

[1]) So Hase, Gesch. Jesu S. 514; Weizsäcker, Unters. S. 372, und Beyschlag, Leb. Jesu I. S. 299 f.

[2]) Vgl. Klostermann, Markus-Ev. S. 118.

[3]) Darauf legt Beyschlag a. a. O. Gewicht.

kommensein von Totenerweckungen kann endlich auch dadurch nicht als unmöglich erwiesen werden, daß es den Jüngern Jesu selbst am Schlusse seiner Wirksamkeit nicht einfiel, eine Auferstehung Jesu zu erwarten.[1] Denn nicht nur sehen wir den Thomas auch bei dem angekündigten Gange zum Grabe des Lazarus den Gedanken an dessen Auferweckung nicht erfassen (Joh. 11, 16), sondern eine solche Hoffnung konnte nur um so ferner zu liegen dünken, als der bisherige Sieger über den Tod diesem selbst unterlegen zu sein schien.

Bei dem in Israel sich immer weiter ausbreitenden Unglauben brachte die pädagogische Weisheit, mit welcher Jesus seinen Plan von Anfang an verfolgte und durchführte, es mit sich, die Zahl der Totenerweckungen sehr zu begrenzen. Aber fehlen durften dieselben unter seinen Werken wegen deren eigentümlicher symptomatischer Bedeutung nicht. Sollte die durch ihn heraufgeführte Zeit nämlich durch seine Wunder als die Zeit voller Erlösung und Vergebung gekennzeichnet werden, dann wurde deren Realverkündigung erst dadurch vollständig, daß durch die Totenerweckungen auch nachgewiesen ward, wie durch Jesus sogar der Tod als der letzte Feind (1. Kor. 15, 26) vernichtet werden sollte. Jesus kündigte bereits in dieser Anfangsperiode seines Wirkens die Zeit als gekommen an,[2] in welcher die Toten, welche auf seine Stimme gehört hätten, leben würden. Er würde kein Heiland für das Geschlecht der sterblichen Menschen geworden sein, wenn er sie nicht auch zum vollen Leben führte, wie bereits im A. T. Gott seinem Volke zugesagt hatte, dasselbe auch aus dem Tode zu erlösen (Hos. 13, 14).[3] Eindrücklicher und lauter, als alle im Kampfgewühl Jerusalems abgegebenen Erklärungen verkündigten aber die Machtthaten Jesu an Gestorbenen, daß das von ihm gebrachte Heil sich auch bis zu solcher Höhe der Vollendung erheben werde.

6. In ganz anderer Weise ward der Umfang des von ihm gebrachten Heiles durch Jesus' Heilung der Besessenen offenbar gemacht. Dieselben wären freilich hier gar nicht in Betracht zu ziehen, falls sie den Zeitgenossen Jesu darum, weil eine Gehorsamleistung lebender Wesen, als welche ihnen die Dämonen gegolten haben sollen, ihnen nicht auffiel, gar nicht als ein eigentliches Wunder erschienen wären.[4] Doch, was das Volk auch immer von den Dämonen gehalten haben mag, so ward es doch gerade durch Jesus' Obmacht über dieselben auf die Vermutung geführt, daß Jesus der verheißene und erwartete Davidssohn sei (Matth. 12, 23), und selbst den Pharisäern erschien diese Schlußfolgerung von solcher Evidenz, daß sie dieselbe nur durch die Beschuldigung: Jesus stehe mit Beelzebub im Bunde, übertrumpfen zu können vermeinten. Damit ist der für Jesus' Zeit laut sprechende Charakter der Heilung von Besessenen genugsam bekundet.

Daß Jesus sich mit dieser Art von Kranken fast am meisten beschäftigt

---

1) So Keim, Jesus v. Naz. II. S. 474.

2) Joh. 5, 25: *ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὅτι ἔρχεται ὥρα καὶ νῦν ἐστιν, ὅτε οἱ νεκροὶ ἀκούσουσιν τῆς φωνῆς τ. υ. τ. θ. καὶ οἱ ἀκούσαντες ζήσουσιν.*

3) Vgl. Orelli, die alttest. Weiss. S. 268 ff.

4) Wendt, Lehre Jesu I. S. 317.

hat, kann seinen Grund nicht in deren sicherlich kaum relativ größeren Häufigkeit und noch weniger in dem von Jesus nie berücksichtigten Urteil der Menschen über die größere Schwierigkeit der Heilung solcher Kranken haben.[1]) Die Veranlassung zu der häufigen Befassung mit den Besessenen darf allein in dem Urteil des Herrn über die Ursache dieser Leiden gesucht werden. Dieses spricht sich aber schon darin aus, daß Jesus Luk. 13, 32 (11, 19. 20) und ebenso die Evangelisten Mk. 1, 34. 39; 3, 11 das Austreiben von Geistern neben dem Heilen der Kranken besonders aufzählen, also dieses jenem nicht einfach gleichstellen, sondern besonders werten.[2])

Für das theologische Urteil würde es nun nicht viel ausmachen, falls diese Heilungen deshalb nicht sowohl als dem Bereich der Pathologie, denn als dem Gebiet der Psychiatrie angehörig angesehen werden müßten; Heilungen blieben es auch dann. Doch nimmt eine derartige Kategorisierung das Urteil über das Wesen dieser Kranken vor der genaueren Untersuchung vorweg. Dazu sahen nicht erst die Evangelisten, sondern bereits Jesus selber in manchen pathologischen Erscheinungen Äußerungen von Besessenheit (Luk. 13, 16).[3]) Freilich haben nun in nicht gerade seltenen Fällen psychische Störungen ihre eigentümlichen Reflexe auf dem somatischen Gebiete, und finden zahlreiche Einzelnheiten in der Beschreibung der Besessenen ihre Analogien bei den Geisteskranken, wie es denn eine der gewöhnlichsten Folgen geistigen Verstörtseins heutzutage ist, daß die Kranken sich von andern Wesen besessen wähnen. Gerade aber für den Psychiater gilt am meisten der bekannte Satz: si duo idem faciunt, non est idem, und fordert darum auch bei der Beurteilung der biblischen Besessenen vor deren Identifizierung mit gewöhnlichen Geisteskranken anderer Zeiten eine besondere Untersuchung. Die zuletzt angeführte, anscheinend so schlagende Analogie darf speziell um so weniger zur Grundlage eines Urteils gemacht werden, als erst durch die allem Volk aus den Evangelien bekannt gewordenen biblischen Erzählungen von den Besessenen jene Vorstellung bei den christlichen Geisteskranken sich eingebürgert haben dürfte, gerade wie in den ersten drei christlichen Jahrhunderten es infolge der Auffassung der griechischen Götter als Dämonen nicht selten vorkam, daß mancher für dämonisch Gehaltene den Wahn festhielt, der ihn besitzende Geist sei Jupiter oder ein

---

[1]) Jesus scheint allerdings die Erfolge der Exorzisten jener Zeit (Jos. Jüd. Kr. 7, 6. 3; 8, 2. 5; Mtth. 12, 27; Luk. 11, 19) nur als zeitweilige und darum mehr verderbliche als heilende angesehen zu haben, da er in einer parabolischen Aeußerung die Rückkehr von Dämonen in die Behausung, aus der sie vertrieben, als einen leicht beobachtbaren Vorgang der Zeit behandelt.

[2]) Dieser von Jesus und den Evangelisten deutlich gemachte Unterschied widerlegt von vorneherein die Behauptung Haupts (St. u. Kr. 1884 S. 74) daß, weil der Herr alle Krankheiten auf satanische Kausalität zurückführte, er gar kein Interesse hatte, die Volksvorstellung über die Besessenen zurückzuweisen, er habe sie aber durch Zurückführung auf ein religiöses Prinzip unschädlich gemacht. Ueber Luk. 13, 10 ff. vgl. S. 251.

[3]) Gegen Weiß, Leb. Jesu I. S. 456 A. Das ἐργάζεσθαι kann im Munde des Synagogenvorstehers ebenso gut wie in Jesus' eignen Worten (Joh 5, 17; 9, 4) in Beziehung auf das Heilen gebraucht sein und muß sich nicht auf handwerksmäßige Manipulationen beziehen, welche bei Jesus nicht nachweisbar sind; es spricht also auch nicht gegen den dämonischen Charakter der Krankheit. Ganz ohne irgend einen Anhalt will Wendt a. a. O.

anderer der antiken Götter.[1]) Wider die Unterscheidung der Besessenen von Geisteskranken als solchen kann auch der Umstand nicht sprechen, daß weder das A. T., welches doch die Erscheinungen der Manie kennt (5 Mos. 28, 28; 1 Sam. 16, 14. 15), noch das klassische Altertum, noch die vom mittelalterlichen Aberglauben sich freimachende Neuzeit Dämonische kennt. Denn die Geschichte der Krankheiten weiß neben lokalem Auftreten auch von zeitweisem Vorherrschen und Wiederverschwinden gewisser Krankheiten und dem Aufkommen früher ganz unbekannter Leiden, wie der Cholera und der Syphilis. Von dieser Seite kann daher die Annahme der Besessenheit als einer dem Zeitalter Jesu eigentümlichen Krankheitsform nicht von vorneherein abgewiesen werden. In dieser Hinsicht ist zum mindesten auch die Wahrnehmung, daß die Gegend von Kapharnahum reicher an solchen Kranken erscheint als die Umgegend von Jerusalem, zu beachten. Denn damit hängt es zusammen, daß das 4. Ev., welches vornehmlich jerusalemische Begebenheiten berücksichtigt, keine Heilung eines Besessenen berichtet. Es legt das die Vermutung nahe, daß die Besessenheit in einem inneren Zusammenhange mit der im damaligen Heidentum und namentlich auch im Herodäischen Gebiete beliebten und begünstigten Religionsmengerei und dem mit dieser vielfach verknüpften Haschen nach Mysterien und Geisterverkehr stand. Die relative Freiheit Judäas und seines Zentrums von dieser Plage (Matth. 4, 24) würde sich dann als eine vereinzelte gute Folge der religiösen Starrheit des dortigen Judentums darstellen.[2]) Doch wirft das auf das Wesen der Krankheit kein klärendes Licht.

Die leibliche Besessenheit,[3]) so nach einem von Josephus geprägten Ausdruck benannt,[4]) war keineswegs notwendig oder stets mit psychischen Verkehrtheiten verbunden, wie andererseits Paralytische und Mondsüchtige, wiewohl beide Krankheitsformen als Folge der Besessenheit sich häufig darstellten, dennoch auch als von der Besessenheit verschiedene Krankheiten aufgeführt werden.[5]) Aus der Mannigfaltigkeit der Leiden und Erscheinungen, in welchen sich diese Gottesgeißel dem damaligen Geschlechte fühlbar machte, und welche bei dem furchtbarsten Beispiele von Besessenheit, welches das N. T. vorführt, bei den Kranken im gadarenischen Gebiet gehäuft aufgetreten zu sein scheinen, erklärt sich die Behauptung eines Kranken, daß der Name des ihn beherrschenden

S. 127 f. diese Perikope nur auf eine Umgestaltung des 3. Evgstn. zurückführen, beraubt dieselbe aber dadurch zugleich jeder individuellen Ausführung.

[1]) Vgl. Minucius Felix, Oktavian XXVI.

[2]) Vgl. Steinmeyer, Apolog. Beitr. I. S. 126 f. Übrigens hat auch bei Johannes der Ausdruck: *δαιμόνιον ἔχειν* keineswegs den Sinn: nicht recht bei Verstand sein. Denn Joh. 10, 20. 21 wird das *δαιμόνιον ἔχει καὶ μαίνεται* durch ein *δαιμονιζομένου* aufgenommen, und Jesus setzt dem in jenen WW. ausgesprochenen Verdachte das Wort entgegen: *μὴ δαιμόνιον δύναται τυφλῶν ὀφθαλμοὺς ἀνοῖξαι*; vgl. Matth. 12, 24. 25.

[3]) Als obsessio corporalis bezeichnet zur Unterscheidung von der obsessio spiritualis eines Judas (Joh. 13, 2. 27; Luk. 22, 3).

[4]) Jos. Altt. 6, 11, 2: *ὅτε σοι τοῦ πονηροῦ πνεύματος καὶ τῶν δαιμονίων ἐγκαθεζομένων τὰ μὲν ἐξέβαλεν.*

[5]) Matth. 4, 24: *καὶ προσήνεγκαν αὐτῷ πάντας τοὺς κακῶς ἔχοντας ποικίλαις νόσοις καὶ βασάνοις συνεχομένους καὶ δαιμονιζομένους καὶ σεληνιαζομένους καὶ παραλυτικοὺς καὶ ἐθεράπευσεν αὐτούς.*

Dämonen Legion sei (Mk. 5, 9; Luk. 8, 30). Nirgends aber wird diese Besessenheit mit der geistig-sittlichen Übergabe des Innern an Satan, wie sie von Judas Ischarioth berichtet wird, oder mit Versündigungen geringerer Art in Verbindung gebracht. Selbst eine Warnung, wie sie dem durch religiöse Stumpfheit in seiner Krankheit so lange festgehaltenen Gelähmten (Joh. 5, 14) von Jesus zu teil ward, kommt nicht einmal bei dem Zurücklassen des gadarenischen Geheilten in dessen Heimat von Jesus' Lippen (vgl. dagegen Mk. 5, 19). Darum darf in der Besessenheit am allerwenigsten eine Folge davon gesehen werden, daß der sündhafte Zustand einen Gipfelpunkt erreicht hatte, auf dem der Mensch nicht mehr die Sünde, sondern die Sünde ihn hatte, und auf dem er macht- und willenlos an die Sünde hingegeben war.[1]) Wohl wird die Besessenheit, wie oben bereits angedeutet ist, gleich den Zeitkrankheiten im Zusammenhange mit den Zeitzuständen und Zeitsünden gestanden und in dem eigentümlichen geistigen Habitus jenes Zeitalters ihren Anknüpfungspunkt gehabt haben. Aber der einzelne Kranke dieser Art darf nicht in der Weise als individuell verschuldet angesehen werden, daß sein Besessensein als Folge von persönlichen Verschuldungen aufgefaßt wird, welche ein solches verursachten. Derartige Anschauungen wehrte Jesus durch sein Wort bei dem Antreffen des Blindgeborenen (Joh. 9, 3), wie ebenso dadurch ab, daß er dem zu ihm vom Dache aus herabgelassenen Paralytischen eher seine Sünden vergab, bevor er sich gewillt zeigte, ihm die Krankheit abzunehmen[1]) und letzteres überhaupt von jenem trennte. Da die Besessenheit im N. T. sich stets als körperliches (physisches) Leiden äußert, muß dieselbe derselben Beurteilung unterliegen. Wem Jesus' Urteil selbst als maßgebend gilt, und wer ihn nicht selber als in dem Irrtum seiner Zeit befangen ansieht, den führt dasselbe auch zu einer weiteren positiven Erkenntnis. Denn er erklärte die am Sabbat von ihm geheilte Paralytische, welche sich äußerlich nur als solche darstellte und, wie es scheint, erst von ihm als Besessene erkannt ward, für vom Satan gebunden (Luk. 13, 16) und leitete deren Heilung dementsprechend durch den ganz einzigartig dastehenden Zuruf: Weib, sei los von deiner Krankheit! (v. 12) ein. Deutlich erkennt man, daß erst infolge der Art ihrer Heilung durch den Herrn die Krankheit dieser Frau als ein Gehaltensein von einem Geist der Schwachheit betrachtet ist. Es heißt die Eigentümlichkeit des Falles verwischen, wenn wider die sonstige ausdrückliche Unterscheidung der Kranken (vgl. Luk. 7, 21 u. S. 249) — um jener Äußerung willen die Entstehung aller Krankheiten auf den Einfluß böser Geister zurückgeführt wird, der bei den sog. Dämonischen nur in besonderer Weise hervorgetreten sei.[2]) Selbst der Gegensatz, in dem die Rede Jesu zu der Rüge aller steht, die geheilt werden wollten, verstattet nicht, sein auf die eine zuvor Geheilte bezügliches Wort für von allen, die dort bei ihm Hilfe suchten, gesagt zu erachten.[3])

---

[1]) Weiß, Leb. Jesu [3] I. S. 438.

[2]) So v. Hofmann, Weissh. u. Erf. II. S. 103. G. L. Hahn, Theol. d. N. Ts. I. S. 374. E. Haupt vgl. St. u. Kr. 1884 S. 73.

[3]) So Steinmeyer, Apolog. Beitr. I. S. 64; E. Haupt, Alttest. Zitate S. 258, u. ich selber in d. Ztschr. „Halte, was du hast!" — 1882 S. 4.

Denn Jesus will nicht das Verlangen der Kranken nach Hilfe, das der Synagogenvorsteher nur scheinbar getadelt hatte, sondern die als Sabbatsbruch gerügte Heilung der gelähmten Frau rechtfertigen. Darum erklärte er, indem er es als seine Berufspflicht hinstellte, die Werke des Teufels zu zerstören, den Satan aufs bestimmteste für den Verursacher derartiger Krankheiten. Doch steht diese Äußerung Jesu nicht für sich allein. Der Beschuldigung der jerusalemischen Hierarchen gegenüber, daß er mit Hilfe des Obersten der Teufel die Dämonen austreibe (Mk. 3,22-27), stellte er sich aufs bestimmteste als den hin, der auch stärker sei als Satan. Jesus erörterte zwar die einschlägigen dunkeln Verhältnisse nur mittelst einer parabolischen Rede.[1]) Dennoch aber ging er unverkennbar von der festen Voraussetzung aus, daß es sich bei der Austreibung der Dämonen aus den Besessenen nur um einen Kampf mit dem Satan handele. So hätte er aber nicht verfahren dürfen, falls es sich nach seinem Urteil bei diesen Krankheiten um einen besonderen Einfluß des Teufels gar nicht handelte.

Das würde freilich ohne Beweiskraft für die Feststellung der Natur des Leidens der Besessenen sein, falls die biblische Anschauung vom Satan derart wäre, daß Jesus gleich dem A. T. sich dieses Namens nur bediente, um alles Böse, das in der Welt ist, die Sünde im Menschenherzen und im Weltverkehr und das Übel, die Zerrüttung und Verstörung im Naturleben, als einheitliche Macht zusammenzufassen und als das absolut Gottwidrige und durch das Reich Gottes zu Überwindende zu betonen.[2]) Die Art des A. Ts., welches seinem ganzen pädagogischen Charakter gemäß nur allmählich und unter stetiger Sorgfalt, auch nicht den Schein einer Beschränkung des Monotheismus zu erwecken, über den Widersacher des Volkes Gottes im ganzen wie seiner einzelnen treuen Glieder die Hülle hinwegziehen konnte, würde zwar für die Aussage des N. Ts. überhaupt nicht maßgebend sein. Aber es läßt sogar bereits den Satan nicht nur als einen bloß personifizierten Begriff, sondern als einen dem Dienste und der Macht Gottes unterworfenen, wenn auch seinem Wesen nach im Gegensatz zu Gottes Willen befindlichen Geist erkennen.[3]) Für Jesus' Anschauung aber wird die Annahme, Satan sei ihm nur eine sinnbildliche Personifikation alles Bösen gewesen, ganz unmöglich. Selbst jener parabolische Ausspruch über die bösen Geister berechtigt nämlich in keiner Weise, in den Namen Satans von Jesus alle bösen Geister und Kräfte zusammengefaßt sein zu lassen. Vollends aber weist die Versuchungsgeschichte solche Vermutung zurück. Denn sie kann allein auf Jesus zurückgeführt werden, und dennoch wird in ihr der Teufel als eine Jesus versuchende Person ihm gegenüber gestellt (vgl. S. 191 ff.), so daß er dort nimmer als eine konkretisierte Zusammenfassung alles Übels und alles Bösen in der Welt aufgefaßt werden kann. Gleichwie er aber bei jener Verteidigung wider den pharisäischen Vorwurf Satan als

---

[1]) Mk. 3,23: καὶ προσκαλεσάμενος αὐτοὺς ἐν παραβολαῖς ἔλεγεν αὐτοῖς· πῶς δύναται σατανᾶς σατανᾶν ἐκβάλλειν;

[2]) Beyschlag, Leb. Jesu I. S. 303.

[3]) Oehler, Theol. d. A. T. § 200; Delitzsch, Art. Satan in Riehms HWB d. bibl. Altt. II. S. 1376 ff., und auch Riehm, Altt. Theol. S. 368 f.

Herrscher der bösen Geister (Mk. 3, 22 pp.)[1] und zwar nicht nur konzessive[2]) behandelte, so bezeichnete er ihn in den letzten Reden an seine Jünger (Joh. 12, 31; 14, 30; 16, 11) wieder aufs nachdrücklichste als den Fürsten dieser Welt.[3])

Jesus giebt, wie alle Zeugen Gottes, keine ausdrückliche Belehrung über den Teufel, Dämonen und das Wesen der Besessenheit. In Übereinstimmung mit dem Verbot aller Zauberei und Beschwörung im Gesetz (2 Mos. 22, 18) bot auch er keine Veranlassung, sich mit diesem Gebiete eingehender zu beschäftigen. Nur zur Verständlichmachung der Sünde und mancher mit ihr zusammenhängender Ereignisse wird im N. T. auf deren außermenschlichen Hintergrund, aber stets nur in Verbindung mit der Verkündigung seiner Entwaffnung und Überwindung hingewiesen. Aus dem Grunde behandelte auch Jesus sein Verhältnis zum Teufel vor den Pharisäern nur in parabolischer Rede. Wenn in dieser darum vom Hause der bösen Geister und von den vom Satan abhängigen bösen Kräften in der Wüste geredet ist, so darf das nicht als Belehrung über die eigentliche Sphäre der bösen Geister angesehen werden.

Die neutestamentlichen Berichte über die Besessenen lassen sich auch in keine genauere Schilderung dieser ein. Darauf allein wird in allen Schriften (Matth. 8, 16; 17, 18—20; Mk. 1, 39; 9, 7 ff.; Luk. 4, 41; 8, 2; AG. 10, 38) Gewicht gelegt, daß Jesus über die bösen Geister Gewalt gehabt hat, wie dies auch der Eindruck war, welchen die Menge von seiner Behandlung solcher Kranken empfing. Selbst bei der einst spöttisch als Prachtstück bezeichneten Perikope über die Besessenen im Gadarenerlande (Matth. 8, 28—34 ff.)[4]) hat die größere Ausführlichkeit der Erzählung allein den Zweck, das Auffällige der Abweisung Jesu seitens der Einwohner jener Gegend nach einem solchen Beweise seiner Macht hervortreten zu lassen. Ebenso wird über den mondsüchtigen Knaben, welchen Jesus kurz nach seiner Verklärung heilte (Mk. 9, 14—28 ff.), nur so umständlich berichtet, um das Unzutreffende des in der Menge laut gewordenen Zweifels an Jesus' Allvermögen klarzustellen. In der Knappheit der Berichte liegt der Grund, aus welchem das Wesen der Krankheit in solchem Dunkel bleibt. Dennoch kann das für uns Unerklärbare trotzdem wohl historisch sein.[5]) Was heidnische Ärzte in ihrem Naturalismus über solche Kranke später urteilten,[6]) vermag die Erkenntnis der Art dieser Krankheitsform nicht zu fördern. Die Mannigfaltigkeit ihrer Erscheinungsform, ihr Verquicktsein mit den verschiedensten physischen Krankheitsarten hat für uns hier keine Bedeutung. Selbst falls nachgewiesen werden könnte, daß sich in die Zeichnung einzelner Fälle unwahrscheinliche Züge eingeschlichen hätten, so würde dadurch die That-

[1]) *ἄρχων τῶν δαιμονίων.*

[2]) Er bez. den Teufel als *ἰσχυρός*, was dem גִּבּוֹר (Jes. 49, 24) entspricht, und in dieser von Jesus offenbar berücksichtigten Stelle Bezeichnung des Herrschers des Weltreichs ist.

[3]) *ἄρχων τοῦ κόσμου.*

[4]) Dav. Strauß, Leb. Jesu f. Volk S. 448; Keim, Jes. v. Naz. II. S. 462.

[5]) Vgl. auch Gunkel, Wirkungen d. h. Geistes S. 41.

[6]) Vgl. Origenes ad. Matth. c. 2. Tom. XIII, 6.

sache der Heilung solcher Kranken nicht umgestoßen. Von allen Exorzisten seiner Zeit unterschied sich Jesus dadurch, daß er die Geister nur durch sein Wort[1]) und, wie er selbst betonte, kraft heiligen Geistes austrieb (Matth. 8, 16; 12, 28).

Gerade darum aber konnte Jesus auf diese Heilungen als ein Zeichen dafür hinweisen, daß in und mit ihm das Reich Gottes bis zu Israel gelangt sei (Luk. 11, 20; Matth. 12, 28), und zwar in seiner vollen Gewalt, so daß selbst die bösen Geister vor ihm zitterten (Mk. 1, 23 ff.). Wie Jesus durch die Totenerweckungen bewies, daß er auch den letzten Feind überwinde, so durch die Heilung der Besessenen, daß auch der stärkste von ihm gebunden werde, so daß also die einst Israel verheißene vollkommene Erlösung als in ihm wirklich erschienen erkannt werden muß (Jes. 49, 25). Weil diese Heilungen, da die Krankheit damals unbekannt war, im A. T. nicht ausdrücklich angekündigt waren, konnte sich Jesus aber bei seinem Nachweise, daß er der sei, der da kommen sollte (Matth. 11, 5) auf diese Heilungen nicht berufen.[1])

Indem Jesus sich auf solche Weise als den thatsächlich bezeugte, in welchem alle Verheißungen Ja und Amen würden (2. Kor. 1, 20), lieferte er für alle tiefer Blickenden auch den Beweis, daß er wie über die Folgen der Sünde, so auch über diese selber Macht habe und, wie er alle ihre Schwachheiten zu tragen (Matth. 8, 17), so auch deren Ursache, die Sünde, hinwegzunehmen (Joh. 1, 29) bereit und im stande war, und selbst der sei, welcher das Reich der Gerechtigkeit aufrichten solle und wolle.[2]) Mit Recht schlossen auch einige daraus, daß er der verheißene Davidssohn sei (Matth. 12, 23); nur zeigte sofort diese ihre Ausdrucksweise, daß sie die richtige Erkenntnis ins Fleischliche zu ziehen geneigt waren.

7. Die Wunder Jesu sind indes nicht nur Symptome für das, was Jesus bringen wollte, sondern auch thatsächliche Beweise dafür, daß er das wirklich brachte. Denn in diesem Sinne berief sich Jesus zu Nazareth (Luk. 4, 19-21) und wieder dem Täufer gegenüber (Matth. 11, 5) auf sie. Zwar sprach dies das dem letzteren gegebene Summarium seiner Werke, weil jeder sich solches im Glauben selbst sagen sollte, nicht aus; aber es leitete bestimmt dazu an. Der Schluß, den Nikodemus aus den Werken, die Jesus gethan hatte, zu ziehen geneigt war, daß er ein Lehrer von Gott gekommen sei, nahm Jesus gar nicht an (Joh. 3, 2), sondern, indem er jenem sofort als unerläßliche Bedingung des Eintritts ins Reich Gottes das Geborenwerden von oben nannte, hieß Jesus den Meister in Israel die Wunder als Beweise der beginnenden Welterneuerung und ihn selber als den Mittler einer Neuschöpfung der Welt aufnehmen,[3]) wie er darum sich auch als den, der vom Himmel herabgestiegen war und auch noch im Himmel sein Sein habe, darstellte (Joh. 3, 13). Führte Jesus aber damals zu

---

[1]) Doch vgl. Luk. 13, 12 u. 4, 17.

[2]) Vgl. E. Haupt, Alttest. Zitate S. 102.

[3]) Das aber läßt sich nicht mit Grund sagen, daß Jesus mittels der Wunder insofern als König erscheine, als er durch dieselben die herrliche Bestimmung des Menschen, der Vertreter der Macht Gottes auf Erden zu sein, zur Erfüllung brachte. Das bringt schriftwidrige Gedanken in das biblische Bild Jesu hinein (gegen Godet, Bibelstudien II. S. 79 f.).

Jerusalem den Obersten der Juden nur bis an die Schwelle der Glaubenserkenntnis, so machte er später vor den geistlich blinderen Einwohnern Nazareths seine Wunder zu einem positiven Zeugnis für sich als den verheißenen Gesalbten. Denn legte Jesus einerseits auch in seiner dortigen Synagogenpredigt (Luk. 4, 17. 19) den Hauptton zunächst darauf, daß dem zufolge, was vor ihren Augen sich begab, die bei Jesajas verheißene Zeit, das wahrhaftige Jubeljahr, in dem alles wiederhergestellt werden solle, angebrochen sei, so wies er doch dabei auch auf sich selbst als den zu jener Herstellung vollkommen Ausgerüsteten, den Gesalbten Gottes und darum auch Heiligen und Unantastbaren hin. Dabei gab er dieser Behauptung dadurch sofort den vollsten Nachdruck, daß er zwischen denen, die ihn den Abhang hinabzustürzen sich vorgenommen hatten, unangefochten mitten hindurchging (Luk. 4, 30). Grade in ihrer Fülle nnd Gesamtheit wurden und werden die Wunder zum Zeugnis, daß Jesus nicht allein gleich den früheren Propheten das Reich Gottes anzukündigen hatte, sondern es als mit Macht Ausgerüsteter selber zu bringen im stande war. In ihrem Lichte mußte er von Anfang an als der Erfüller aller Heilsweissagungen des A. Ts. allen, die da sehen wollten, erkennbar werden.

Kap. IV.

Die Predigt Jesu in der ersten Zeit.

1. Jesus' Werke und Reden gehören aufs engste zusammen. Werden jene oder diese für sich allein betrachtet, so entbehren beide der nötigen Ergänzung. Sein Wirken an den Menschen bedarf der von ihm selbst gegebenen Erläuterungen, damit ihre volle Heilsabsicht verstanden wird, und seine Reden dürfen von dem Hintergrunde seiner Handlungen nimmer losgerissen werden, um nicht sofort in ein ganz falsches Licht zu treten und von der Stufe der Heilsbotschaft auf die bloßer moralischer Lehrreden unversehens herabzusinken. Auch änderte sich ihr Ton und Inhalt stets zugleich mit seinem Verhalten gegen die Menge des Volks.

In mannigfaltigen Formen legte Jesus sein Zeugnis ab; je nachdem er zu einer um ihn sich sammelnden Menge zu sprechen oder mit einem einzelnen zu verhandeln hatte, nahm sein Zeugnis die Form einer öffentlichen Lehrrede oder die individuell zugespitzter Gespräche an. In solchen zeigt Jesus' Rede, gleichviel ob sie freundlich ermunternd, liebevoll tröstend oder ernst strafend und mahnend sein mußte, die genaueste Rücksicht auf die innere und äußere Lage derer, mit denen Jesus sich unterredete, und die für alle gleiche Wahrheit empfing dadurch stets eine auf den einzelnen berechnete Wendung. Durch solch mannigfache Ausprägung des gleichen Lehrgedankens wird dessen volle und reiche Tiefe erst recht kund.

Jesus' eigentliche Lehrrede trägt in aller Weise das Gepräge der Worte eines orientalischen Volkslehrers und darf in keiner Weise nach dem Maße abendländischer Rhetorik beurteilt werden. Jesus war eben weder ein Grieche noch ein alexandrinisch gebildeter Jude, sondern ein nicht einmal durch die

Schule der Rabbinen hindurchgegangener Sohn Galiläas, vor dessen Volke er auch vornehmlich öffentlich gepredigt hat. Die Grundform seiner Rede ist darum wie bei der alttestamentlichen Weisheit die Gnome, der sententiöse Spruch. Sie kennt keine eigentliche, zum Ausdruck kommende Gedankenentwicklung, keine Dialektik.[1]) Ebenso ist in derselben kein Bestreben nach einer systematischen, nach allen Seiten abgerundeten Darstellung oder nach einer Ableitung aus allgemeinen Begriffen. Wie sich Sprüchw. c. 1,8 — c. 9 der Maschalspruch erst zu fünfzehn Maschalliedern verkettet, welche dann wieder ein Ganzes bilden,[2]) so sind auch die Gnomen in den Lehrreden Jesu unter sich mannigfach verwandt, und bilden inhaltlich nahe zusammengehörende Spruchketten, welche sich durch die gleiche innere Beziehung zu ein und demselben Gegenstande zu einem Vortrage abrunden. Diese Reden sehen darum aus, als ob sie aus lauter einzelnen Sprüchen zusammengesetzt seien, und es ist leicht, die einzelne Sentenz als abgeschlossen und selbständig zu behandeln. Falsch ist es aber deshalb, zumal unsere Evv. aufs bestimmteste berichten, daß Jesus, wenn auch nur in dem ersten Jahre, was mit der veränderten Stellung der Menge zu Jesus in den späteren Zeiten zusammenhängt, vor ganzen Scharen des Volks geredet hat, deren ursprüngliche Nichtzusammengehörigkeit jener Form halber zu behaupten.[3]) Eine Folge dieser Beschaffenheit der Reden ist deren fragmentarische Auffassung seitens der Zuhörer. Selbst der Hörer, welcher den alles durchdringenden Einheitspunkt erkennt, wird doch nicht alle Gnomen auffassen, welche ein und dieselbe Seite des Gegenstandes behandeln. Ein Gewinn dieser Vortragsweise ist es andererseits, daß, wer auch nur wenige Gnomen sich merkt, dennoch auf den Hauptgegenstand geführt wird und an den von ihm aufgefaßten Sätzen ein Ganzes besitzt. Darum berechtigt auch das oft nur Andeutende und Springende in den uns erhaltenen Referaten der Reden nicht, daraus Schlüsse zu Ungunsten der Zuverlässigkeit derselben zu ziehen.

Solche sententiöse Rede ist häufig veranlaßt, sich der plastischen Bildersprache zu bedienen, und so finden sich von Anfang an in Sprüchen Jesus' vielfach einfache Gleichnisse. Die von ihm erst ausgebildete und am wenigsten in seiner Zeit bereits etwa ohnehin so beliebte Parabel, daß selbst Titus sich ihrer bedient hätte,[4]) wandte Jesus dagegen in dieser ersten Zeit nur selten an und dann stets nur, wenn er sich ihn verdächtigenden Gegnern gegenüber auszusprechen in der Lage war (Matth. 9,14—17; Mk. 2,18—32; Luk. 5,33.34; vgl. C. III. 3). Wie sehr Jesus aber auch den Gebrauch des Bildes liebte, so hatte doch selbst seine Bildersprache stets den vollsten Charakter der Wahrhaftigkeit. Niemals bediente er sich bloß fingierter Vorfälle zum Vehikel seiner Lehrgedanken, sondern nur notorische Vorfälle benutzte er zum Einschlag seines plastischen Redegewebes

---

[1]) Vgl. Grau, Semiten und Indogermanen S. 36.

[2]) Vgl. Delitzsch, Poetische BB. des A. Ts. Bd. III. Einl. § 2. Auch wenn man anders einteilt (vgl. Strack, Kurzgef. Komm. VI. S. 312 ff.), bleibt die Analogie bestehen.

[3]) So E. Haupt, St. u. Kr. 1889 S. 28 ff., der die großen Reden in den Evv. nur als Mosaikarbeit der Evangelisten ansehen will.

[4]) So Dav. Strauß a. a. O. S. 254 unter Berufung auf Jos. Altt. 18,5.2.

(Luk. 10, 30 ff.; 16, 19 ff.; 19, 12 ff). Des eigentlichen Apologs[1]) bediente er sich nie. Bei allem Treffenden ermangelt die Tierfabel der vollen Wahrheit: sie muß den vorgeführten Tieren eine bewußte Haltung und orakelhafte Äußerungen andichten, welche von deren wahrer Natur abweichen. Jesus' keuscher Mund trug selbst in die unvernünftige Kreatur nichts Unwahres hinein. Auch darin kommt die tiefe innere Wahrhaftigkeit seiner Rede zum Ausdruck.

Letztere und ebenso die durchgängige individuelle Beziehung auf seine Zuhörer, welche er als Herzenkündiger in seine Rede hineinlegte, ließ diese, mochte sie nun Irdisches oder Himmlisches, Menschliches oder Göttliches behandeln, nicht sowohl als Lehre denn als Zeugnis und offene Bekundung eines Thatbestandes erscheinen. Diese Verschiedenheit von den erklügelten Lehren der Schriftgelehrten ließ deshalb das Volk schon von Anfang an in Jesus den erkennen, der mit höherer Vollmacht lehrte (Mk. 1, 22;[2]) Matth. 7, 29).

Daran aber, daß seine Lehre, was ihm die Schriftgelehrten zum Vorwurf machten (Joh. 7, 15), alles Schulmäßige entbehrte, und er nach ihrem Urteil als Autodidakt erschien, erweist sich die volle Eigentümlichkeit seines Zeugnisses und seiner Lehre. Das ward selbst stumpferen Zeitgenossen fühlbar. Sie frugen: Woher kommt diesem dies, und was ist das für eine Weisheit, die ihm gegeben ist? (Mk. 6, 2) und stellten die Wunderbarkeit seiner Reden mit der seiner Werke auf eine Linie. Ganz treffend sahen sie auch seine Verkündigung als ihm gegeben an. Denn wie er nur die Werke that, welche sein Vater ihm zeigte (Joh. 5, 20), so lag auch die Kraft seiner Worte darin, daß sie in vollem Einklang mit den Gedanken und dem Willen des Vaters blieben, und er niemals aus seinem Eigenen redete (Joh. 7, 18; 11, 31). Bevor er sprach, horchte er gleichsam mit seinem inneren Ohr stets auf den Willen des Vaters,[3]) weshalb er es wiederholt betont, daß er nie von ihm selber rede (Joh. 8, 28; 12, 49. 50).

2. Wie er später zu Nazareth sprach (Luk. 4, 21), nachdem bereits das Zeugnis seiner Werke vielfach vorlag, so that er es zu Anfang nicht. Zunächst überließ er es der Anziehungskraft seiner Werke, alle zu ihm zu rufen und einzuladen. In Übereinstimmung mit deren lautem Zeugnis von dem Anbruch der Erfüllung aller Weissagung des A. Ts. und der vollkommenen Erlösung trat er vor das Volk mit der Ankündigung: Erfüllt ist die Zeit und genaht das Reich Gottes; ändert euren Sinn und habt Glauben beim Ergehen der frohen Botschaft (Mk. 1, 15).[4]) Dies Wort ist nicht etwa ein Typus seiner Anfangs-

---

[1]) Quinctilianus instit. V, 11; Gellius 2, 29; vergl. m. Bemkgn. in Zöckler's Kurzgef. Kommentar z. N. T. I. S. 78, u. Kübel, Matth.-Ev. S. 265.

[2]) Mk. 1, 22: ἦν γὰρ διδάσκων ὡς ἐξουσίαν ἔχων. Vergl. dazu Justinus, Apolog. I, 15, 12: οὐ γὰρ σοφιστὴς ὑπῆρχεν, ἀλλὰ δύναμις θεοῦ ὁ λόγος αὐτοῦ ἦν.

[3]) Vgl. Godet, Bibelstudien S. 77.

[4]) Das singuläre πιστεύειν ἐν (1. Tim. 3, 16 u. Ephes. 1, 13 sind so wenig Parallelen wie Joh. 3, 15) ist nicht so zu deuten, als stände ἐπὶ τῷ εὐαγγ. glauben auf Grund von. Das ἐν hält dem Volke Galiläas vor, daß es mitten in der Verkündigung der frohen Botschaft darin steht, wozu die Art der Verwendung des Wortes εὐαγγέλιον (Mk. 1, 1) trefflich paßt (vgl. Klostermann, z. d. St.). Ein Zurückgehen auf הֶאֱמִין בְּ ist darum nicht nötig (gegen Weiß und Holtzmann).

predigt, als wäre es erst von Markus gar unter Anlehnung an die apostolischen Lehrsprüche gebildet, sondern nur darum, weil Jesus, wie auch der den Zwölfen gegebene Auftrag (Matth. 11, 17) beweist, nicht stets einen stereotypen Ruf erschallen ließ, vielmehr den gleichen Inhalt in verschiedene Formen kleidete. Unverkennbar deuten sich in ihm drei Hauptpunkte der Predigt Jesu an: die anbrechende Erfüllung dessen, was das Gesetz und die Propheten angekündigt hatten, das Dasein des Reiches Gottes und die Empfehlung der Predigt von diesem als eine frohe Botschaft für den bußfertigen Glauben. Daß Jesus sich beim Volke durch die Ankündigung der Erfüllung von Gesetz und Propheten eingeführt hat, das verbürgt außer jener kurzen Angabe bei Markus 1, 15[1]) das Thema der ganzen Bergpredigt (Matth. 5, 17) und die Wiederkehr der Behauptung und ihres Nachweises bei allen Aposteln (vgl. selbst Jak. 2, 23). Nur, indem Jesus sofort in solcher Weise zu dem eine positive Stellung einnahm, was nach dem Zeugnis aller uns erhaltenen Schriftreste jener Zeit das ganze Sehnen des Volkes Israel ausmachte, konnte er bei ihm eine offene Thür für seine Predigt finden.

Durch Moses war zwar in Israel der Gottesherrschaft ein sichtbares Dasein bereitet; der äußere und innere Zustand des Volkes stand aber von Anfang an mit der Idee des Reiches Gottes als eines Reiches der Gerechtigkeit und des Friedens, in welchem Liebe und Treue sich küssen (Ps. 85, 11), in grellem Widerspruch. Darum mußte sich in Israel je und je die Hoffnung auf die Zukunft richten, welche Gott seinem Volke durch die Propheten, an welche sein Wort kam, in Aussicht stellen ließ (Hos. 3, 5; Jer. 29, 7; vgl. Tob. 13, 9 ff.), und in der das Volk selber erst tüchtig werden sollte, den ihm danach und bei seiner Erwählung gegebenen geschichtlichen Beruf zu vollführen. Diese Sehnsucht mußte auch deshalb sich erheben, weil Israels Gott als der Schöpfer Himmels und der Erden auch der König aller Könige und der Herr aller Herren ist und darum die Herrschaft über die ganze Erde und alle Völker in Anspruch nehmen mußte. Weil darum die volle Auswirkung des Willens Gottes noch ausstand, hatte bereits der Täufer seinen Bußruf durch das Kommen des Reiches Gottes zu begründen gehabt. Jesus aber erklärte den Zeitpunkt dieses Kommens als mit seinem Auftreten vorhanden. Lag nun auch in Ankündigungen wie Mk. 1, 15 noch nicht ausdrücklich, daß durch seine eigene Initiative das erwartete Ziel herbeigeführt werden solle, so thaten dies doch seine Wunder als Symptome der begonnenen Erfüllung der Weissagung von der vollkommenen Erlösung unumwunden kund. Auch erklärte er, als sein Ruf und seine Werke Scharen aus dem dichtbevölkerten Galiläa um ihn zu sammeln begannen, die Herbeiführung jener Erfüllung

---

[1]) Gegen Weiß, Markus-Ev. S. 54; Schlatter, der Glaube im N. T. S. 118 u. 551 ff., und Holsten, die syn. Evv. S. 8; vgl. Reuss, hist. de la théol. chrétienne I. p. 161, mit dem ich auch in der Wahl dieses Ausspruchs als Basis für die Darlegung der Predigt Jesu selbständig zusammengetroffen bin. Holsten (syn. Evv. S. 8) kann darin eine paulinische Umformung von Matth. 5, 17 nur deshalb erkennen, weil er hier das *ἢ τοὺς προφήτας* nicht richtig würdigt.

in der Bergpredigt unverblümt für seine Berufsaufgabe. Nur stellte er die das Volk selber zunächst angehende Seite, die Zurückführung des geistigen Zustandes des Volks zu der in Gottes Gesetz und Wort von jeher verlangten Normalität voran und bezeichnete sich demgemäß als den, der, wie er es schon dem Täufer gesagt habe, gekommen Gesetz und Propheten oder alle Gerechtigkeit zu erfüllen (Matth. 3, 15; 5, 17).[1])

Die Bergpredigt ist nach der Einleitung (4, 23 ff.) und der Schlußbemerkung (7, 28. 29) von Matthäus seinem Ev. als Beispiel der das Volk so gewaltig ergreifenden Volkspredigt Jesu einverleibt. Man darf sie deshalb nicht als Instruktionsrede für die Zwölf[2]) auffassen. Doch sind deshalb hinwiederum nicht alle die Teile aus ihr als ursprünglich nicht zu ihr gehörig auszuscheiden, welche von der Jüngerschaft oder Reichsangehörigkeit handeln.[3]) Denn in jener ersten Zeit konnte Jesus noch alle, die zu ihm kamen, als Anwärter auf die Reichsgenossenschaft oder als Jünger ansehen, und das um so eher, weil er in der Rede selbst auf den Unterschied von falschen und wahren Jüngern hinwies. Daher konnte er sich in dieser auch an alle wenden und ihnen zeigen, welche Bedeutnng sie als Genossen des Reiches Gottes für die Welt erlangten. Indem Matthäus und Lukas den Herrn bei dieser Rede von großen Volksscharen umringt sein lassen (Matth. 5, 1; Luk. 6, 17—19), bestätigen sie nur, daß der Inhalt der Rede keine spezifische Beziehung auf den Jüngerkreis hatte.[4]) Das hier zunächst in Betracht kommende Stück wird überdem allgemein als der ältesten Überlieferung entstammend und der Anfangspredigt zugehörig anerkannt,[5]) so daß dessen Wahl zum Ausgangspunkt der Darlegung unbeanstandbar ist.[6])

3. Wenn Jesus sich vor dem um ihn versammelten Volke Galiläas dahin aussprach, daß es seine Sendung war, im Unterschiede und Gegensatze zu irgend welcher Aufhebung oder Abänderung des Willens Gottes, gleichviel ob dieser im Gesetz oder von den Propheten bezeugt sei, dessen Erfüllung zu bringen, konnte er dem Sprachgebrauche des N. Ts. nach (vgl. Röm. 13, 8—10) nur an dessen volle Verwirklichung und Durchführung,[7]) nicht aber an die

---

[1]) Das ἢ τοὺς προφήτας (Matth. 5, 17) erklärt sich aus dem Vorhergehenden und ist sachlich einem καὶ τοὺς προφήτας gleich. Darum liegt darin noch kein Beweis, daß für den 1. Evgstn. die Thatgerechtigkeit das eigentliche Heilsprinzip sei (Holsten). Es ist aber dennoch nicht nötig, das ἢ durch ein weder — noch, was Gesetz und Propheten in einen gewissen Gegensatz zu einander stellt (H. Holtzmann, Handk. I. S. 106; Weiß, Bibl. Theol. § 24, a), wiederzugeben.

[2]) Hilgenfeld, Einl. ins N. T. S. 475.

[3]) So Weizsäcker, Ap. ZA. S. 29—31, dem sich Holtzmann anschließt.

[4]) So Keim a. a. O. S. 16 u. 234.

[5]) Vgl. Weiß, Matthäus-Ev. S. 129, u. Wendt, Lehre Jesu I. S. 53 f.

[6]) Daß die Referate vollständige Wiedergaben der Reden seien, kann natürlich nicht behauptet werden; wohl aber, daß die beiden Referate die Erinnerungen zweier Hörer der bezüglichen Rede Jesu enthalten. Da wir annehmen müssen, daß Jesus als Volkslehrer die meisten seiner Aussprüche öfter wiederholt hat, ist eine Beeinflussung der einzelnen Gnomen durch spätere Wiederholungen nicht geradezu auszuschließen. Das beeinträchtigt aber die Geschichtlichkeit ihres Inhalts in keiner Weise.

[7]) Vgl. Immer, Theol. des N. Ts. S. 156; Cremer, Bibl. Wörterbuch s. v. πληροῦν.

Emporführung dessen, was das A. T. enthält, aus seiner Beschränktheit und Mangelhaftigkeit zur Vollkommenheit[1]) denken. Solches würde sich von den Propheten überhaupt kaum sagen lassen. Jesus aber stellt sich dazu auch in der Rede nicht sowohl den Unvollkommenheiten des Gesetzes als dem entgegen, was die Vorfahren der Schriftgelehrten zu dessen Deutung und Anwendung gesagt und gelehrt hatten. Überdem bezeichnet Jesus sogar als das von ihm verfolgte Ziel deutlich die Verwirklichung des ganzen Willens Gottes in allen seinen Teilen, wie solche durch Jota und Häkchen in dem Ausspruch Matth. 5, 18 symbolisiert sind.

Jesus lehrt dabei nicht gerade die bleibende Verbindlichkeit aller einzelnen, etwa auch der zeremonialgesetzlichen Bestimmungen der alttestamentlichen Thorah an und für sich. Er faßt nur das Gesetz als ein Ganzes auf, welches grade in und mittelst der Gesammtheit seiner Bestimmungen den heiligen und vollkommenen Willen seines Vaters zur Darstellung gebracht habe, so daß derselbe nur da zur Erfüllung kommt, wo der einheitliche Grundgedanke aller seiner Bestimmungen zur Verwirklichung gelangt. Das Zeremonialgesetz ist also in jener Erklärung Jesu nur insofern mitgemeint, als es zur ideal-realen Ausprägung und Durchführung des in ihm versinnbildlichten Gotteswillens dient, der, wie er anderwärts lehrt, auf die Liebe zu Gott und den Nächsten gerichtet ist (Matth. 22, 37—40). Darum konnte Jesus auch trotz dieser Betonung der Geltung des Gesetzes nach seinem in allen seinen Teilen gleichen geistigen Gehalte sofort bei der eingehenden Erörterung dessen, was Gottes Gesetz erfordere, über den Buchstaben des Gesetzes hinausgehen, auch das Sabbathgesetz seinem Wortlaut nach mannigfach unbeachtet lassen und zeigen, daß die Zeit nahe gekommen sei, in der, weil Gott im Geist und in der Wahrheit zu dienen sei (Joh. 4, 23. 24) das Zeremonialgesetz seiner äußeren Fassung nach seine Bedeutung und Gültigkeit verlieren werde.[2])

Weil Jesus aber das Gesetz in seiner Gesammtheit erfüllt sehen wollte, mußte er auch sofort eine weit vollkommenere und reichere Gerechtigkeit, als die bisher in Israel für die höchste gehaltene der Pharisäer, zur Bedingung des Eintritts ins Reich Gottes machen (Matth. 5, 20).[3]) — Damit erklärte Jesus es aber auch zugleich für seine Aufgabe, die Erfüllung des Gesetzes wie

---

[1]) So Grau, Selbstbewußtsein Jesu S. 173 f., unter Berufung auf das Gebot der Nächstenliebe, das Jesus erst dem Bereiche des Egoismus entnommen habe. Die Israeliten hatten aber ein Bewußtsein von der Einheit des Menschengeschlechts (1. Mos. 3, 20; c. 10; vgl. Riehm, mess. Weissag. S. 69), und der sittlich religiöse Kern dieser Vorstellung bedingt die Heiligkeit und Unverletzlichkeit des Menschenlebens (1. Mos. 9, 6). Das A. T. macht diese Blutsverwandtschaft zum Motiv der Barmherzigkeit (Jes. 58, 7; Spr. 14, 31; 17, 5; Hi. 31, 13—15 u. ö.). Jesus brachte auch hier nur den tiefern Gottesgedanken, statt dessen die selbstgenügsame Flachheit nur das zunächst sich darbietende und im Gesetz vor allem geltend gemachte Verständnis festhielt, zur Erkenntnis und Geltung. Vgl. Kübel, z. Matth. 5, 22.

[2]) Vgl. E. Haupt, Alttest. Zitate S. 30.

[3]) Zu beachten ist, daß Eingehen ins R. G. v. 20 und als klein oder groß in demselben genannt werden oder gelten (v. 19), nicht dasselbe ist; darum ist und fordert auch das *πλεῖον περισσεύειν* nicht so viel, als das *πληροῦν*.

in dem von ihm selbst zu leistenden Gehorsam so auch in der durch ihn herbeizuführenden Gerechtigkeit der Reichsgenossen zu bewirken.

Diese Stellung zum A. B. hat Jesus dauernd eingenommen. Noch kurz vor seinem letzten Hinaufzuge bezeugte er ebenso die dauernde Gültigkeit der durch Gesetz und Propheten ergangenen Offenbarung (Luk. 16, 17; Joh. 10, 35). Denn eine so lange Gültigkeit spricht Jesus dem Gesetz zu, indem er an ersterer wie Matth. 5, 18 erklärt, es sei leichter, daß Himmel und Erde vergehe, als daß ein Häkchen des Gesetzes hinfalle. Jenes geschieht aber erst bei der Wiedergeburt der Welt (Matth. 19, 28). Bis zu derselben hat die Sünde aber auch noch immer in den Reichsgenossen Macht, und ist das Gesetz daher noch nicht in seiner Gesamtheit in ihnen zur Verwirklichung gekommen, wie es Matth. 5, 18 zur Vorbedingung seiner Aufhebung gemacht wird.[1]) In beiden Aussprüchen wird also auf den ganz gleichen Zeitpunkt hingeblickt. Die unverbrüchliche Verbindlichkeit des Gesamtwillens Gottes, wie er durch die Gesamtheit der alttestamentlichen Schriften offenbart ist, machte Jesus ebenso Joh. 10, 35 geltend, indem er selbst eine im Psalmbuch bekundete Anschauung als im Gesetz der Juden geschrieben bezeichnet und dieselbe dadurch nicht nur mit jeder Bestimmung des Gesetzes auf gleiche Linie stellt, sondern dabei grade von der Schrift überhaupt sagt,[2]) daß ihre Geltung nicht durch Ignorierung oder Beseitigung angetastet werden dürfe. Demgemäß berief sich Jesus fort und fort auf ihr Zeugnis zum Beweise für seine Behauptungen. Das „es ist geschrieben" bildete für ihn überall die letzte, entscheidende Instanz (Matth. 22, 31. 43; Joh. 5, 39). In der Beziehung besteht auch für ihn zwischen dem fordernden und dem verheißenden Gotteswillen kein Unterschied. Während er in der Bergpredigt zeigte, wie durch sein Kommen der erstere zur Befolgung und Ausführung geführt werden solle, so betonte er sonst beständig aufs neue, daß die gesamte Schrift ihrer zusagenden Seite nach in ihm und durch ihn ihre Verwirklichung erfahren werde. Am prinzipiellsten sprach er das aus, indem er mit Rücksicht auf die Mal. 4, 5 geweissagte Vorbereitung auf sein Kommen und deren in dem Täufer bereits erfolgte Realisierung das eingetretene Ende der Zeit der Weissagung mit den Worten bezeugte: Alle Propheten und das Gesetz weissagten bis Johannes (Matth. 11, 13; Luk. 16, 16. 17). Denn damit ist ihre seitdem erfolgte Ablösung durch die Zeit der Verkündigung der frohen Botschaft vom Reiche Gottes ausgesprochen. Die Ablösung der alttestament-

---

[1]) Gegen E. Haupt a. a. O. S. 32, der Luk. 16, 18 dem Gesetz eine ewige Dauer beigelegt sieht.

[2]) Wenn auch im 4. Ev. *ἡ γραφή* — nicht immer (vgl. Joh. 5, 38 f., 17, 12 und Franke, das A. T. bei Johannes S. 48 ff.), aber doch hin und wieder (Joh. 15, 25; 19, 37) im Sinne von, *ὁ λόγος ἐν τῷ νόμῳ γεγραμμένος*, oder die und die Schriftstelle steht (vgl. *ἡ γραφὴ αὕτη* Mk. 12, 10; Luk. 4, 21; AG. 1, 16; 8, 35), so darf doch Joh. 10, 35 nicht speziell auf Ps. 82, 6 bezogen werden; es nimmt in dem Zusammenhange deutlich das *ἐν τῷ νόμῳ* v. 34 auf. Es ist deshalb auch Jesus' Ausspruch 10, 35 nicht unmittelbar auf den Buchstaben jedes einzelnen Worts zu beziehen, sondern auf solches nur in dessen innerm Zusammenhange mit der ganzen Schrift.

[3]) Joh. 10, 35: *οὐ δύναται λυθῆναι ἡ γραφή.*

lichen Offenbarung durch die von Jesus gebrachte frohe Botschaft stellt die bleibende, ungebrochene Gültigkeit von Gesetz und Propheten erst recht heraus, indem deren Inhalt dadurch aus dem Stadium der bloßen Veröffentlichung und vorschreibenden Geltendmachung in das seiner Verwirklichung und sachlichen Durchführung und Geltung trat (vgl. Joh. 2, 22 (20, 9); Luk. 4, 21; Joh. 13, 18; 17, 12).

Damit ist auch die Richtigkeit jedes Zweifels[1]) daran dargethan, daß Jesus überhaupt eine so allgemeine Erklärung, wie sie Matth. 5, 17 ff. vorliegt, je abgegeben habe. Denn auch die von Jesus beseitigte Beschneidung hatte doch nur die Aufgabe zu bekunden, daß der Mensch für den Bund mit Gott, ohne die ihm anhaftende Unreinheit abzuthun, nicht geschickt sei. Sobald als Jesus nun eine bessere Gerechtigkeit heraufzuführen begann, erlangte darum zugleich der in dem Beschneidungsgebot versinnbildlichte Gotteswille, daß die Menschen die anhaftende Sündhaftigkeit abzuthun hätten, seine Erfüllung.

Die Gleichmäßigkeit, mit welcher Jesus ohne irgend welchen Unterschied zu machen, alle Organe der göttlichen Willensoffenbarung beachtete,[2]) bekundet noch deutlicher als einzelne seiner Aussprüche seine Absicht, den gesamten Willen Gottes zu verwirklichen. Auch liegt, da Jesus die Schrift als ein Ganzes behandelt, wenn er auch inhaltlich den fordernden und den verheißenden Gotteswillen besonders ins Auge faßte, kein Grund vor, aus der zufälligen Nichterwähnung einzelner Bücher des A. Ts. in den uns erhaltenen doch nur an Zahl geringen Aussprüchen auf deren Nichtberücksichtigung seitens Jesu zu schließen. Davon muß die Wahrnehmung zurückhalten, daß das Buch Hiob bei Jakobus und Paulus, die Sprüchwörter bei Jakobus, Petrus, Johannes, in der Offenbarung endlich neben den anderen prophetischen Schriften A. Ts. auch die Gesichte des Hesekiel berücksichtigt werden, den Jüngern und Aposteln also eine Zurückstellung dieser Bücher nicht bekannt war. — Nicht minder muß auch die auf die Beachtung der in Jesus' Reden, soweit sie uns berichtet sind, zufällig erwähnten alttestamentlichen Schriften gestützte Behauptung von einer organischen Anschauung der Schrift A. T. bei Jesus[3]) als unbegründet zurückgewiesen werden. Dem steht wiederum die äußerliche Beobachtung entgegen, daß Jesus im N. T. allein das 2. Buch der Chronika berücksichtigt (Matth. 23, 35) und ebenso allein die Geschichte des Propheten Jona verwertet, während er auf Amos, Joel, Zacharja, Haggai nicht verweist, und doch eine höhere Wertung des Büchleins Jona als der Prophetien der letzteren Gottesmänner kaum anzunehmen ist. Ebenso bezieht Jesus außer bei der Wahl seiner Bezeichnung als Menschensohn sich zwar nur zweimal auf das Buch Daniel (Matth. 24, 15; 26, 64), aber beidemal in der allergewichtigsten, dasselbe sehr hochstellenden Weise. Eine solche Übertragung eines modernen theologischen Schemas auf des Herrn Betrachtungsweise ist ferner auch darum unberechtigt, weil Jesus selbst uns ganz

[1]) Solchen äußert Baur, Neutest. Theol. 55; vgl. Immer, Theol. des N. Ts. S. 156.

[2]) Vgl. Grau a. a. O. S. 93--104.

[3]) Gegen dens. a. a. O.

nebensächlich dünkende Ausführungen wie die des 82. Psalms (Joh. 10, 34. 35) oder gelegentlicher Benennungen Gottes (2 Mos. 3, 6; Matth. 22, 32) mit dem vollen Gewicht der Schriftautorität umkleidet.

Beachtet man nun aber nicht, daß für Jesus das ganze A. T. als solches die von Gott selber veranlaßte und bewirkte Bezeugung des göttlichen Heilswillens und dessen Reflex in menschlicher Rede ist, so entsteht leicht der Schein, als habe Jesus auch nach der Art der Rabbinen ohne Rücksicht auf den Zusammenhang und die heilsgeschichtliche Bedeutung der Stellen dieselben nach Belieben geltend gemacht. Aber grade darin unterscheidet sich der Gebrauch, den Jesus von der Schrift in allen ihren Teilen und Aussprüchen machte, daß ihm alle Einzelheiten der konkrete Ausdruck der göttlichen Gesamtanschauung und normierenden Willensbekundung sind. Infolgedessen kommt er nie in die Lage, einen Buchstaben der Schrift kasuistisch-sophistisch zu verwenden. Aus Jesus' völlig gleichartigem Zurückgehen auf Gesetz und Verheißung im A. T. ergiebt sich sodann von vornherein noch, daß die Erfüllung beider, welche er bringen wollte, eine sehr analoge sein muß.

4. Um Jesus' Stellung zum alttestamentlichen Gesetz und zu allen durch dasselbe begründeten Institutionen richtig verstehen zu können, muß von ihr Jesus' Verhalten zu den offiziellen Vertretern jener im damaligen Israel, den Schriftgelehrten und Pharisäern, unterschieden werden. Von deren Verwerfung in der Weise, wie sie später (Matth. 23) erfolgt, ist zwar beim Beginn seines Wirkens noch nicht die Rede. Nur zum Eintritt ins Reich Gottes wird sofort eine bessere Gerechtigkeit als die ihrige verlangt (Matth. 5, 20). Während hierin immerhin ein gewisses Geltenlassen derselben als der Gerechtesten im Volke lag, wurden sie damit dennoch gleich allem Volk unter den Bußruf gestellt. In Übereinstimmung damit bezeichnete Jesus auch dem Nikodemus als die nötigste und unerläßliche Bedingung für seine Teilnahme am Reich Gottes die Wiedergeburt (Joh. 3, 5).

Von einer derartigen Disharmonie, wie sie solche Forderung bei den Besten in Israel voraussetzte, zwischen dem Inhalt des Gesetzes und sich wußte Jesus bei sich selber nichts. Er erklärte vielmehr bereits in dieser ersten Zeit Moses für den Ankläger derer, welche ihm die Ehre versagten und ihn nicht als im Namen des Vaters gekommen gelten lassen wollten, weil sie durch seine Verwerfung die Sendung des Vaters mißachteten (Joh. 5, 44 f.). Dazu stimmt es völlig, daß Jesus in der Bergpredigt allen den vollen Sinn und die wahre Erfüllung des Gesetzes zeigen will. Höchst bezeichnend dafür ist auch die Formel, welcher Jesus sich nach dem sonst sich anders ausdrückenden 1. Evangelisten in dem bezüglichen Abschnitt der Bergpredigt mit unverkennbarer Absicht bediente: „ihr habt gehört, daß gesagt ist", welche bei keiner Verweisung auf eine Schriftstelle im N. T. je wiederkehrt.[1] Diese Besonderheit der Einführung kann nicht Zufall sein, findet aber darin ihre genügsame Erklärung, daß mit dieser Formel zumeist mit ausdeutenden Zusätzen

[1]) Vgl. beispielsweise damit das: τὸ ῥηθέν Matth. 1, 22; 2, 15. 17. 23; 4, 14; 8, 17 u. s. w. oder das: ὁ ῥηθεὶς 3, 3.

versehene Gesetzesworte eingeführt werden (Matth. 5, 21. 27. 33. 43), nicht aber wie sonst in dem N. T. Gott oder Moses (vgl. Matth. 8, 4; 19, 8; Mk. 7, 10; Joh. 6, 34; 7, 19) als deren Urheber bezeichnet sein soll. Jesus stellte sich damit vielmehr der angeblich das rechte Gesetzesverständnis überliefernden Tradition unter Aufzeigung des rechten Verständnisses und des vollen Sinnes des Gesetzes entgegen.[1]) Jede den Sinn des Gesetzgebers nicht erfassende einseitige Geltendmachung einzelner Gebote und ihres buchstäblichen Sinnes wurde durch die Aufstellung der wahren Gesetzerfüllung als Antastung und Zerstörung des eigentlichen Willens und Sinnes Gottes gekennzeichnet. Jesus enthüllte denen, welche durch ihre fleischliche Deutungsart sich selber eine Decke über das Gesetz gebreitet hatten, erst die eigentliche, tiefste Intention des göttlichen Gesetzgebers bei seiner Gesetzgebung.[2]) Daß aber Jesus dabei nicht ein-, sondern wirklich das Gesetz nach Gottes Sinn und Absicht auslegte, erhellt deutlich aus der Vergleichung von 3 Mos. 19 und 2 Mos. 20—23, den beiden in praktischen Beispielen gegebenen Darlegungen des Gesetzesinhalts, deren Alter selbst die neueste Kritik anerkennen muß.[3]) Grade, weil er in dieser Weise einen Unterschied machte, konnte Jesus, während er, sobald er aus sich sprach, einfach auf die Schrift verwies, die Juden in der schon besprochenen Stelle (Joh. 10, 34. 35) auf ihr Gesetz[4]) verweisen, um ihnen zu zeigen, daß ihre Hauptinstanz, auf welche sie sich gegen ihn stützten, nach der für sie selbst gültigen Art, sie anzuwenden[5]), wider sie zeuge.

Es kann auffallen, daß Jesus nicht schon in der Bergpredigt die Matth. 22, 36 ff. vorgetragene einheitliche Zusammenfassung des Grundgedankens des ganzen Gesetzes ausgesprochen hat. Allein, wie Luk. 10, 26 ff. beweist, hatten bereits auch Schriftgelehrte in 5 Mos. 6, 5 und 3 Mos. 19, 18 die eigentlichen, zusammenfassenden Grundgebote des Gesetzes gesucht. Das Neue, was Jesus erkennen lehrte, lag darin, daß er in dem einheitlichen Gebote

---

[1]) *Ὅτι ἐῤῥέθη* resp. *τοῖς ἀρχαίοις* 5, 21. 27. 31. 33. 38. 43. Offbg. 6, 11 u. 9, 4 steht *ἐῤῥέθη* nicht von Schriftworten. Einzigartig steht Gal. 3, 16 das *τῷ δὲ Ἀβραὰμ ἐῤῥέθησαν αἱ ἐπαγγελίαι* da. Nimmt man noch die absichtliche Verschweigung des Urhebers hinzu, die um so auffälliger, als die Hörer des Gesagten genannt werden (*τοῖς ἀρχαίοις*, vgl. das *αὐτοῖς* Offb. 6, 11; 9, 14), so muß man erkennen, daß es Jesus um den Gegensatz zur überlieferten Deutung zu thun war (gegen Kübel a. a. O.).

[2]) Vgl. Wörner, Lehre Jesu S. 111.

[3]) Vgl. Dillmann zu 2. Mos. 20 und selbst auch die teilweise Anerkennung bei Wellhausen, Skizzen [2] II. S. 87 ff. u. S. 155.

[4]) Vgl. auch Joh. 1, 45: *ὃν ἔγραψεν Μωϋσῆς ἐν τῷ νόμῳ καὶ οἱ προφῆται, εὑρήκαμεν Ἰησοῦν.*

[5]) Jesus stellt damit keineswegs den Offenbarungscharakter des *νόμος* in Abrede (cf. Joh. 6, 32; 7, 19. 22); er will den Juden nur die Vergeblichkeit ihres steten Pochens auf das Gesetz wider ihn zunichte machen, wie er von Anfang an sie des Unglaubens an Mose beschuldigt hatte. Darum nimmt Jesus im 4. Ev. gerade dieselbe Stellung zum Gesetz ein, wie in den synopt. Evv., wenn dies auch O. Holtzmann trotz Franke's Nachweis (a. a. O.) wieder in Abrede stellt (das Ev. Joh. S. 79 ff.) Nur sollte erkannt werden, daß Johannes in dem ersten Briefe und in der Offenbarung auf den Nachweis aus dem A. T. nicht, und im Evangelium nur bei seinen geschichtlichen Mitteilungen auf die Schrifterfüllung zu sprechen kommt. Solche Verweisung war ihm als geborenem Juden und gläubigem Christen zwar nicht fremd. Aber der Rückblick darauf ist nicht das ihm und seiner Offenbarungsstufe Eigentümliche. Sobald man das nicht beachtet, beraubt man sich eines Beweises für die Geschichtlichkeit des 4. Evs.

der Liebe wie die Spitze des Gesetzes so auch den Quellpunkt der von den Propheten geweissagten Neugestaltung der Dinge aufwies und in ihre Erweisung das Leben des vollendeten Israel setzte. Die Geltendmachung dieser Zusammenfassung würde in der Bergpredigt bei deren Zweck, den Unterschied der für das Reich Gottes zu fordernden Gerechtigkeit von der der Schriftgelehrten zu veranschaulichen, nicht förderlich gewesen sein. Aus diesem Grunde gab Jesus dem gleichen Gedanken in der Bergpredigt eine andere Form, indem er am Schlusse derselben (Matth. 7, 12) die Leistung dessen, was sich nach unserer eigenen Erfahrung im Umgang mit den Menschen uns selbst als begehrenswert herausstellt,[1]) als Erfüllung dessen bezeichnete, was ebenso das Gesetz von uns heische, wie die Prophetie als Vollendungsstand in Aussicht stelle. Die innere Übereinstimmung dieser Angabe mit der Matth. 22, 36 ff. liegt auf der Hand. Denn aus dem, was ein jeder infolge des Verhaltens der andern gegen sich als das Begehrens- und Wünschenswerte abnimmt, erkennen selbst solche, denen das Vermögen eines genaueren sittlichen Urteils abgeht, wie den Kindern, die in allem sich bestätigende Liebe. Durch solchen Nachweis des innersten Nervs aller Gesetzerfüllung erhob Jesus sich weit über das atomistische Formalprinzip der rabbinischen Ethik,[2]) welche bloß aus selbstsüchtigem Egoismus die Vergeltung des eigenen bösen Verhaltens zu vermeiden anleitete.[3])

Es ist nicht allzu schwer, in dieser Maxime die Linie zu erkennen, in welcher die in der Bergpredigt vorangegangene Besprechung einer Reihe vom Gesetz gestellter, von den Pharisäern unrichtig ausgelegter Forderungen sich bewegt hatte. Zu den charakteristischen Eigentümlichkeiten der pharisäischen Gerechtigkeitslehre gehörte es, daß sie fast ausschließlich durch Verbote das Halten der göttlichen Gebote durchzuführen bemüht war. Das beweisen sämtliche in der Bergpredigt zur Sprache gebrachte Ausführungen ihres Gesetzesverständnisses. Selbst Matth. 5, 43 liegt der Hauptton auf dem Gebot des Hasses wider den Feind, indem dadurch die Bevorzugung des Nächsten als

---

[1]) Keineswegs nämlich wird das eigene Bedürfnis des Menschen von Jesus zum Maßstab für unsere Pflicht gemacht (Weiß, Bibl. Theol. § 25 b). Denn indem Jesus dem nächsten Zusammenhange nach im Gegensatz zu den sich aufdrängenden Mustern und Forderungen der Pharisäer (Matth. 7, 2–6) nicht nur das Beten zu Gott (7, 7–11), sondern auch das eigene rechte Thun anempfiehlt, spricht er für die ganze denkbare Fülle von Möglichkeiten des Lebens (*πάντα ὅσα*) nur scheinbar eine formale Regel (Holtzmann, Handkomm. I. S. 127), in Wirklichkeit aber eine völlig positive sachliche Anleitung aus. Für das eigene Handeln will er nämlich das zum Maßstab genommen sehen, was am Thun des Nächsten jedem am meisten um seinerselbstwillen gefällt und zusagt (*θέλειν* = חָפֵץ Matth. 12, 7; 17, 4. 12). Das sittlich Richtige findet der Mensch erfahrungsmäßig beim Erdulden unrichtigen Handelns von seiten anderer am leichtesten heraus. Jesus will nun aber anders als die Schriftgelehrten solche Erkenntnis nicht als Anlaß zum hochmütigen Meistern (7, 1), sondern zum Antrieb für das eigene Verhalten benutzt sehen. Das *ὅσα πάντα* verwehrt Jesus' Anweisung auf ein begrenztes Gebiet, wie das des Seelenheils (Keil, Ev. Matth. z. d. St.) oder der Heilsgemeinschaft (Achelis, Bergred. S. 391), zu beschränken. Jesus nimmt hier gleichsam den sensus communis zum Bundesgenossen in der Anwaltschaft für die von ihm verlangte Liebe zum Nächsten.

[2]) Vgl. Tob. 4, 16; Talm. Bab. Schabb. F. 31, 1; Philon bei Eusebius praep. evang. VIII, 7: *ἃ τις παθεῖν ἐχθαίρει, μὴ ποιεῖν αὐτόν.*

[3]) Vgl. Luthardt, Gesch. d. christl. Ethik I. S. 69.

Beweis der eignen Liebe gesichert werden sollte. War diese Ausbeutung auch zunächst nur im Blick auf den Feind Israels als des Volkes Gottes gedacht, so verleitete doch nicht nur der Egoismus, sondern auch die damalige Mischung der Völker in Palästina auf allen Seiten zur Verwischung der feinen Grenze zwischen dem prinzipiellen Feinde des Volkes Gottes als solchem und dem persönlichen Gegner. Mit dieser nur negativen Zeichnung dessen, was gerecht sei, hing es in der Gerechtigkeitslehre der Pharisäer aufs engste zusammen, daß sie auch ihre Frömmigkeit ausschließlich durch solches zu bethätigen suchten, was von den Menschen gesehen und beobachtet werden konnte (Matth. 6, 1. 5. 15). Da es Jesus nun aber vor allem darauf ankam, dazu anzuleiten, daß das Gesetz seines Vaters in rechter Weise gethan werde, so wies er im Gegensatze zu dem, womit die Schriftgelehrten sich genügen ließen, auf das hin, was jeder sich selbst schon als Verschuldung und Übertretung des göttlichen Gebots anzurechnen habe, um so die volle Seichtigkeit der Gerechtigkeitsleistung der Schriftgelehrten ins Licht zu stellen. Wie völlig aber seine Angaben aus dem 7, 12 klar ausgesprochenen Gesichtspunkte hervorgegangen sind, das erhellt daraus, daß Jesus die Besprechung des Gebots: Du sollst nicht töten, durch die Weisung abschloß, was der einzelne in dem Falle zu thun habe, daß er wisse, ein anderer fühle sich von ihm verletzt, sodann der Untersagung jedes ausweichenden Schwurs das Gebot hinzugefügt, selbst jede ohne Schwur gegebene Zusage zu halten, und endlich mit der Untersagung, jede erfahrene Übelthat durch die entsprechende Gegenleistung zu beantworten, noch die Forderung verbindet, vielmehr jedem ungewaltsamen einfachen Begehren des Nächsten durch überbietendes Entgegenkommen zu begegnen (Matth. 5, 42).[1]) Ebenso erhellt bei dem über den Ehebruch Gesagten aus den beiden Absätzen v. 28—30 und v. 31. 32, daß Jesus allein deshalb zuerst aussprach, was jeder sich selber als Ehebruch anzurechnen habe, weil das leichtsinnige Scheidebriefgeben, mit dem man in Israel die Übertretung des Verbots des Ehebruchs zu vermeiden suchte, nur zu oft allein durch jene untersagten lüsternen Blicke veranlaßt war. Jesus will auch dadurch zur Leistung der Treue in der Ehe anhalten, welche das Weib stets sich gehalten zu sehen wünschte.

5. Bevor nun aber die einheitliche Erfüllung des Gesetzes in dem Gerechtigkeitsbegriffe, welchen Jesus aufstellte, nachgewiesen werden kann, ist es nötig, zur Verdeutlichung der Art, wie Jesus in der Bergpredigt über das Gesetz gesprochen hat, zuvor noch sein praktisches Verhalten gegen letzteres in dieser Zeit zu betrachten. Es genügt aber nicht, einzelne gelegentliche, zumal polemische Äußerungen zu erwägen; Jesus' eigenes positives Verhalten muß vielmehr beachtet werden. Wie sich kein Wort Jesu findet, durch welches derselbe sich oder seine Jünger von der Beobachtung des alttestamentlichen Gesetzes entbunden hätte, und wie das Gesamtverhalten der Jünger nach der Himmelfahrt erkennen

[1]) Nur aus Verkennung des Gesichtspunktes, von dem aus Jesus seine Anweisungen, den Geboten des Vaters nachzukommen, in der Bergpredigt gibt, geht die Bestreitung der ursprünglichen Zugehörigkeit von v. 42 hervor (gegen Achelis a. a. O. S. 472; vergl. Wendt a. a. O. S. 62).

läßt, daß sie sich in keiner Weise einer äußeren Loslösung vom Gesetz durch ihren Meister bewußt waren,[1]) so wandelte Jesus auch selber ganz nach jüdischer Weise im Gesetz. Das erhellt am deutlichsten daraus, daß seine Gegner ihm keinen andern Widerspruch wider das Gesetz nachzuweisen vermochten, als sein Heilen am Sabbat. Jede Verletzung der jüdischen Kultusvorschriften würden diese gerne geltend gemacht haben; sie forschten sogar darnach, ob Jesus auch die Tempelsteuer, wiewohl deren Entrichtung keine gesetzliche, sondern nur eine usuelle Forderung war, bezahlte (Matth. 17, 24). Schon deshalb ist es ganz unwahrscheinlich, daß Jesus, der gegen alles Scheinwesen eiferte, auch nur innerlich gegen die Kultussitte seines Volks indifferent gewesen sein soll.[2]) Nun aber wird wiederholt in den Evangelien angemerkt, daß Jesus alle Sabbate und jüdische Feste genau feierte. Allerdings hat er im zweiten Jahr seines Wirkens das Passahfest nicht besucht. Schon daraus aber, daß ihm solche Versäumnis nie vorgeworfen ist, erhellt, daß der regelmäßige Besuch der Feste für Galiläer nicht erforderlich erachtet ward. Erst dann, wenn Jesus auch seine Jünger vom Festbesuch zurückgehalten hätte, würde ein Anzeichen absichtlicher Nichtbeachtung der Kultussitte vorliegen. Sogar den alttestamentlichen Opferdienst hat Jesus während seines Erdenwandels nicht beiseite gesetzt. Er für seine Person kam allerdings nicht in die Lage, individuellen Opferverpflichtungen nachzukommen (Hebr. 7, 27). Aber, da er den Seinen Vorschriften gab, was jeder zu thun habe, bevor er seine Gabe opfere (Matth. 5, 23), ferner den geheilten Aussätzigen die Weisung erteilte, sich dem Priester zu zeigen (Luk. 17, 14), auch zuletzt noch seine Jünger anhielt, mit ihm das Passahmahl zu feiern (Matth. 26, 18), so kann er in keiner Weise den alttestamentlichen Opferdienst bei seinen Lebzeiten beiseite gesetzt haben. Darauf weist auch sein Eifer für die Herstellung des Tempels zu einem wahren Bethaus seines Vaters (Joh. 2, 14 ff. und Matth. 21, 12 ff.) und seine Anweisung, die, wie er klarmachte, auf ihn nicht passende Tempelsteuer, um ein Ärgernis der Unverständigen zu vermeiden, für ihn zu entrichten (Matth. 17, 27). Selbst nach dieser Seite wollte er alle Gerechtigkeit erfüllen.

Jesus' scheinbare Abweichungen von der gesetzlichen Bahn können deshalb nur solche sein, deren Rechtfertigung sich an dem Gewissen des Volkes unmittelbar zu bewähren vermochten. Eine geflissentliche Benutzung des Sabbats zu Heilungen kann nicht erwiesen werden;[3]) sie würde ihm den Vorwurf der Gesetzesfeindschaft mit Recht (Joh. 7, 21) zugezogen haben. Die Verteidigung seiner Sabbatswerke war ihm vielmehr in solchem Maße gelungen, daß bei seinem schließlichen Prozeß diese zuvor vor dem Volk so stark betonte Übertretung der Sabbatsordnung gar nicht erwähnt wurde. In den Evangelien treten die Sabbatsheilungen nur deshalb so wesentlich hervor, weil Jesus' Gegner jede derselben zu einem Streit mit ihm benutzt hatten (Luk. 14, 1). In diese erste

[1]) Vgl. Beyschlag, Leb. Jesu I. S. 331, der nur mit Recht andererseits auch ein Binden der Jünger ans Gesetz ablehnt.

[2]) So Ritschl, Lehre von der Rechtf. u. Vers. [3]III. S. 422—432.

[3]) Gegen Scholten und Beyschlag (Leb. Jesu II. S. 176).

Periode fallen nicht alle Sabbatskonflikte, mit Sicherheit nur die Heilung des Kranken an dem Teiche beim Schafthor zu Jerusalem (Joh. 5). Doch blieb sich Jesus' Verhalten und der Gesichtspunkt seiner Rechtfertigung in allen Fällen gleich.

Am Sabbath den Kranken wohlzuthun, erklärte Jesus sich um so mehr für berechtigt, als die Juden selber bei der Gefahr eines Verlustes von einem Stück Vieh die Strenge der Sabbatsruhe aufgaben (Matth. 12, 11; Luk. 13, 15; 14, 5), und das Gesetz sogar den Priestern, wie die Beschneidung der acht Tage zuvor am Sabbat Geborenen (Joh. 7, 22),[1] so auch allerlei gottesdienstliche Handlungen auferlegte (Matth. 12, 5). Jesus ging nur noch einen Schritt in dieser Betrachtungsweise weiter, wenn er sein Heilen von Kranken am Sabbat in Analogie stellte mit dem steten Wirken Gottes zum Heil der von ihm erschaffenen Menschen auch nach Vollendung der Schöpfung und nach dem Beginn der der Schrift zufolge darauf eingetretenen Sabbatsruhe Gottes. Ganz wie er in der Bergpredigt Gottes Vollkommenheit zum Beweggrund des Lebens nach Gottes Gebot machte (Matth. 5, 48), erläuterte er hier und Joh. 5, 17 das dem Menschen am Sabbat erlaubte Verhalten und sein Thun aus dem Blick auf Gottes eignes Wesen.[2])

Daß das Handeln zum Heil und zur Erhaltung des Menschen die Ruhe des Sabbats nicht störe, das machte Jesus auch zur Rechtfertigung des von ihm behufs Stillung ihres Hungers seinen Jüngern verstatteten Ährenausraufens am Sabbat (Matth. 12, 1—8; Mk. 2, 23—28; Luk. 6, 1—5) geltend.[3]) Abgesehen davon, daß er darin keine am Sabbat verbotene (2 Mose 16, 26) Erntearbeit sehen wollte, wies er darauf hin, daß nach der Schrift auch David im Falle des Hungerleidens von den Vorschriften des Zeremonialgesetzes abgewichen sei, und das Gesetz selber ein Thun zu Gottes Ehre am Sabbat verstatte. Beide Begründungen faßte er dann noch zusammen, indem er darlegte, daß es sich bei jenem Ährenausraufen noch um Höheres als äußeren Tempeldienst, nämlich um Erhaltung des von Gott geschenkten Lebens[4]) und bei seiner Erlaubnis also

[1]) Daß die Schriftgelehrten dabei sehr subtile Vorschriften eintreten ließen (Tr. Schabbath 19, 1—5; Schürer, Ntl. Zeitgesch. ²II. S. 399), kam für Jesus nicht in Betracht.

[2]) Vgl. Geß, Chr. Pers. u. Werk I. S. 27. Davon, daß Gottes Thun durch keinen Sabbat unterbrochen werde, sagt Jesus Joh. 5, 27 nichts (gegen Hengstenberg u. Haupt, Altt. Zitate S. 81; vgl. Luthardt). Sobald um v. 18 willen nur an den gewöhnlichen Sabbat und nicht an Gottes Sabbathsruhe (Hebr. 4, 9) gedacht wird, verliert Jesus' Wort an schlagender Kraft. Auf seine Gleichheit mit dem Vater als Sohn und eine darin begründete Exemtion vom Sabbatsgebot (Hengstenberg, Meyer, Weiß) bezieht sich Jesus Joh. 5, 17 nicht. Er stellt nur des Vaters Verhalten als maßgebend und vorbildlich für sich hin. Dahin haben ihn offenbar auch die Juden verstanden.

[3]) Keineswegs nämlich handelt es sich um das Bahnen eines Weges (Keim, Jes. v. Naz. II. S. 297). Vgl. jetzt auch Holtzmann, der im ὁδὸν ποιεῖν des Markus (2, 23; LXX Ri. 17, 8) jetzt einen Latinismus finden will (Handkomm. I. S. 92). Den Sinn der Stelle gibt gut Delitzsch wieder, indem er im hebr. N. T. übersetzt: לִקְטֹף מְלִילוֹת בְּלֶכְתָּם.

[4]) Der einheitliche Grundgedanke der Ausführungen Jesu wird zerstört, sobald man wie gewöhnlich (auch ich selbst noch im Kurzgef. Komm. I. S. 72) das Neutrum μεῖζον auf Jesus' Person oder seinen Beruf sich beziehen läßt. Auf beides oder auf seine Ausnahmestellung als Messias kommt Jesus gar nicht zu sprechen. Das erhellt schon aus der Stellung seiner Selbstbezeichnung (Matth. 12, 8), auf der kein Ton liegt.

um eine Pflicht der Barmherzigkeit handelte, daß diese aber von der Schrift, die nur von seinen Gegnern nicht verstanden würde, für etwas noch höheres denn Opfer erklärt werde (Hos. 6, 6). Er rechtfertigte so mit einem Schlage seinen Jüngern sein eigenes Thun. Dann ging er sogar noch auf Gottes Absicht bei der Anordnung des Sabbats ein. Da diese allein auf das Heil und Beste des Menschen gehe, so folgerte Jesus daraus für Gott und darum auch für sich als den Sohn desselben das Recht, im Notfalle auch zum Heil der Menschen über den Sabbat verfügen zu können.

Jesus beanspruchte also in keiner Weise, dem Gesetz oder auch nur dessen zeremoniellem Teile gegenüber eine besondere Stellung einnehmen zu dürfen. Sein Absehen ist vielmehr selbst bei der Rechtfertigung seiner scheinbaren Abweichungen von den gesetzlichen Bestimmungen darauf gerichtet, durch Inslichtstellung des Gesamtwillens und der Heilsabsicht seines Vaters bei denselben ihr rechtes Verständnis der Thorah und insbesondere ihrer einzelnen Vorschriften zu eröffnen. Die von ihm gelehrte Art, das Sabbatsgebot zu erfüllen, ist durchaus kein Auflösen desselben.[1]) Er wies nur die Beschränkung nach, mit welcher Gottes eigenem Wesen und Willen gemäß die absolut klingende Sabbatsvorschrift aufzufassen war.

Weil er aber die Erfüllung des Gesetzes in seines Vaters Sinn herbeiführen wollte, so lehnte er für die Seinen jedes Eingehen auf bloß altüberkommene Formen der israelitischen Frömmigkeit, selbst wenn diese wie das Fasten bei Pharisäern und Johannesjüngern angesehen waren, entschieden ab (Matth. 9, 14 ff.; Mk. 2, 18 ff.; Luk. 5, 33 ff.). Das Gesetz hatte nur für wenige einzelne Fälle ein Fasten angeordnet, und solches konnte nicht als eine gesetzliche Pflicht zur Ergänzung des Betens angesehen werden (Judith 4, 7. 11; Tob. 12, 9; Sir. 34, 26; Luk. 2, 37). Auf diese Form, das Gesetz zu üben, einzugehen, weigerte Jesus sich unter ausdrücklicher Hinweisung darauf, daß er eine ganz andersartige Erfüllung jenes bringen wolle, und daß es sein Beruf sei, eine neue Zeit und zwar eine Freudenzeit heraufzuführen. Darum wies er zunächst durch das Gleichnis vom Lappen auf dem alten Kleide es zurück, nach der Pharisäer Art nur durch Hinzufügung weiterer Vorschriften das Neue herbeiführen und so die Last nur vermehren zu wollen, that zugleich aber durch das andere Gleichnis von dem neuen Wein in den alten Schläuchen dar, daß die neue Frömmigkeit und Gerechtigkeit, zu welcher er anleiten wollte, mit den alten Formen unvereinbar sei, und bei einem Versuche, beiden gemeinsam nachzueifern, nur beide Schaden leiden müßten. Denen, welche vor solcher Neuerung zurückschreckten, führte er dann noch zu Gemüte, daß der neue Geist, der in ihm lebe, nur um ihrer Liebe zum Wesen der alten Frömmigkeit willen ihnen nicht behage (Luk. 5, 39).[2]) So trat in dieser Ablehnung des Fastens seinerseits, welche indes darum keineswegs eine Rechtfertigung der Johannesjünger in sich schloß,[3]) die Ver-

[1]) So E. Haupt a. a. O. S. 85.

[2]) Dieser bei Luk. allein sich findende Zusatz ist kein entschuldigendes Wort (Weiß, Leb. Jesu I. S. 516; Weizsäcker, Ap. ZA. S. 390). Jede derartige Auffassung verkennt den Fortschritt der Worte Jesu.

[3]) Gegen Weiß a. a. O.

schiedenheit der von ihm geforderten und der pharisäischen Gerechtigkeit deutlich heraus. Hinwiederum ist darin noch immer kein gesetzesfreies Wort zu finden.[1]) Den Satzungen der Ältesten allein stellte sich Jesus damit wie in der Bergpredigt entgegen.

Jesus wandelte also allen Wahrnehmungen nach in allen Geboten und Rechten des Herrn untadelig (Luk. 1, 6). Nur auf äußere Übereinstimmung mit dem Buchstaben des Gesetzes kam es ihm nicht an. Sein Ziel war allein, des Vaters Willen zu thun (Joh. 4, 34). Er verkannte dabei nicht, wie vieles von dem, was die Juden als Leben im Gesetz besonders hochschätzten,[2]) zumal sie sich dadurch an der Erfüllung des Gesetzes selber hinderten, infolge seines Wirkens mit Notwendigkeit hinfallen werde. Grade betreffs des Mittelpunktes des israelitischen Gottesdienstes, des Tempels sprach er das offen aus (Joh. 4, 24), freilich nur im Bunde mit dem Vorhaben, den Zweck des Heiligtums, Gottes Anbetung, in um so vollkommenerer Weise herbeizuführen. Dennoch ließ er während seines Erdenwandels den Buchstaben nicht allein deshalb unberührt, weil sein Geist nur erst in ihm und noch nicht in seinen Jüngern lebte.[3]) Für Jesus war das Gesetz vielmehr ein Ausdruck des Willens seines Vaters, stand also für ihn in keinem Gegensatz zu diesem; er hatte allein dessen wahrer Erfüllung zuzustreben. Auf einen Gegensatz zu ihm wies selbst die Bezeichnung des Gesetzes als der Juden Gesetz in seinem Munde nicht hin (Joh. 10, 34; 15, 25).[4]) Denn durch sie betonte Jesus, wie gezeigt ist, allein jener Pochen auf dessen Besitz, wenn er seine Autorität wider ihr Verhalten zur Geltung bringen mußte.

6. **Die Gerechtigkeit**, in welcher er die Erfüllung des Gesetzes findet, wollte Jesus in der Bergpredigt gar nicht allseitig in jeder Richtung zeichnen. Ein solche induktive Darstellung derselben konnte er, dem es auf eine vollkommene, in aller Hinsicht bewährte Gesetzerfüllung ankam, gar nicht geben, weshalb er es als den Hauptgesichtspunkt für die Seinen hinstellte, nach Gottes Gerechtigkeit zu trachten[5]) und vollkommen zu werden, wie ihr Vater im Himmel vollkommen ist (Matth. 6, 33 [Luk. 12, 31]; — Matth. 5, 48), und

[1]) So **Beyschlag**, Leb. Jesu I. S. 332. Auch um Freiheit vom Nomismus handelt es sich nicht (**Kübel** zu Matth. 9, 14 ff.).

[2]) Vergl. **Schürer**, Ntl. Zeitgesch. [2] II. § 28 S. 382—412, und auch **Weber**, Syst. d. altsynag. Theologie § 60 u. 61 S. 269—277.

[3]) Gegen **Osterzee**, Theol. d. N. T. [2] S. 67.

[4]) Ein Problem (**Haupt**, Altt. Zitate S. 80; **Franke**, das A. T. bei Joh. S. 49) liegt in dieser Bezeichnung keineswegs vor; ihr Sinn ergibt sich aus Joh. 7, 51; 18, 31. Am wenigsten liegt in ihm, daß Joh. das Gesetz dem prophetischen Teile des A. T. entgegensetze und jeden Anteil des Logos an ihm in Abrede stelle (**Köstlin**, Joh. Lehrbegr. S. 53 f., 132 ff.). In der Art, wie Jesus bei Joh. und bei den Synoptikern von dem Mittler des Gesetzes spricht, ist kein Unterschied wahrzunehmen (gegen **Haupt** a. a. O. S. 86; vgl. **Franke** a. a. O. S. 47 ff.).

[5]) Das *καὶ τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ* ist ebenso wenig erst von Matth. Kap. 6, 33 hinzugefügt, um den Zusammenhang des Redestücks mit der ursprünglichen Bergpredigt herzustellen (**Wendt**, Lehre Jesu I. S. 117), als es ursprünglich vorangestanden hat (**Grau**, Selbstbew. Jesu S. 65; **Weiß**, Bibl. Theol. § 24. a und bei **Mey**. z. d. St., unter Berufung auf Cod. B.). Luk. 12, 22 brauchte das Trachten nach dem Reich als etwas Ueberirdischem nur als Gegengewicht der irdischen Sorgen betont zu werden. Bei Matth. sollte die Gerechtigkeit Gottes als das zunächst zu Erstrebende besonders hervorgehoben werden.

auch bereits die selig pries, welche bloß erst nach der Gerechtigkeit hungern und dürsten, weil dies Verlangen seine genügsame Befriedigung erfahren werde (Matth. 5, 6). Als Gottes Gerechtigkeit ward die von ihm gewollte Gerechtigkeit von Jesus bezeichnet, weil sie Gottes Wesen vollkommen entsprechend und angemessen, und weil sie nur von Gott und durch Gott erlangt werden kann.[1]) Aber sie ist, wenn sie auch in den Jüngern vor allem nur als Streben und Trachten sich bethätigt und bekundet, dennoch ein allseitiges und lückenloses Streben nach der Vollkommenheit, welche Gott eignet (Matth. 5, 48).[2]) Die von Jesus geforderte Gerechtigkeit stellt sich darum zunächst als eine Gottesgabe an die Menschen von um so reicherer Entfaltung dar, je ernster und stetiger dieselbe zu empfangen begehrt wird. Dabei kann sie zugleich als göttliche Forderung und menschliche Leistung besprochen werden. Denn für beides ist es gleicherweise Voraussetzung, daß man Jesus' Rede hört und thut (Matth. 7, 24; Luk. 6, 47), indem diese jenes Hungern und Dürsten entzündet und dadurch jenen Anfang in einer das Vollbringen verbürgenden Weise hervorruft (Matth. 7, 25; Luk. 6, 48).

Jesus' Gerechtigkeitsbegriff ist selbst ein Stück der Erfüllung von Gesetz und Propheten; denn in ihm ist die alttestamentliche Zeichnung der Gerechtigkeit allseitig zusammengefaßt.

Im A. T. wird nämlich von jedem Frommen Gerechtigkeit verlangt. Ein solcher hat sich nach dem Vorbild Abrahams (1. Mos. 15, 6; vgl. selbst 1. Makk. 1, 52) dem fordernden wie zusagenden Willen Jahvehs zu unterwerfen. Gerechtigkeit ist Normalität des menschlichen Verhältnisses gegen Gott (Spr. 10, 2. 3. 6; 12, 3. 5. 7. 9) und hat sich bei jedem Gliede des Bundesvolkes vor allem als Treue gegen den Bundesgott und sein Bundesgesetz zu bekunden (4 Mos. 12, 7; Jos. 1, 7. 8). Dieser im Moment der Treue seinen Nerv habende Gerechtigkeitsbegriff[3]) ermöglicht es, im A. T. Israel als Bundesvolk auch als das Rechtsvolk den andern Völkern gegenüberzustellen (5 Mos. 32, 15; 33, 5. 26; Jes. 44, 2) und dabei unter den Israeliten Gerechte und Frevler zu unterscheiden (2 Mos. 23, 7; Ps. 18, 21—27). Die so aufgefaßte Gerechtigkeit umfaßt in Bezug auf Gott alle Äußerungen des Haltens an ihm und Vertrauen auf ihn, das Bleiben in der Nähe Gottes und in dem durch den Opferdienst vermittelten und symbolisierten Empfangen von Vergebung (Ps. 24, 3. 4; 15, 1—5; 26, 6) und faßt in Bezug auf die Glieder des Bundesvolkes eine Fülle von Tugenden in sich. Darum bedingt auch die Beilegung von Gerechtigkeit und Gradheit im Munde alttestamentlicher Frommer noch in keiner Weise die Behauptung der Freiheit von Sünden, wie die dicht neben jenen hergehenden Bekenntnisse ihrer Sündhaftigkeit darthun (Hiob 6, 10. 29; 7, 21. — Ps. 32, 5. 6; 141, 3 u. 5).

---

[1]) Vgl. Wörner, Lehre Jesu S. 133.

[2]) Gegen Weiß in Meyers Komm. I.[8] S. 147 a.

[3]) Der Grundbegriff der Worte צֶדֶק und צְדָקָה (vgl. Ryssel, die Synonyma des Guten S. 24 ff., u. Kautzsch, Ueber die Derivata des Stammes צדק im altt. Sprachgebr. S. 59 ff.) ist der des Gradseins und Strammseins, das ein Abweichen von der Linie aus- und ein Kongruentbleiben mit ihr einschließt. Treue ist also der Grundzug der Gerechtigkeit; Gottes Gerechtigkeit erweist sich besonders auch darin, daß er sich treu bleibt, wie in der Erweisung seiner Gnade, so auch im Gericht über Israels Sünde.

Weil darum aber selbst in dem Kern der wahrhaft Treuen und Gerechten (Hos. 14, 10; Am. 2, 6; 5, 12; Mich. 7, 2) die volle Verwirklichung des Gesetzes noch nicht vorhanden war, verhieß bereits die Prophetie für die Zukunft die Verleihung wahrer Gerechtigkeit (Jes. 1, 16; 54, 17) an alle Glieder des Volks (Jes. 60 u. 61). Die künftige Volksgemeinde soll nach ihr behufs dessen eine Geistesgemeinde (Jes. 32, 15—17) sein (Hes. 11, 19 f.; 39, 29), so daß dann das Gesetz in Israels Inneres gegeben und in sein Herz geschrieben (Jer. 31. 33) und durch Herbeiführung der sittlichen Überlegung mittelst des Geistes der vom Gesetz verlangte (3 Mos. 19, 34; 22, 31—33; 5 Mos. 10, 18. 19) Zustand herbeigeführt sein wird. Die Gerechtigkeit ist dabei als sündentilgende Gnaden- (Jes. 54, 6—8; Hes. 16, 63) und volle Lebens-Gerechtigkeit in einem gedacht.[1])

Weil das Volk seit Jahrhunderten am Gängelbande des pharisäischen Nomismus einherzugehen gewöhnt war, so war es für Jesus unumgänglich, das Ungenügende der pharisäischen Gerechtigkeit und damit die Notwendigkeit einer besseren als Bedingung für den Eintritt ins Reich Gottes darzulegen. Darum tritt in der Bergpredigt die Zeichnung der Gerechtigkeit als Gabe Gottes und Abbild seiner Vollkommenheit hinter der als göttlicher Forderung zurück. Dennoch ist es unberechtigt, deshalb in der Gerechtigkeit den gemeinsamen Begriff finden zu wollen, um welchen sich der Gegensatz zwischen dem Pharisäismus und der Aufgabe Jesu drehe.[2]) Jesus benützt nur das in der formalen Forderung der ersteren liegende Wahrheitsmoment als Anknüpfungspunkt für seine Predigt von der Erfüllung des Gesetzes und der Propheten. Die von ihm verlangte Gerechtigkeit liegt so wenig in der Richtung eines nur fortentwickelten Gesetzes, daß er sie besonders als Gottes Gerechtigkeit und Gegenstück der göttlichen Vollkommenheit (Matth. 5, 48; 6, 33)[3]) beschreibt und sie von vorneherein über alle menschlichen und kasuistischen Maßstäbe erhebt. Als menschliche Beschaffenheit ist sie eine sittliche Beschaffenheit, wie sie fürs Reich Gottes nötig und nur da vorhanden ist, wo der vollkommene Gotteswille zur Ausführung gebracht wird (Matth. 6, 9. 10). Diese Übereinstimmung des eigenen Verhaltens mit des Vaters Willen kann aber nur durch das Trachten und Streben nach einer völligen Verähnlichung des menschlichen Wollens mit dem göttlichen erreicht werden. Nicht also handelt es sich bei Jesus' Forderung einer besseren Gerechtigkeit allein um Verinnerlichung der Durchführung des göttlichen Gesetzes,[4]) sondern um die Herstellung von Menschen von solcher Vollkommenheit, daß ihr Thun durch sich selber Gottes Willen ganz gerecht und dadurch Gottes Gesetz vollkommen erfüllt wird. Jesus' Reichs-

[1]) Wäre die Aussonderung des sog. Priesterkodex im Pentateuch und dessen nachexilischer Ursprung anzuerkennen, so hätte oben manches anders dargestellt werden müssen.

[2]) So Ritschl, Lehre v. d. Rechtf. u. Vers. [3]II. S. 275 f.

[3]) Ganz außerhalb des Rahmens der biblischen Anschauung fällt Ritschls Erklärung, nach der diejenigen, welche gerecht handeln, erst in der Anerkennung durch Gott, indem Gott ihnen ihr Recht in der sittlichen Gemeinschaft mit den anderen verschafft, das Wertprädikat, gerecht zu sein, zu erwarten haben. Das Richtige trifft Schnedermann (Judenthum S. 162 f.) beinahe.

[4]) So Baur, Ntl. Theologie S. 67.

gottesgedanke wird deshalb verflüchtigt, und das Absehen seiner Verkündigung auf die innere Gesundung der Einzelpersönlichkeit (Matth. 7, 13. 14. 24. 26) wird verdunkelt, wenn die Leistungen der Gerechtigkeit nach dem Willen Gottes und die aus der Gesamtheit derselben sich zusammensetzende Vollkommenheit der sittlichen Gemeinschaft als die beabsichtigte Frucht der Predigt Jesu hingestellt werden.[1])

Die von Jesus geforderte Gerechtigkeit soll nun aber, wiewohl sie zunächst eine Gott entsprechende Beschaffenheit der Einzelnen ist, ihrem letzten Ziele nach vielmehr ein Gottesdienst, eine Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit sein. Jesus drang gerade in der Bergpredigt mit einer zuvor in Israel unbekannten Bestimmtheit und Kraft darauf, Gott zum Mittelpunkt des Lebens, Denkens und Sorgens zu machen (Matth. 6, 19—33), während er jedem bloß äußeren Eifern um Gott durch Richten anderer (Matth. 7, 1 ff.) oder durch Proselytenmachen (Matth. 23, 15) ebenso entschieden entgegentrat. Das war eben der Anfang der Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit, welche er für die Zukunft in Aussicht nahm und in seiner Person als bereits begonnen bezeichnete (Joh. 4, 23. 24)[2]), ohne daß er dadurch den Bestand des kultischen Gottesdienstes irgendwie in Frage stellte. In vollem Gegensatz zu dem pharisäischen Streben nach einer Gerechtigkeit und Frömmigkeit,[3]) welche vor Menschen Anerkennung findet, wies Jesus also auf eine Gerechtigkeit hin, welche in Wahrheit vor Gott müsse gelten können. Da er solche aber als in den Menschen nicht vorhanden, sondern von ihnen nur erstrebbar hinstellte, so wird klar, in welch nahem Verhältnis Jesus' Predigt von der Gerechtigkeit und Erfüllung des Gesetzes zu der nachmaligen paulinischen Verkündigung von vorneherein stand.[4])

Kap. V.

Die Predigt Jesu in der ersten Zeit.

(Fortsetzung: Erfüllung der Weissagung; Reich Gottes; Buße und Glauben.)

1. Die Erfüllung von Gesetz und Propheten konnte Jesus sich (Matth. 5, 20) gleichmäßig beilegen, weil nicht nur letztere das erstere auslegten, sondern jenes auch an und für sich die typische Weissagung einer vollkommenen Anbetung Gottes und vollkommener Gerechtigkeit unter den Menschen war. Darum machte Jesus auch Moses selbst zum Zeugen für sich (Joh. 5, 46. 47;

---

[1]) Ritschl a. a. O. S. 274.

[2]) Das καὶ νῦν ἐστίν (Joh. 4, 23) kann nicht nur Ausdruck der Sicherheit sein, mit welcher sein Auge die angekündigte Zukunft kommen sah, sondern muß auf deren bereits vorliegenden Anfang hinweisen. Das δεῖ (v. 24) spricht daneben die in Gottes Wesen begründete Notwendigkeit aus, mit welcher Gott auf die Herbeiführung einer solchen Anbetung hinwirken, unter den Menschen gleichsam nach ihr streben (ζητεῖν v. 23) muß.

[3]) Vgl. das ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων (Matth. 6, 1. 5).

[4]) Vgl. Beyschlag, Leb. Jesu I. S. 334 f.

Matth. 11, 13).[1]) Da wie im N. T. überhaupt nur selten, so von Jesus nirgends einzelne Stellen des Pentateuch als eine Weissagung auf ihn angeführt werden, so kann solche Berufung sich nur auf das fortgehende Zeugnis des Moses beziehen, welches in der Abzweckung des kodifizierten Gesetzes als Willenserklärung Gottes auf ein Reich und ein Volk, welches seiner Heiligkeit entspräche (3 Mos. 11, 44; 2 Mos. 19, 5), lag. Auf die Absicht des Gesetzes zur Erkenntnis der Sünde und zum Verlangen nach Heil durch Beschließung der Menschen unter die Sünde (Gal. 3, 22; Röm. 3, 20) zu führen oder auf die typische Bedeutung der gesetzlichen Institutionen findet sich in Jesus' Reden keine Hindeutung. Wohl aber deutete das Gesetz durch jene ideelle Forderung eines heiligen Gottesvolkes auf das hin, was Jesus herzustellen gesandt war (Joh. 5, 39). Gottes darin bekundeter ernster Wille war zugleich Bürgschaft für dessen einstige Durchführung und für die Erfüllung des ihn bekundenden Gesetzes.

Wie schon bei der Besprechung der Wunder Jesu sich herausstellte, war es das durch die Gesamtheit der Weissagung bezeugte göttliche Vorhaben einer vollkommenen Erlösung, auf das Jesus hinblickte, wenn er von der Erfüllung der Propheten sprach (vgl. Matth. 11, 5; Luk. 4, 16 ff. vgl. B. III Schluß). Wie beim Gesetz beschäftigte ihn auch bei der Prophetie die Erfüllung des einzelnen Wortes nur, sofern dieses ein Moment in dem Vorhaben Gottes für die Zukunft überhaupt enthielt und aussprach. Erst wenn man das im Auge behält, so wird Jesus' Art, auf Einzelnes im A. T. als Typus und Weissagung neutestamentlicher Vorgänge sich zu berufen, völlig klar.

In dieser ersten Zeit kommen außer den beiden erwähnten generellen Verweisungen Berufungen auf die alttestamentliche Weissagung nur selten vor. Doch ist seine Verweisung auf einen alttestamentlichen Typus im Gespräch mit Nikodemus höchst bedeutsam (Joh. 3, 14 f.). Der Nerv der Anschauung Jesu über die ihm obliegende Erfüllung tritt dabei heraus. An der Aufrichtung einer ehernen Schlange durch Moses auf Befehl Gottes legte Jesus die Notwendigkeit dessen, wozu sein Kommen dienen solle und wie es mit ihm gehen müsse, dar. In der Weise, wie Gott in der Wüste bei der Unrettbarkeit des durch den Biß der Schlangen dem Tode verfallenen Geschlechts verfuhr und ein für Menschen völlig unerfindbares, unbeschaffbares und unbegreifliches Heilmittel herrichtete (Joh. 3, 14), sieht Jesus dort die Notwendigkeit in Gottes Wesen und Willen bezeugt, um derentwillen er als Menschensohn durch seine Erhöhung zu einem für alle ergreifbaren Gegenstand des Glaubens das Mittel beschaffen muß, durch welches alles, was als aus dem Fleisch geboren, Fleisch ist, aus dem Geist wiedergeboren werden kann. Denn das ist dem Zusammenhange des Gesprächs nach der Nerv der von Jesus angestellten Beweisführung. Dem Zweifel des Nikodemus an der Möglichkeit einer Neugeburt für einen alten, in seinem Wesen bereits festgewordenen Menschen (Joh. 3, 9) hatte Jesus zuerst die Möglichkeit, daß er um einen für Menschen unerfindbaren und undenkbaren

---

[1]) Vgl. Orelli, Alttestl. Weissagung S. 30.

Heilsweg durch den Hinweis auf sein Gekommensein vom Himmel wisse, dargethan (Joh. 3, 11—13). Dann aber hatte er sich, den vom Himmel herabgekommenen Offenbarer, als Menschensohn d. i. in seiner Gleiche mit den Menschen hingestellt und damit vorweg seine Vergleichung mit der von Moses erhöhten, den totbringenden Schlangen ähnliche und doch andersartige eherne Schlange ermöglicht (vgl. 2 Kor. 5, 21). Erst nach solcher Grundlegung machte Jesus dann dem Nikodemus an der öffentlichen Aufrichtung jenes ehernen Schlangenbildes an einer Panierstange behufs Erhaltung aller, welche sie im Glauben und Gehorsam anschauten, die Möglichkeit und Notwendigkeit davon klar, daß der Menschensohn in ähnlicher Weise durch seine Erhöhung mittels des Hängens am Holze zum Heilmittel für die, welche an ihn glauben, d. i. zum Mittel der Erneuerung ihres dem Tode verfallenen Lebens, der Wiedergeburt, werde. Die beiden nach einander geltend gemachten Momente des Heilsweges, den Gott einschlagen werde und müsse (v. 15. 18), führte er dabei zugleich gemeinsam auf die Liebe Gottes als deren Quell und Ursprung zurück (Joh. 3, 16). Die weitere Fortsetzung der Rede verfolgte nur noch den Zweck, dem Nikodemus darzulegen, wie sich grade in der durch die Aufstellung des Menschensohnes zum Heilsmittel hervorgerufenen Erweckung zum Glauben das jenem unglaubliche und unbegreifbare Geborenwerden aus dem Geist vollziehe. Indem Jesus in solcher Weise (vgl. S. 217 f.) aus dem bei einem besonderen Falle eingehaltenen Verfahren Gottes entnahm, wie Gott seinem Wesen nach in analogen Fällen handeln müsse und werde, hat er zugleich gezeigt, woher er das Recht nahm, auch in Bezug auf solche Stellen des A. Ts., welche nicht direkt vom Messias und dessen Beruf handeln, dennoch zu sagen, dies und das sei geschehen, auf daß die Schrift erfüllt werde (Joh. 3, 18; 15, 25; 17, 12; Mk. 14, 49). In allen solchen Fällen wird nicht der Umstand urgiert, daß im A. T. zufällig irgendwo dies oder das gesagt ist, sondern es wird nachgewiesen, daß es mit Jesus einen solchen Verlauf nehmen mußte, weil der Gang der Dinge in der sittlich gestalteten Welt nach Gottes ihres Herrn und Lenkers Willen, den er bereits bei früherer entsprechender Gelegenheit bekundet hatte, nur ein solcher sein könne. Darum hat Jesus' Weissagungsbeweis seine feste Norm und unterscheidet sich wesentlich von jeder willkürlichen Typik, um so mehr, als sein Verständnis des väterlichen Willens ein gewisses und unfehlbares war. Auch gab Jesus nicht eine aus seinem Verständnis der Gegenwart zurecht gemachte Deutung der Zukunft, sondern er erwies nur den von ihm für die Gegenwart erkannten Gotteswillen aus Vorgängen der Vergangenheit als notwendige Willensbethätigung des Gottes, der da bleibt, wie er ist und stetig derselbe zu sein verheißen hat (2 Mos. 3, 11). Darum liegt auch in der Berufung Jesu auf das, was geschrieben steht, nichts Fatalistisches, als bedinge der Umstand, daß etwas einmal vorausgesagt sei, schon an sich und allein, daß es nun auch also geschehen müsse. Jesus legte vielmehr sein Thun und Ergehen nur als die lautere Durchführung und den ebenmäßigen Ausfluß des von Alters her bezeugten, sich stets gleichen Gotteswillens dar.

Bei dieser nur zur Erläuterung des göttlichen Thuns und Wollens in

und mit seiner Sendung dienenden Verwendung des Weissagungsbeweises ist klar, daß Jesus weder je etwas allein, um die Erfüllung eines Prophetenworts herbeizuführen, noch auch nur in der Weise, wie es geschah, geordnet habe, um einer Weissagung zu entsprechen.[1]) Alles, was Jesus that, anordnete und sprach, war stets der unmittelbare Ausdruck und die notwendige Bekundung seines eigenen innersten Wesens und Willens. Die sich immer aufs neue herausstellende Übereinstimmung seines Verhaltens mit dem, was in der Weissagung über den Messias gesagt war, wird vielmehr zum Beweise des völligen inneren Einsseins Jesu mit dem Vater und der heiligen Unveränderlichkeit Gottes in seinem Wesen, Rat und Wollen.

Wie im Gesetz, so erkannte Jesus auch in der Weissagung ihrer vollen Gesamtheit nach eine Willensverkündigung Gottes über die vollkommene Herstellung des Gottesreiches.[2]) Aber er blickte auch auf sie nicht ängstlich als auf eine Norm zurück, an welche er sich in seinem Laufe halten müsse.[3]) Unverkennbar weiß er sich mit dem Willen des Vaters genau vertraut (Joh. 4, 34; 5, 30), auch wo Gesetz und Propheten ihm denselben nicht kundthun konnten. Zum Erfüller dieser wird er aber erst recht dadurch, daß er infolge innerster eigenster Herzensharmonie in seiner ganzen Erscheinung und in seinem ganzen Gebahren Gottes Willen entsprach. Grade dieser unmittelbare Einklang zwischen seinem gesamten Auftreten und Gottes Gedanken und Rat ermöglichte es Jesus dann auch, für welchen Punkt er es immer bedurfte und für gut hielt, mit jener seine Zeitgenossen überraschenden und uns noch immer so manches exegetische Problem aufgebenden Geistestiefe die Rechtfertigung des ersteren aus den Schriften des A. Ts. zu entnehmen. Während die Juden die Schrift Buchstaben für Buchstaben durchforschten und bei ihrer Verkehrtheit doch darin nicht den Quell des Lebens fanden (Joh. 5, 39), ward seinem im eigentlichsten Sinne kongenialen Geistesauge die entsprechende Bekundung des Willens seines Vaters allenthalben erkennbar. Darum vermochte es Jesus auch vor allem, den blinden Augen seiner schriftgelehrten (Matth. 22, 41 ff.; Luk. 4, 16 ff.) und ungelehrten Zeitgenossen (Matth. 24, 15; 26, 31. 54; Luk. 22, 37) die unmittelbare Vorherverkündigung seines Laufes aufzudecken und die parallelen Züge an seiner Erscheinung und Predigt mit den im A. B. ergangenen Ankündigungen vom Kommen Jahvehs aufzuweisen (Matth. 13, 13 ff.; 15, 7 f.; 17, 10 ff. u. ö.). Selbst die Übereinstimmung des Neuen, was er erst zu offenbaren hatte, mit den tiefsten Grundgedanken der alttestamentlichen Offenbarung konnte er deshalb aufs einleuchtendste darthun. Seine Verkündigung wird dadurch noch lange nicht bloß zu einer volleren Entwickelung alttestamentlicher Keime. Darin tritt vielmehr nur hervor, daß, was er verkündigte, selbst in den Punkten, in welchen es über die Stufe der alttestamentlichen Offenbarung weit hinausführte, des gleichen übermenschlichen Ursprungs mit jener war. Unter diesen

[1]) Gegen Hengstenberg, Christol. d. A. Ts. III. S. 378 u. b S. 7, und Riehm, Meff. Weissagung S. 225.

[2]) Vgl. Orelli a. a. O. S. 35.

[3]) Gegen E. Haupt, Alttstl. Zitate S. 202 f., 186 f.

Gesichtspunkt fallen Benutzungen des A. Ts., wie sie in Matth. 22, 31 ff.; Joh. 10, 34 f. vorliegen, und verlieren dann allen Schein von Willkür.

Diese seine Art, die Schrift in allen ihren Teilen als Weissagung zu benutzen, unterscheidet ihn aufs wesentlichste von den Schriftgelehrten seines Volks. Wohl ist er darin gleich ihnen ein rechter Sohn Israels, daß er die umfassendste Kenntnis der Schrift bethätigte. Aber er betrachtete es niemals als seine Aufgabe allein, wie jene, in das Verständnis des A. Ts. einzuführen; er kommt stets nur mehr gelegentlich auf seine Übereinstimmung mit ihm zu sprechen. Er bewegte sich in der Schrift frei wie ein Sohn des Hauses und ganz nach Gefallen.[1]) Bei aller Bekanntschaft mit der jesajanischen Weissagung (Luk. 4, 16 ff.; 22, 37) z. B. bezeichnete er sich doch, wie schon bei der Entwickelung seines Selbstbewußtseins (A. Kap. VI) betont wurde, nie als Knecht Gottes, während sonst alle Zeugen Gottes sich in Demut als solche bekannt haben. Dies muß um so geflissentlicher von ihm vermieden sein, als er sich sonst aufs nachdrücklichste die Erfüllung von Gesetz und Propheten in allen Punkten zuschrieb und beimaß. Es bekundet sich darin sein eigenes Hoheitsbewußtsein und seine Stellung auch selbst über dem Worte Gottes des A. B.s aufs deutlichste und unverkennbarste, zumal er es für einen Beweis der den Seinen gewährten Vertrautheit zu ihm bezeichnete, daß er sie nicht Knechte, sondern Freunde hieß (Joh. 15, 14. 15; Luk. 12, 4).

Johannes den Täufer hat Jesus selbst nicht mehr zu den Propheten im eigentlichen Sinne gerechnet. Er ließ die Weissagung nur bis zu ihm gehen (Matth. 11, 13), wenn er ihn darum auch noch nicht als in dem erst von ihm selbst gebrachten Reiche Gottes stehend ansah (Matth. 11, 11; 17, 12). Sein Verhältnis zu dem Täufer war darum ein anderes, darf deshalb aber um so weniger nach zweifelhaften Geschichtsparallelen wie das von Elias und Elisa[2]) beurteilt und beschrieben werden. Jesus ist in keiner Hinsicht der bloße Fortsetzer der Bußpredigt des Täufers; seine Antwort an diesen (Matth. 11, 2 ff.; Luk. 7, 19 ff.) weist eine derartige Gleichstellung aufs entschiedenste ab. Hatte jener auch das Reich Gottes gleichfalls mit Macht angebahnt[3]), und konnte sich aus dem Grunde Jesus in seiner Anfangsverkündigung an den Täufer anschließen, so bezeichnete Jesus doch aufs nachdrücklichste ihre beiden Wege als verschiedene, ja entgegengesetzte (Luk. 7, 33—35; Matth. 11, 18. 19). Jesus begnügte sich nicht damit, auf den Eintritt ins Reich durch den Ruf zur Buße vorzubereiten, sondern er brachte durch seine Erscheinung selbst das Heil allen, die sich arm fühlten. In der Ankündigung: den Armen wird das Evangelium gepredigt, ließ er darum auch seine Antwort an jenen ausgehen (Matth. 11, 5; vgl. 5, 3). Jesus benutzte Johannes eben nur als Wegbereiter und führte sich auf dem von jenem bereiteten Zugang beim Volke ein. Jener hatte nur die

---

[1]) Vgl. Grau, Selbstbewußtsein Jesu S. 104.

[2]) So Hofmann, Weiss. u. Erf. II. S. 76. Elisa ist selbst nur ein Nachhall des Elias, wie Josua der Epigone des Moses, — und ist darum die Parallele ganz verfehlt.

[3]) Durch das ἐν ὁδῷ δικαιοσύνης (Matth. 21, 31) gab Jesus allein an, was die Wächter des Gesetzes in Israel von dessen göttlicher Sendung hätte überführen sollen.

Zeit für die Erfüllung der Weissagung als vorhanden anzukündigen gehabt, während Jesus diese selbst in Person war und bringen wollte.

2. Als Erfüller der Weissagung hatte Jesus vor allem das Reich Gottes in und durch seine Person zu bringen (Luk. 17, 21). Der Reich-Gottes-Gedanke war freilich dem Volke Israel nicht völlig fremd noch neu. Jesus konnte vor ihm vom Reiche als von etwas ganz Bekanntem sprechen. Auf dessen Aufrichtung hatte alle Prophetie hoffen lassen; in seiner Herstellung lag deren Erfüllung. So ist dasselbe auch der vornehmste Gegenstand der Verkündigung Jesu, wenn es auch in Jesus' Gedankenwelt nicht durchaus die erste Stelle einnahm[1]) und noch weniger als der Fundamentalgedanke des Systems Jesu bezeichnet werden darf.[2])

Indem aller Propheten Verkündigung sich auf die Vollendung der Gottesherrschaft in und durch Israel richtete, stand sie durchweg in Beziehung zum Kommen des Reiches Gottes, welches darum auch der Täufer bereits angekündigt hatte, indem er nur behufs Abwehr aller fleischlichen Vorstellungen vom Reiche unter Anlehnung an Daniel dasselbe sofort als Himmelreich bezeichnete[3]) (vgl. A. Kap. V § 5). Eben deshalb mußte Jesus, um sich vor allem Volk als der von Gott gesandte Erfüller aller seiner Hoffnungen hinzustellen, das Reich Gottes vor allem verkündigen.

Dessen Begriff war im A. T. indeß nur mehr seinen einzelnen Momenten nach vorhanden gewesen. Das vornehmste lag darin, daß Gott selbst der König Israels sein wollte und von diesem dauernd als solcher angerufen war (Ps. 44, 5; 68, 25 u. Ps. 93. 97. 99). Eben darum hatte Gott auch in dem Verlangen des Volkes nach einem menschlichen Könige eine Verwerfung seiner selbst (1 Sam. 8, 7) erkannt; denn er allein wollte, wie Israel es einst selbst in seinem Siegesliede ausgesprochen hatte (2 Mos. 15, 18), ewiglich über Israel herrschen. Darin, daß Israel zugleich von Anfang an die Bestimmung erhielt, das besondere Eigentumsvolk dessen zu sein, dem die ganze Erde gehörte (2 Mos. 19, 5), und ein Königtum von Priestern zu bilden, lag von früh an ein Hinweis auf die geistliche Natur des Reiches Gottes. Doch haftete diesem im A. T. durch dessen Beschränkung auf das bestimmte Volkstum und das darin liegende fleischlich-partikularistische Moment dauernd der Anschein an, als solle es ein irdisches Reich werden.

Dieser sinnliche Anstrich der in Israel begonnenen Gottesherrschaft fing an, sich später infolge zweier geschichtlicher Momente mehr und mehr zu verlieren. Israel bildete nämlich in Wahrheit seiner inneren Stellung zu Gott nach durchaus kein Eigentumsvolk des heiligen Gottes, kein Königtum von Priestern. Darum mußten die Propheten, indem sie das feststellten (Am. 9, 7 f.), alsbald die Verstoßung des Volkes als solchen (Mich. 2, 12; 5, 6) und den Übergang seines Berufes auf die Getreuen, den heiligen Rest Israels, ankündigen

---

[1]) So sagt Oosterzee a. a. O. S. 49.
[2]) Gegen Reuss, hist. de la théol. chrét. I. p. 161 l'idée fondamentale.
[3]) Vgl. Keim, Jes. v. Naz. I. 38.

(Jes. 6, 12 f.; 10, 21; Jer. 23, 3), der wieder ein demütiges und geheiligtes Volk sein werde, und in welchem Gott die rechte Beschaffenheit des ewigen Bundesvolkes durch seinen Geist wirken werde (Jer. 31, 33. 34; Jes. 61, 8; Hes. 16, 60). Zu dieser inneren Entwickelung kam als zweites Moment, daß Gott nicht nur der Macht der Heidenvölker über Israel sich behufs Läuterung des geheiligten Samens bediente (Jes. 4, 1), sondern diesem letzteren es auch zusprach, durch Vermittelung des persönlichen Knechtes Gottes (Jes. 42, 6; 49, 6 ff.) selbst zu einem solchen auf Erden unter deren Völkern zu werden und als solcher den Rest Edoms und alle dem Zorne Gottes an sich verfallenen Völker in das Reich Jahvehs aufzunehmen (Am. 9, 12; Jer. 49, 6; Sach. 9, 7) und die volle Sammlung des Volkes Gottes herbeizuführen (Jes. 60, 3. 4). Indem damit Gottes Reich den Charakter eines Universalreichs beigelegt erhalten hatte (Ps. 72, 8—11), war es einer der bedeutsamsten Fortschritte der Offenbarung, daß der Unterschied des die Erde umspannenden Gottesreiches von den weltlichen Universalreichen, welcher Art sie auch waren, durch Daniel verkündet wurde, indem er jenes als ein solches darstellte, welches der Gott des Himmels (Dan. 2, 44) als ein ewig bleibendes aufrichten und einem, der wie ein Menschensohn sei und auf den Wolken des Himmels komme (Dan. 7, 13), überantworten werde. Da zugleich dessen Volk als ein Volk der Heiligen des Höchsten (Dan. 7, 18. 27) bezeichnet wurde, so war das Gottesreich dadurch als so weit von allem weltlichen Wesen abstehend bezeichnet, wie der Himmel von der Erde und wie der Mensch von dem Tiere.

Diese vollkommene Gottesherrschaft[1]) sollte durch eine zukünftige Geistesmitteilung, mittels deren Gott sein Gesetz in die Brust seines Volkes legen und in dessen Herz schreiben wollte, zustande kommen (Jer. 31, 33). Die Bürgschaft dafür, daß Gott sein Volk durch beständige Erweisung seiner Treue und Gerechtigkeit jener Heilsvollendung zuführen werde, lag darin, daß Gottes eigner Vollkommenheitszustand, wie er mit seiner Heiligkeit gegeben ist, die Herstellung eines alle Folgen der Sünde ausschließenden Friedens- und Lebensstandes für sein Volk um seiner selbst willen mit sich führen muß (5 Mos. 33, 27—29; Hos. 6, 2; 13, 14).

Jesus nahm bei seinem Auftreten des Täufers Ruf: „Herbeigekommen ist das Himmelreich"! (Matth. 3, 2) auf; doch bediente er sich der letzteren vom Täufer erst gebildeten Bezeichnung zum mindesten für gewöhnlich nicht. An ihrer Stelle nahm er den im A. T. noch nicht üblichen, bereits aber im rabbinischen Aramäisch im Sinne des griechischen Wortes Theokratie vorkommenden Namen „Reich Gottes" auf,[2]) weil dieser seinen Anschauungen über das Reich noch mehr entsprach.[3]) So begegnen wir ihm gleich in jener für

[1]) Dieser Begriff begegnet uns im Griechischen zuerst bei Josephus, der ctr. Apion. II, 16 schrieb: *Ὁ δ' ἡμέτερος νομοθέτης εἰς μὲν τούτων οὐδ' ὁτιοῦν ἀπεῖδεν, ὡς δ' ἄν τις εἴποι βιασάμενος τὸν λόγον, θεοκρατίαν ἀπέδειξε τὸ πολίτευμα, θεῷ τὴν ἀρχὴν καὶ τὸ κράτος ἀναθείς κτλ.*

[2]) מלכותא דאלהא.

[3]) Gegen Immer, Theol. d. N. Ts. S. 63 f.; Schlottmann, Kompendium S. 96, und auch Beyschlag, Leb. Jesu I. S. 322 f. und II. S. 115.

seine ganze Predigt typischen (vgl. S. 257 f.) Äußerung Jesu (Mk. 1,15). Daß Jesus der Bezeichnung Himmelreich sich sicherlich nicht vornehmlich bedient hat, erhellt aus deren gänzlichem Nichtvorkommen im 2. u. 3. Evangelium und ihrem völligen Verschwinden im übrigen N. T. Nur der 1. Evangelist gebraucht sie dreißigmal, während in den von ihm mitgeteilten Reden Jesu auch der Begriff „Reich Gottes“ sich findet (6,33; 12,28; 19,24; 21,31.43; vgl. noch 13,43; 26,29).[1] Danach hat Jesus die erstere Bezeichnung nicht vorzugsweise gebraucht und darum auch nicht etwa selbst gebildet. Die Wahl des letzteren zur damaligen Zeit nicht gerade gangbaren Ausdrucks war wohl berechnet. Denn vom Reiche Gottes sprach Jesus nicht, um Gott die Königsherrschaft in demselben zuzusprechen, sondern um das Reich, nach welchem er zu trachten (Matth. 6,33) und in welches er einzugehen mahnte (Matth. 5,20; 18,3; Mk. 9,47; 10,23; Luk. 18,25; Joh. 3,5), als ein solches von vorneherein kenntlich zu machen, das Gott zugehörte und dessen Wesen völlig entsprach. Die Ankündigung Jesu, daß das Reich erst herannahe (Matth. 4,17; 6,9; Mk. 1,15), zeigte sofort, daß er, wenn es auch als Gottes Reich der Sphäre der der Sünde verfallenen, Gott fremden und feindlichen Welt völlig entnommen sei, doch in der Welt ihm Raum machen, es darin begründen wollte. So aber griff Jesus grade in diesem Punkte auf Gottes ursprünglichen Grundgedanken bei der Berufung Israels zurück und bezeichnete allein durch die Wahl dieses Ausdrucks alle bisher eingetretenen Formen der Gottesherrschaft in Israel als Gottes Absicht noch nicht entsprechend und angemessen. Ohne daß er es weiter auszusprechen nötig hatte, waren dadurch alle auf die inzwischen eingetretenen anbahnenden Formen der Theokratie gestützten Vorstellungen von einem sichtbaren irdischen Herrlichkeitsreiche, woher sie auch stammten, und von wem sie auch geteilt wurden, beseitigt und hinter ihm zurückgelassen.[2])

Diese bereits in dessen Namen ausgeprägte, wahrhaft geistliche, wenn auch keineswegs nur geistige, Natur des Gottesreiches hat Jesus besonders in der Bergpredigt betont. Denn dort sprach er die in seinem Besitz begründete Seligkeit nur solchen zu, die arm am Geiste, trauernd, sanftmütig, hungernd und dürstend u. s. w. (Matth. 5,3–6) sind.[3]) Aber Jesus verlangte von

---

[1]) Vgl. Weiß, Bibl. Theol. § 138. c. Anm. 9. Nur läßt letzterer den Ausdruck Himmelreich erst vom 1. Evgstn. einführen zum Zeichen, daß die Heilsvollendung nach seiner Vorstellung sich erst im Himmel verwirkliche. Aber dem Täufer, der sich überall an die Propheten anlehnte und in vollem Gegensatz zu den Hierarchen seiner Zeit stand, auch Christus' erste und zweite Zukunft noch nicht auseinanderhielt, ist die bedachte Anlehnung an Dan. 2,44 unbedenklich zuzumuten (vgl. S. 136 A.). Nur kann in seinem Munde das τῶν οὐρανῶν am wenigsten eine Umschreibung des Gottesnamens gewesen sein (Schürer, Begriff des Himmelreichs aus jüdischen Quellen erläutert. Jhrbb. f. Prot. Theol. 1876 H. 1. Immer a. a. O. S. 63. H. Holtzmann, Handkomm. I. S. 56). Dies τῶν οὐρανῶν nennt nur den Bereich, welchem das Reich entstammt und angehört. Wenn Matth. diesen vom Täufer her bekannten Terminus aufnahm und im 1. Ev. bevorzugte, so geschah das wohl mit Rücksicht auf die stark fleischlichen Reich-Gottes-Gedanken in der Umgebung seiner ersten Leser.

[2]) Gegen Beyschlag, Leb. Jesu II. S. 114 f.

[3]) Jesus meinte offenbar geistige Charakterzüge, wie das oft als nicht ursprünglich angesehene ἐν πνεύματι (v. 3), noch mehr aber das πενθοῦντες (v. 4) beweist. Denn Jesus spricht damit von solchem, was innerlich empfunden wird.

den Reichsgenossen nicht allein ein Empfinden ihrer inneren Mängel, sondern auch eine gottgleiche Gesinnung (Matth. 5,7—10), welche so kräftig ist, daß sie, um sich zu behaupten, sogar Leiden auf sich zu nehmen vermag (Matth. 5,11).[1]) Da allein durch diese Sinnesart die rechte Stellung zu Gott gewonnen wird, so ward dieselbe auch sofort kurzweg als Gerechtigkeit bezeichnet (vgl. Kap. IV § 6) (5,6; 6,33). Durch diese sie von der Welt aussondernde, deren Widerspruch unwillkürlich hervorrufende Gesinnung werden die Reichsgenossen zu einem Salz für die Erde und zu einem Licht für dieselbe (Matth. 5,13.14) und also zu Wegbereitern für das Reich. An jene Gesinnung ist aber die Zugehörigkeit zum Reiche Gottes in solchem Grade geknüpft, daß bei deren Erlöschen die Jünger nur um so gewisser dem Lose, verworfen zu werden, verfallen (Matth. 5,13; Mk. 9,50; Luk. 14,34).

Durch solche Betonung der inneren Eigenschaften der Bürger des Reiches Gottes war dieses sofort über jedes einzelne Volkstum und jeden Partikularismus erhoben. Wenn Jesus aber in dieser ersten Periode bei der Aussendung der Zwölf zu wiederholter Anbietung des Reichs an die Galiläer jenen die Weisung gab, nur zu den verlorenen Schafen vom Hause Israel zu gehen, so wollte er damit keine für immer geltende Grenze des von ihm beabsichtigten Reiches bezeichnen. Seine Anordnung enthielt nur eine für die nächste Entfaltung des Reiches und bei der geistlichen Unreife der Ausgesandten notwendige Beschränkung. Jesus war selber schon zuvor in Samaria thätig gewesen (Joh. 4) und blieb auch später Samaritern (Luk. 17,16) und Kananäern nicht fremd (Mark. 7,26).

Als ein wahres Gottesreich stellt das von Jesus gebrachte Reich sich ferner dar durch die Güter, welche es nach den Seligpreisungen den Genossen bringt (Matth. 5,3—9). Wie das Getröstetwerden und das Erben der Erde Werden so verheißt Jesus' Rede ihnen auch das Schauen Gottes und die Anerkennung als Söhne Gottes.[2]) Das Reich Gottes umspannt darum den Himmel wie die Erde und hebt die für den Menschen scheinbar unüberschreitbare Grenze zwischen beiden auf. Das Reich Gottes ist danach ebenso ein diesseitiges wie ein jenseitiges, ein irdisches wie ein himmlisches. Es ist nicht von der Welt, aber es erstreckt sich auch über dieselbe und ist darum nicht schlechthin als Himmelreich zu bezeichnen, weshalb Jesus diesen Ausdruck vermied. Alle vom Reiche Gottes vermittelte Güter sind geistlicher Art oder doch geistlich vermittelt. Darum wird nicht nur Matth. 6,33 die Gerechtigkeit als das vor allem zu Erstrebende genannt, dessen Besitz von Gott alles andere sicherlich hinzugefügt werde, sondern auch der Reihenfolge der Seligpreisungen nach (Matth. 5,3—10) muß das Getröstetwerden dem Besitz der Erde und das Erlangen von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit der Teilnahme an Gottes Herrlichkeit und Seligkeit vorangehen (vgl. Matth. 18,10 u. 18), wie denn auch auf das Geschehen des Willens Gottes im Himmel (Matth. 6,10) als Vorbild für das,

[1]) Vgl. Grau a. a. O. S. 149 ff.
[2]) Vgl. Achelis, Bergpredigt z. Matth. 5,9.

was zur Verwirklichung des R. G. auf Erden zu erfolgen habe, verwiesen wird. Das Reich Gottes ist nur da, aber auch überall da, wo der Wille Gottes geschieht.[1]) Darum treffen Jesus' Predigt von der Gerechtigkeit und vom Reiche ihrem Ziele nach völlig zusammen. Zu beachten aber ist, daß nach dem Gesättigtwerden mit Gerechtigkeit doch noch aufs neue das Erlangen von Barmherzigkeit in Aussicht gestellt wird (Matth. 5, 6. 7). Also hebt die Gottesgabe der Gerechtigkeit das Bedürfnis nach Barmherzigkeit bei den Reichsgenossen und folglich auch das Schuldigwerden vor Gott nicht auf und im Erfahren von Barmherzigkeit liegt darum ein noch völligerer Genuß des Reiches Gottes und die höhere Seligkeit. Das Reich Gottes erweist sich darnach, so lange man daran teil hat, nicht weniger als ein Reich der Gnade, denn als ein Reich des vollkommensten sittlichen Vollzuges. Weil diese beiden Seiten desselben von einander untrennbar sind, konnte Jesus, während er für die Reichsgenossen eine ihrem Begriff mehr entsprechende, vollere Gerechtigkeit verlangte, dennoch zugleich die Mühseligen und Beladenen zu sich rufen, weil sein Joch sanft und seine Last leicht ist (Matth. 11, 28). Was das Reich Gottes von seinen Bürgern verlangt, das bietet es auch selber denen dar, die nach seinen Gütern wahrhaft verlangen (Matth. 6, 33; 5, 6).

Diese unlösliche Zusammengehörigkeit des sittlichem Vollbringens und der Erfahrung der Seligkeit des Reichs, um derentwillen den Reichsgenossen mit jedem Fortschritt ihres sittlichen Lebensstandes auch eine entsprechende Beseligungs- und Lebensstufe zuteil wird, machte es Jesus ferner auch möglich, unterschiedslos vom Eingehen in dieses als Reich der Gerechtigkeit und vom Eingehen ins Leben zu sprechen (Matth. 18, 3. 8. 9; Mk. 9, 43. 45. 47), so daß in den Reden, welche das 4. Evangelium aufgenommen hat, der Begriff des Reiches Gottes (Joh. 3, 3. 5; 18, 36) fast völlig hinter den des Lebens zurücktritt. Grade jene Verhandlung mit Nikodemus (Joh. 3) läßt indes über die innere und wesentliche Zusammengehörigkeit der Vorstellungen vom Reiche Gottes und vom Leben keinen Zweifel, da Jesus in derselben nach der anfänglichen Hervorhebung des ersteren als dessen, was er zu bringen gekommen sei, hernach das letztere als das bezeichnet (Joh. 3, 15. 16), zu dessen Vermittelung er sich gesandt wußte. Dasselbe ergiebt sich auch aus Joh. 4. Denn wenn Jesus v. 36 davon spricht, daß die Zeit bereits gekommen, um Frucht zu sammeln zum ewigen Leben, und dies, wie die Veranlassung des Wortes, das Herankommen der Leute aus Sychar darthut, nur auf das Sammeln von Genossen des Reiches Christi gehen kann, so ergiebt sich daraus eben, daß das Sein im Reiche Gottes nach der Anschauung Christi unmittelbar das Leben war.[2])

Dazu stimmt es ferner, daß wie der Bergpredigt zufolge das Reich Gottes zugleich ein diesseitiges und ein jenseitiges ist, so auch das ewige d. i. einem andern Weltlauf angehörige Leben, das er vermittelt, nach den Reden im 4. Evangelium ebensowohl etwas ist, was bereits hier erlang- und erlebbar

---

[1]) Vgl. Wörner, Lehre Jesu S. 25 f.

[2]) Gegen Reuss a. a. O. II. 551.

ist (Joh. 3, 13. 16; 5, 39. 40; 10, 10; 17, 3) und doch noch in Zukunft erst abschließend von ihm gegeben wird (Joh. 4, 14; 5, 29; 6, 27; 12, 25). Bei der unleugbaren Einhelligkeit des Begriffs des ewigen Lebens[1]) darf deshalb selbst darin keine Eigentümlichkeit der Darstellung des 4. Evangelisten erkannt werden, daß nach den von ihm mitgeteilten Reden Jesu das ewige Leben bereits im Diesseits als ein so gewisser Besitz der Jünger erscheint, daß der Tod es gar nicht mehr unterbrechen kann (Joh. 6, 54; 11, 25. 26). Denn damit stimmt endlich auch das thatsächlich genau zusammen, daß schon in den Makarismen diesseitige innere Erfahrungen der Jünger als Momente der im Reiche Gottes erlangten Seligkeit bezeichnet werden. Wenn aber in den Reden Jesu im 4. Evangelium ausschließlich diese eine Seite des Reiches Gottes, nach welcher es das Leben ist, behandelt wird, so hängt das teils mit deren Veranlassung, den Erweisungen Jesu als Mittler des Lebens durch Heilung eines Kranken oder Speisung von Tausenden, teils damit zusammen, daß Jesus in den jerusalemischen Kämpfen veranlaßt war, sich selbst als das persönliche Leben und den Lebensmittler zu bezeugen (6, 35. 48; 11, 28; 14, 6). In den Synoptikern fehlt es andererseits an Jesus' Selbstbezeugung als solcher nicht völlig. Denn grade in der Überwindung der Lebensstörungen durch seine Wundermacht findet Jesus (Matth. 12, 28) ein Zeichen des Herangekommenseins des Reiches Gottes, wie er dies denn auch in seiner Person und der durch ihn wirksam gewordenen Lebensmacht für vorhanden erklärte (Luk. 17, 20. 21). Gleichwie er ferner durch seine Wunder äußere Heilung und Errettung brachte, so erklärte er auch in den ersten drei Evangelien die geistige Errettung (Matth. 10, 22; 16, 25; 19, 25 pp.; Luk. 19, 11) und die erquickende Beruhigung der Mühseligen (Matth. 11, 28. 29) für das Ziel, das durch Anschluß im Glauben an ihn erreicht wird. Verderben und Leben sind aber in Christus Predigt durchweg einander gegenüberstehende Pole (Matth. 7, 13. 14; Joh. 3, 16. 17; 10, 10. 24), so daß Jesus durch diese Aussprüche sich als Lebensmittler darstellte.

Diese Zweiseitigkeit des Reiches Gottes, nach welcher es als diesseitig und jenseitig zugleich erscheint, ist indes keineswegs ausschließlich die Folge davon, daß das Reich Gottes bei Jesus anfangs nur in der Projektion der Zukunft erschien, weil es seine nächste Aufgabe war, die Jüngergemeinde zur Sinnesänderung anzuregen und zu erziehen.[2]) Denn darum, weil Jesus das Reich Gottes dadurch verwirklichte, daß er den Willen Gottes that und es dahin brachte, daß die Seinen auch den Willen ihres Vaters im Himmel thun (Mk. 3, 34. 35), ging für Jesus doch die Herrschaft Gottes ebensowenig in der Verwirklichung seines Willens in einer Genossenschaft gehorsamer Unterthanen auf,[3]) wie ihm das Leben nicht ausschließlich in sittlicher Vollkommenheit bestand. Diese Behauptung ist nur solange haltbar, als man grade bei dem Begriffe des Reiches Gottes die sonst so betonte Orientierung an den alttestamentlichen Voraus-

[1]) Vgl. Weiß, Joh. Lehrbegriff S. 6—11; Schlottmann, Kompendium S. 100.
[2]) Ritschl, Lehre v. d. Rechtf. u. Vers. [3] II. S. 32.
[3]) So derselbe S. 39.

setzungen unterläßt. Zwar soll sich, daß nach Jesus das Reich Gottes nur eine sittliche Aufgabe für die Menschen sei, zu deren Lösung Jesus selber durch regelmäßige Einwirkung wenigstens einen kleineren Kreis zu erziehen strebte, allein schon aus der Angabe des Zwecks der Erwählung der Zwölf in Mk. 3, 14 ergeben. Allein die Richtigkeit dieses Beweises erhellt schon aus der weiteren Behauptung, bereits Matthäus und Lukas hätten die Wichtigkeit der betreffenden Worte verkannt. Die Beweiskraft der Stelle fällt indes dadurch vollends hin, daß die bezüglichen Worte, daß sie um ihn seien und auf daß er sie zur Verkündigung aussende, gar nicht einmal Worte Jesu selber, sondern nur eine Bemerkung des Berichterstatters sind, und daß nichts dazu anleitet, die erste Bestimmung der zweiten für übergeordnet zu halten. Man braucht nur Mk. 5, 18 (vgl. Joh. 15, 27) und die Ausdrucksweise der Synoptiker überhaupt (Mk. 2, 25; Matth. 12, 4; Luk. 6, 3) zu beachten, um zu erkennen, daß Markus in seiner Angabe zwei Zeitabschnitte unterscheidet, in deren einem die Zwölfe nur berufen waren, Jesus' Begleiter zu sein behufs Erkenntnis der Geheimnisse des R. G. und von ihm zu lernen, in deren anderem aber sie selbst den Auftrag zu predigen erhalten und ausführen sollten. Über den Reichsgedanken läßt sich dieser Angabe des Apostelschülers deshalb schlechthin nichts entnehmen, wenn man nicht einlegen will. Jesus hat es nirgends für seine besondere Aufgabe ausgegeben, sich einen Jüngerkreis zu sammeln. Seine Aufgabe setzte er darein, die vorhandene, aber zerstreute und hirtenlose Heerde Gottes zu retten. Dieses Bild besagt indes im Munde Jesu keineswegs, daß er sie nur in seine Gemeinde berufen und zum Gehorsam gegen die Anforderungen an diese bestimmen wollte. Jesus stellte es vielmehr als seinen Beruf hin, alles, was sich durch eigene Sünde von Gott entfernt und heillos gemacht hatte, zu seinem ursprünglichen Heils- und Lebensstande in der Gemeinschaft mit Gott zurückzuführen. — Ebensowenig entspricht es Jesus' gesamtem Verhalten und seiner Predigt, wenn behauptet ist: das Reich Gottes erscheine bei ihm nur insofern als das höchste Gut, als es durch das Befolgen des leitenden Willens Gottes zustande komme, und seine Gerechtigkeit in dem sittlichen Gehorsam des Lebens, wie ihn Christus geleistet, bestehe, weil dessen Erwerb, genauer dessen volle eigne Verwirklichung, alle Güter, selbst die an sich sittlichen Werte überrage und dem, der Gott dient, in der Gewißheit seines Nichtverpflichtetseins gegen eine andere Macht den Genuß der Seligkeit d. i. desselben Selbstgefühls gewähre, das Jesus in dem Vollzuge des göttlichen Willens, also in seiner Selbstgerechtigkeit besaß (Joh. 4, 34).[1]) Denn Jesus bekundete auch Joh. 4, 34 dem Zusammenhange nach keineswegs darum Selbstgefühl und den Genuß eines solchen, weil er den Willen des Vaters als solchen vollzogen hatte. Die von ihm bezeugte innere Befriedigung, welche ihn über alles Irdische erhob, hatte ihren Grund ausschließlich darin, daß er den Heilswillen Gottes

---

[1]) Vgl. gegen dens. Weiffenbach, Gemeinde-Rechtfertigung und Individual-Rechtfertigung in der Denkschrift des evang. Predigerseminars zu Friedberg S. 110 ff., der mit Recht diese Sätze als jedenfalls nicht auf exegetischem Wege gewonnen bezeichnet.

[2]) Ritschl a. a. O. S. 41.

durch die Arbeit an der Seele der Samariterin und in ihrer Führung zur Seligkeit durchgeführt hatte. Nicht sein Gehorsam, sondern die Erreichung des Zweckes Gottes durch seine Sendung war also für Jesus' Seele zum inneren Genuß geworden. Auch hätte er, falls nach ihm ein solches Selbstgefühl über die Verwirklichung des Willens Gottes durch die eigene Leistung in Gemeinschaft mit ihm und in seiner Nachfolge die Seligkeit und das Leben des R. G. ausmachte, nimmer die Armen im Geiste selig preisen oder die Verkündigung des Evangeliums an die Armen als den höchsten Erweis für Vorhandensein des messianischen Reiches und der erwarteten Erlösung hinstellen können (Matth. 5, 3; 11, 5). Ferner bliebe unerkennbar, mit welchem Rechte und mit welcher inneren Wahrheit Jesus sich für berechtigt gehalten hätte, seinen Gegensatz zu den Pharisäern für so groß auszugeben, da doch auch diese nur nach einem Selbstgefühl um gewisser ihrer Meinung nach von Gott geforderten Leistungen willen strebten. Denn es würde doch nur einen graduellen, nicht aber einen spezifischen Unterschied begründen, wenn einer nach Seligkeit strebt durch Vollziehung von Leistungen, welche fälschlich für von Gott gewollte Werke angesehen werden, und ein anderer durch Gehorsamsbethätigungen, welche das wirklich wären. Denn in beiden Fällen würde das gleiche Eifern um Gott und das gleiche Selbstgefühl darüber vorhanden sein. Für das Recht, Jesus thatsächlich zu nichts anderem als einem verfeinerten Pharisäer zu stempeln, soll nun freilich in Mk. 3, 34. 35 und in Matth. 7, 21 – 23 der Beweis vorliegen. Es ist richtig, der entscheidende Wert wird an beiden Stellen dem Thun des Willens Gottes zugeschrieben. Aber nicht läßt es sich beweisen, daß der gemeinte Gotteswille allein in den sittlichen Geboten gefunden und demgemäß nur sittlicher Gehorsam von den Bekennern Christi gefordert werde. Vielmehr lehrt bei dem Schlusse der Bergpredigt (Matth. 7, 21 ff.) der Zusammenhang deutlich, daß Jesus der äußerlichen Anerkennung seiner selbst das Achten und Hören auf sein Wort entgegenstellte, also besonders die von ihm gestellte Forderung der Sinnesänderung und des Glaubens an das Evangelium mit dem Willen Gottes, das ist, dessen Vollbringung Jesus zum entscheidenden Kriterium machte. Und ein ähnlicher Gegensatz, wie der zu dem äußerlich huldigenden Herzuströmen zu ihm, auf welches Matth. 7 hingeblickt wird, liegt auch Mk. 3, 34. 35 vor. Jesus lehnte es dort ab, auf das Kommen seiner leiblichen Verwandten Rücksicht zu nehmen, indem Zugehörigkeit zu ihm allein durch Beachten des von ihm verkündeten Gotteswillens begründet werde. Nur darum nämlich hatte er Recht, die im Gesetz gebotene Pietät gegen seine Mutter und Geschwister in solcher Weise zu verleugnen, weil diese kamen (vgl. C. Kap. II § 1), um ihn an der Fortsetzung des Wirkens zu hindern, in welchem nicht zu ermüden der ihm allein völlig erkennbare Wille des Vaters ihm vorschrieb, während sie selbst, um sich nicht der höchsten Impietät schuldig zu machen, sich ihm hätten anschließen müssen. Auf den sittlichen Gehorsam als solchen und auf das Befolgen des leitenden Willens Gottes durch die That kann man Jesus in beiden Fällen den Ton nur legen lassen, wenn man in den Zusammenhang der Vorgänge und in den leitenden Gedanken Jesu nicht

einzubringen strebt. Endlich aber handeln beide Aussprüche Jesu nur von der inneren Bedingung der Zugehörigkeit der Einzelnen zum Reich, besagen aber nichts darüber, daß das Reich Gottes schon dadurch zu stande komme, daß Jesus' Jünger den Willen Gottes ausführen.

Jene offenkundig von Jesus gelehrte Zweiseitigkeit des von ihm gebrachten Gottesreiches, der zufolge dieses bereits gegenwärtig und doch auch noch erst zukünftig ist, weist andererseits aber auch nicht auf ein besonderes Bestehen des Reiches Gottes in einer überirdischen Sphäre und abgesehen von dieser Erde hin. Denn die Vorstellung von dem Bestehen einer solchen selbständigen überirdischen Geisteswelt, welche mit ihren Gütern und Kräften in Christus der Menschheit erschlossen und diese in sich aufzunehmen und ihr Eigentum zu werden bestimmt ist,[1]) wird keineswegs dadurch bedingt, daß Christus von einem Kommen und Nahen des R. G. (Matth. 4, 17; 6, 10; 10, 7; 12, 28; Mk. 1, 15), vom Eingehen in dasselbe (Matth. 5, 20; 7, 21 u. Joh. 3, 3. 5), vom Suchen des R. G. (Matth. 6, 33) und vom Aufnehmen in dieses (Matth. 18, 3; Mk. 10, 15; Luk. 18, 17) gesprochen hat. Diese Redeweisen Jesu erläutern sich vielmehr genugsam, sobald als der Grundbegriff des Reiches Gottes in die Lebensgemeinschaft mit Gott gesetzt wird,[2]) wie sie seitens Gottes von jeher möglich war, und seitens der Menschen ihrer Bestimmung gemäß von Anfang der Schöpfung an hätte festgehalten werden sollen und können. Diese Lebensgemeinschaft mit Gott, die in Christo real vollzogen und verwirklicht war (Luk. 17, 20. 21), mußte von Anfang an auch bereits auf Erden zu einer Gemeinschaft der Menschen führen, welche schon hienieden in jene eintreten, und durch die sich in ihr bethätigende göttliche Lebensmacht zu einer neuen Ordnung der Dinge erwachsen.[3]) In beidem geht aber das Reich Gottes noch nicht auf. Denn jene Lebensgemeinschaft der Menschen mit Gott, und infolge dessen unter einander, ist nur der Anfang der Verwirklichung der Gottesherrschaft in der sittlichen und darum freien Kreatur, und mittels ihres stetigen weiteren Fortschreitens auch über die gesamte Schöpfung. Auf diesem Wege wird dann die Welt immer mehr nicht allein, wie sie es schon durch ihre Schöpfung ist, rücksichtlich der sie überwaltenden Gottesmacht, sondern auch kraft ihrer freien sittlichen Unterordnung unter Gottes Willen zu dem dann nicht mehr durch Sünde und Übel gehemmten Gottesreiche.

3. Weil das Reich Gottes sich darnach als Lebensgemeinschaft mit Gott darstellt, durch das Leben Gottes vermittelt und in der Menschenwelt hergestellt wird, solche Lebensmitteilung aber allein auf der Liebe Gottes beruht und zu einer Wesensähnlichkeit mit Gott führt, verknüpfte sich in der Verkündigung Jesu von Anfang an mit dem Reich-Gottes-Gedanken die Betrachtung und Bezeichnung Gottes als des Vaters. Gegen deren Zusammengehörigkeit kann, da auch im Gebet des Herrn beide Begriffe aufs engste verbunden auftreten (Matth. 6, 9), nicht geltend gemacht werden, daß die Vor-

---

[1]) So Wörner, Lehre Jesu S. 28. 30, bes. S. 33.
[2]) Vgl. Wittichen, die göttliche Vaterschaft S. 58 f.
[3]) Vgl. Schmid, Bibl. Theol. des N. Ts. [2] S. 269.

stellung des göttlichen Reiches nicht auf Gott als den Vater, sondern auf Gott als den König zu beziehen sei.[1]) Es ist vielmehr zu beachten, daß nach alttestamentlicher Anschauung jedes Volk selber nur als ein Haus, eine Familie betrachtet wird und alle Herrschaft nur als erweiterte Vaterschaft erscheint.[2]) Nicht ohne Absicht bezeichnete Jesus gerade in der Bergpredigt und ihrer Darlegung des Wesens der Reichsgenossen Gott sehr häufig als den Vater, der im Himmel ist (Matth. 5,16; 6,1—14; 7,11 u. ö.), oder einfach als den Vater (Matth. 6,4 u. ö.; vgl. Luk. 6,36; Matth. 10,20). Die erstere Bezeichnung läßt Gott als den, dem alles unterworfen ist, und der hoch über allem menschlichen Treiben steht (Ps. 14,2; 102,20, bes. 11,4;[3]) Pred. Sal. 5,1), erkennen. Dem entsprechend ward Gott von Jesus auch als der Höchste (Luk. 6,35), der Herr Himmels und der Erde (Luk. 10,21; Mtth. 11,25), dem nichts unmöglich ist (Matth. 19,26; Mk. 10,27; Luk. 18,27; Mk. 14,36), gelegentlich bezeichnet. Indem Jesus in Gott aber den himmlischen Vater erkennen ließ, betonte er gleichzeitig dessen Erhabenheit über und Geschiedenheit von wie seine enge Beziehung zu den Reichsgenossen. Wenn er zu seinen Hörern von Gott sprechend „euer Vater" sagte, so dachte er nämlich dabei, wie Matth. 5,16 lehrt, weder an alle Israeliten, noch an alle Menschen,[4]) sondern nur an seine Jünger als Reichsgenossen. Als „unsern Vater" Gott anzurufen (Matth. 6,9; Luk. 11,2), hat Jesus die Seinen demnach nicht angewiesen in Rücksicht auf Israels Erwählung zu seinem Eigentumsvolk, sondern in Rücksicht auf die Führung zur Lebensgemeinschaft mit ihm, auf die Mitteilung seines Lebens an sie und ihre geistliche Zeugung, wie dies auch der Vatername am nächsten legt. Dies Moment war sogar bereits im Hebräischen das eigentlich grundlegliche.[5]) Es ist nämlich ebenso unrichtig, diese göttliche Vaterschaft als ein Naturverhältnis zu bezeichnen, als dasselbe aus-

[1]) So Wittichen a. a. O. S. 21.

[2]) Vgl. Keil, Bibl. Archäologie II. S. 217 ff.

[3]) Vgl. Hupfeld u. Delitzsch z. d. St.

[4]) Gegen Baur, Neutest. Theol. S. 116.

[5]) אב urspr. Erzeuger, womit übereinstimmend von Gott als des Vaters Israels Thätigkeit bald ברא bald ילד gebraucht wird. Gegen diese Auffassung hat sich jüngst nur Friedr. Delitzsch erklärt, welcher auf Grund der Vergleichung des Assyrischen für אב wie für מלך die Grundbedeutung des obersten Entscheiders, also Richters, in Anspruch nimmt (Prolegomena eines neuen hebr.-aram. Wörterbuchs zum A. T. S. 111). — Eine wesentliche Umänderung im Grundbegriff der Vaterschaft liegt im N. T. gar nicht vor. Freilich hatte Gott sich im A. T. nur, weil er das Volk Israel aus den Völkern ausgesondert und zu einer Stätte bereitet hatte, in dem sein Geist und sein Leben wie sonst nirgends in der Welt sich bethätigen konnte, so daß dies Volk sich durchweg von allen andern unterschied, als dessen Vater bezeichnen können. Er hatte ihm auch nur seinem Gesamtleben nach und nicht seinen einzelnen Gliedern sein Leben einzuhauchen vermocht (2. Mos. 4,22; 5. Mos. 14,1; 32,6 u. ö.). Das Neue liegt in der beherrschenden Natur des Vatergedankens für die Anschauung der Menschen von Gott, worin Jesus nicht bloß vorangegangen, sondern welche er erst ermöglicht hat. Die volle Bedeutung dieses neuen Moments tritt indes nicht heraus, solange man das Geheimnis des Himmelreichs allein in die in jenem stattfindende Offenbarung der Vaterliebe Gottes setzt (so Weiß, Bibl. Theol. § 20 c; Schlottmann, Kompendium § 154; auch Grau, Selbstbew. Jesu S. 291 u. 309, kommt darüber nicht hinaus).

schließlich an die sittliche Bedingung des Gehorsams gegen das Wort Jesu geknüpft sein zu lassen (Joh. 8, 39. 42).[1] Denn daß die Sohnschaft auf einer geistlichen Lebensmitteilung beruht und jene in dieser wurzelt, das erhellt, selbst wenn man Jesus' Erklärung Joh. 3, 3. 5 nicht berücksichtigt, daraus, daß Jesus den Geist, der in den Aposteln reden wird, als den Geist ihres Vaters bezeichnete (Matth. 10, 20), und damit in ihm das das Leben der Reichsgenossen als Kinder des himmlischen Vaters vermittelnde Prinzip erkennen ließ, wie dies durch Jesus' Erklärung über das Wesen des Vaters und das seiner Anbetung (Joh. 4, 23. 24) bereits bedingt war.[2] Von den Reichsgenossen als Kindern ihres himmlischen Vaters wird aber darum, weil ihre Kindschaft keine bloß schöpferische und natürliche, sondern eine geistliche und ethische ist, um so mehr verlangt, daß sie den Geist und das Leben ihres Vaters, welche sie empfangen haben, in sich walten lassen und in denselben gleichsam hineinwachsen. Darum werden dieselben aufgefordert, barmherzig und vollkommen zu sein, wie ihr Vater ist (Luk. 6, 36; Mtth. 5, 48), und durch ihre Werke ihren Vater zu preisen (Matth. 5, 16) und als selbst (durch den Geist) Geheiligte Gottes volle Heiligung zu erstreben und sich zu erflehen (Matth. 6, 9; Luk. 11, 2).

Weil es aber darauf ankommt, die von Jesus ins Auge gefaßte gottesebenbildliche Beschaffenheit der Reichsgenossen, welche nur, sofern sie ihrem Verhältnis zu dem geoffenbarten, fordernden und weisenden Willen Gottes nach betrachtet wird, von Jesus als Gerechtigkeit bezeichnet wurde, richtig zu erfassen und zu bestimmen, so sind die Züge in Gottes Wesen besonders zu beachten, welche vom Herrn den Jüngern zum Vorbild aufgestellt werden. Vor allem hebt Jesus in der Bergpredigt in der Beziehung die Liebe Gottes hervor (Matth. 5, 45), in der dieser ohne Ansehen der Person Gutes erweist und Leben spendet, und mit der er alle seine Geschöpfe, vornehmlich aber die Reichsgenossen, seine Kinder, umfaßt (Matth. 6, 26. 32), so daß diese seiner väterlichen Fürsorge um so gewisser sein können (Matth. 6, 33).[3] Daß Gott weiß,

---

[1]) So Wörner a. a. O. S. 65.

[2]) Wenn Römheld, Theol. sacros. II. p. 313 da, wo Christus von „euer Vater" spricht und „unser Vater" uns beten heißt, nicht an Gott den Vater in dessen Unterschied vom Sohne, sondern an den dreieinigen Gott gedacht haben will, weil für uns der Sohn mehr der Vater ist, als Gott der Vater, so macht er damit thatsächlich nicht nur Jesus und dem N. T. den Vorwurf, recht undeutlich und verwirrend gesprochen zu haben, sondern hat auch am Gebet des Herrn seine strikte Widerlegung, da Jesus, der nach dieser Auffassung die Jünger ihn selbst anbeten und um die Heiligung seines Christusnamens beten geheißen haben soll, dort Gott als *πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* anzureden befahl. In jenem Sinne diese Worte aufzufassen, waren seine Jünger damals, wo Jesus noch selbst bei ihnen auf Erden weilte, sicherlich nicht im stande! Die Unnatur solcher Auslegung schadet der Wahrheit, welche dieselbe zur Erkenntnis zu bringen beabsichtigt, mehr, als sie dieselbe befördert.

[3]) Mag auch das dem *ζητεῖν* Matth 6, 33 im Hebr. entsprechende דרש an einer Reihe von Stellen dem Sinne von: fördern, ausführen, vollenden nahe kommen, so darf diese Analogie doch nicht verleiten, Jesus in dem bekannten Wort allein von der spezifischen Lebensaufgabe seiner Jünger sprechen zu lassen (= Matth. 10, 5–9). Denn *ζητεῖν* hat an allen verwandten Stellen (Matth. 7, 7. 8; 12, 43; 13, 45; Luk. 12, 48; 13, 6. 7; 19, 3. 10) nur die einfache Bedtg. „suchen", und weder bei Matth. noch bei Luk. findet die Annahme

wessen die Seinen bedürfen, wird daneben noch hervorgehoben, weil sein Wissen als solches sich sofort in göttliche That umsetzt. Betreffs des durchgängigen Verhaltens Gottes bekundete Jesus damit das Gleiche, was er im Nachtgespräch mit Nikodemus speziell bezüglich des Grundes seiner Sendung betonte, indem er diese auf Gottes die Welt umspannende Liebe zurückführte (Joh. 3, 16).[1]) Auf diese an den Seinen sich stets bethätigende Liebe Gottes zielten Jesus' Worte auch, als er seinen Jüngern Gottes Vollkommenheit zur Nacheiferung vorhielt (Matth. 5, 48). Denn jene unablässig thätige Liebe Gottes kann allein darin ihren Grund haben, daß Gott, wie Jesus später einmal (Matth. 19, 17; Luk. 18, 19) betonte, schlechthin gut ist und deshalb nur Gutes geben kann (Matth. 7, 11), aus dessen Umfang der heilige Geist als das zentrale Reichsgut nur besonders Luk. 11, 13 hervorgehoben wird.

Demgemäß sprach Jesus auch bereits in der Bergpredigt für alle seine Jünger die Forderung der Liebe aus. Und zwar verlangte er einerseits und vor allem eine so ausschließliche Liebe zu Gott, daß um seinetwillen alles andere verleugnet wird (Matth. 6, 24; Luk. 16, 13; vgl. Matth. 10, 37 f.), andererseits aber ebenso Liebe zu den Reichsgenossen als Söhnen ihres Vaters (Matth. 5, 44), und auch ohne jeden Unterschied zu allen Menschen (Luk. 10, 29 ff.), selbst zu den Feinden. Dabei machte Jesus für solche Forderung ungeteilter Liebe zu Gott, in der erst das rechte Gottdienen besteht (Matth. 6, 24), nicht das Gebot Gottes, sondern den im Wesen einer geteilten Liebe liegenden Widerspruch geltend. Die alles überwindende und überbietende Feindesliebe stellte er mit einem: „Ich aber sage euch" (Matth. 5, 44) geradezu als ein neues Gebot (vgl. Joh. 13, 34) für die Reichsgenossen als Söhne des allliebenden Vaters im Himmel hin. Weil in denselben die Liebe als ihre Lebenskraft sich mit innerer, gebieterischer, alles regierender Kraft und Macht regen muß, betonte Jesus ihnen gegenüber nicht weiter ausdrücklich, daß die Liebe als das erste und größte Gebot alle Forderungen des Gesetzes umfasse (Matth. 22, 38–40; Luk. 10, 25–28).

4. Jesus stellte zwar, weil die Genossen des Reichs erst noch zu sammeln waren, dieses selber als erst im Kommen begriffen hin (Mk. 1, 15) und wies dasselbe, indem er behufs eigner Erfahrung von dessen Dasein von allen Menschen verlangte, daß sie aus dem Geist geboren würden (Joh. 3, 5), auch aus der Sphäre sinnlicher Wahrnehmung hinaus. Dabei erklärte er es bereits in dieser Periode zugleich aufs bestimmteste für vorhanden. Denn, indem er als den Zweck seiner Sendung die Rettung der Welt durch ihn bezeichnete (Joh. 3, 17), und sich ausdrücklich für den erklärte, durch welchen die Erfüllung aller Verheißungen des A. Ts., folglich also auch deren Gipfel, die Aufrichtung des Reiches Davids, für Israel herbeigeführt werden sollte (Matth. 5, 20), so war dadurch schon jetzt thatsächlich bezeugt, was er später aussprach (Luk. 17, 20. 21), daß nämlich das Reich Gottes in seiner Person

---

einen Halt, daß die Bergpredigt ausschließlich eine Rede für die Jünger gewesen ist (gegen Achelis z. d. St.).

[1]) H. Ewald, Lehre der Bibel von Gott II. S. 203.

gekommen sei. Er wollte eben, wie er gegen die Samariterin offen aussprach (Joh. 4, 26), und später ebenso in der Botschaft an den Täufer (Matth. 11, 4), wie in der Predigt zu Nazareth aufs bestimmteste andeutete (Luk. 4, 17—22), der Messias, der König des Reichs sein.

Aus dem Grunde machte er bereits in der Bergpredigt einen unverkennbaren Unterschied zwischen sich und allen, welche er erst zu Reichsgenossen berufen wollte, bemerklich. Denn niemals, so oft er auch von deren oder seinem eigenen Verhältnis zum Vater sprach, faßte er sich in solchen Aussprüchen mit seinen Jüngern zusammen. Selbst wenn er durch den Zusatz: „der im Himmel ist", denselben als über sich wie über alle Menschen erhaben bezeichnete, nannte er denselben doch nur entweder „meinen" (Matth. 7, 21; 10. 32. 33; 11, 27; Luk. 10, 22) oder „euren" Vater. Von jeher wollte er selbst also in einem Sohnesverhältnis zu Gott stehen, welches jenen selbst als Reichsgenossen und Kindern Gottes abging. Denn sogar durch den Empfang des heiligen Geistes traten jene (Matth. 10, 20) so wenig in ein gleiches Sohnesverhältnis ein, daß Jesus dieselben, auch wenn er sie als Organe und Zeugen des himmlischen Vaters behandelte, nicht nur von sich deutlich unterschied, sondern sie zugleich sich, ihrem Herrn, als Knechte gegenüberstellte (Matth. 10, 24 f.). Durch solche Unterscheidung seiner selbst von den Reichsgenossen, wiewohl er diese für Söhne Gottes erklärte (Matth. 5, 9. 45; Luk. 6, 35), schrieb er sich ebenso eine einzigartige Gottessohnschaft zu, wie er sie in seiner Selbstbezeichnung als den eingebornen Sohn bei der Verhandlung mit Nikodemus zum prägnanten Ausdruck brachte (Joh. 3, 16. 18).[1])

Doch leitete Jesus noch vor dem Abschluß der ersten Periode seines Wirkens sein späteres umfassenderes Selbstzeugnis durch zwei Äußerungen vor dem Volke zu Jerusalem (Joh. 5, 19 ff.) und in Galiläa (Matth. 11, 25 ff.) ein, welche die volle Höhe seines Selbstbewußtseins bekundeten. Zu Jerusalem besprach er sein Verhältnis zum Vater zwar nur, um aus demselben die bei aller Ungebundenheit, wie sie in seinen Sabbatswerken vorlag, dennoch wahre und volle Gottinnigkeit seines Wirkens abzuleiten. Dem Vorwurf gegenüber, durch jene Ungebundenheit und ihre Inanspruchnahme sich dem Vater gleichgestellt zu haben, zog er sich aber keineswegs auf eine entschiedene kurze Abweisung zurück.[2]) Und doch hätte das am nächsten gelegen, wenn er den ihm imputierten Anspruch auf Gottgleichheit ganz abweisen wollte. Er versicherte vielmehr feierlichst, daß zwischen ihm und dem Vater eine solche Gemeinschaft und Innigkeit bestehe, daß er aus sich selbst und also im Unterschiede vom Vater gar nicht zu handeln vermöge, und daß entsprechenderweise der Vater von seinem Wirken vor ihm, dem Sohne, nichts zurückhalte noch verberge. Dieser Bekundung gegenseitiger Wesensgemeinschaft wird keine Beziehung der Worte Jesu auf bloße sittliche Wesensähnlichkeit und Gottebenbildlichkeit

[1]) Gegen Beyschlags Beanstandung des Wortes im Munde Christi, wie überhaupt zu diesem § vgl. A. Kap. VI. Selbstbewußtsein Christi § 3 S. 150 ff.

[2]) Gegen Weiß, Bibl. Theol. § 143 a, u. Beyschlag, Leb. Jesu I. S. 173.

gerecht. Auch sprach Jesus nicht von den Söhnen überhaupt, sondern von dem Sohne,[1]) der von allen andern, die ihm sonst gleich stehen, weil er ein Menschensohn ist (Joh. 5, 27),[2]) sich einzigartig unterscheidet. Nicht ohne besondere Absicht wies Jesus dabei im weiteren Verfolg dieser Rede auf die in jener zuvor bekundeten Gemeinschaft mit dem Vater begründete Vollmacht, die Toten lebendig zu machen, und deren Korrelat, den Auftrag, das Gericht zu üben, hin (Joh. 5, 21—30). Er betonte damit, daß er durch deren Besitz sich in eben dem Verhältnis zum Vater erweisen werde, welches er bei den damals von ihm vollbrachten Werken (Joh. 5, 30) bethätigt habe. Dadurch wies er aber auf einen Punkt hin, der bereits im A. T. von dem als Menschensohn erscheinenden Messias bezeugt war,[3]) und erinnerte somit daran, daß diesem schon dort die gleiche Stellung beigelegt war, welche er sich zuschrieb.

Auch in Galiläa bezeugte Jesus schon damals das einzigartige Verhältnis, in dem er zum Vater stand (Matth. 11, 27). Denn das dem Vater und dem Sohne in dieser Äußerung beigelegte gegenseitige Erkennen auf die sittliche Wesensbeschaffenheit zu beschränken, leitet im Ausdruck nichts an. Die völlige Gleichheit der Aussage vom Vater und vom Sohne schließt aber die Gleichstellung beider zu einander um so mehr ein,[4]) als gerade in der Betonung der Abhängigkeit aller andern von dem Sohne betreffs der Offenbarung Gottes dessen Erhabenheit über jeden andern zum Ausdruck kommt. Ließ nun dieses auch noch zu, Jesus sich nur als den Gotteslieblng, mit dem der Vater in vorbehaltloser Gemeinschaft und Mitteilung steht,[5]) vorzustellen, so wird die Anwendung dieser Kategorie doch wieder dadurch gehindert, daß der Vater als in gleichem Verhältnis zum Sohne stehend geschildert wird. Jesus kam dazu hierauf in Galiläa nur zu sprechen, weil er die zuvor behauptete Einzigkeit und Absolutheit seiner Heilsmittlerschaft durch die Einzigkeit seiner Stellung zum Vater begründen wollte.[6]) Weil Jesus nämlich deutlich auf seinen Lobpreis des Willens Gottes, nur die Einfältigen, nicht aber die, welche sich selbst für klug und verständig halten, die in ihm dargebotene Heilserkenntnis erfassen zu lassen, zurückblickte, sprach er in diesem Worte nicht

---

[1]) Gegen Geß, Chr. Pers. u. Werk I. S. 28.

[2]) Das Fehlen des Artikels vor *υἱὸς τ. ἀνθρ.* 5, 27 ist ebenso wenig unbedeutsam (Steinmeyer, Apol. Beitr. IV. S. 51), als dessen Stehen vor *υἱός* im übrigen Kap. Nicht sein Vorrang vor, sondern sein Gleichsein mit den Menschen ist der Grund seiner Vollmacht, zu richten (vgl. Geß a. a. O. S. 34, der aber bei der näheren Ausführung irregeht).

[3]) Zu dem *τὴν κρίσιν πᾶσαν δέδωκεν τῷ υἱῷ* (Joh. 5, 22) vergl. Dan. 7, 14: לֵהּ יְהִב שָׁלְטָן LXX: *καὶ αὐτῷ ἐδόθη ἡ ἀρχή*.

[4]) Weiß, Bibl. Theol. § 17 a Anm. 1.

[5]) So Beyschlag, Leb. Jesu I. S. 179.

[6]) Neuere Exegeten, wie H. Holtzmann und Wörner (Lehre Jesu S. 74) ziehen die patristische Umstellung der Sätze des Ausspruchs v. 27: *καὶ οὐδεὶς ἔγνω τὸν πατέρα εἰ μὴ ὁ υἱὸς καὶ τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατὴρ καὶ ᾧ ἂν ὁ υἱὸς ἀποκαλύψῃ* vor. Die angeblich bessere logische Satzfolge kann dieselbe aber so wenig, wie das nicht einmütige Zeugnis der KVV. (vgl. Iren. adv. haer. IV, 6; 1, 3 u. auch Just. dial. 100) begründen. Gegen dieselbe spricht dagegen entschieden, daß bei ihr die Erkenntnis des Sohnes durch den Vater erst als der des Vaters durch den Sohn nachfolgend erscheint, und der Vater von den andern in seiner Erkenntnis sich nur dadurch unterscheidet, daß er ohne weiteres, und sie nur nach dem Maße der Offenbarung den Sohn erkennen.

von der Übertragung der Macht über Himmel und Erde,[1]) sondern nur von der Ausschließlichkeit der in ihm erfolgten Heilsoffenbarung.[2]) Er bekundete sich dadurch als den einzigen Heilsmittler, von dem auch alle Bekundung des Heils abhängt und ausgeht. Dieser alle andern überragende Heilsberuf des Sohnes beruht aber auf der ihm allein eignen Wesens- und Lebensgemeinschaft mit dem Vater. Wie in Jerusalem die einzelnen Seiten seines Wirkens, so führte er hier seinen ganzen Beruf auf seine einzigartige Sohnschaft als deren Quell und Grund zurück. Weil somit aber das Reich Gottes in seiner Person bereits auch auf Erden vorhanden war, vermochte er wie zum Eintritt ins Reich, so auch zum Anschluß an sich aufzufordern, um nach aller Ermüdung, wie sie ohne ihn bei allen vorhanden ist, die wahre Ruhe zu finden, welche die Seligpreisungen (Matth. 5,3—7) den Reichsgenossen bereits in Aussicht gestellt hatten.

5. Die Erfüllung aller im A. B. gegebenen Verheißungen und die Verwirklichung des Gnadenwillens des Vaters ward nun aber von Jesus von Anfang an für alle ins Reich Gottes Berufenen an die Bedingung der Sinnesänderung und des Glaubens (Mk. 1,15) geknüpft. Nichts in seinen Reden berechtigt, zu diesen beiden eng zusammenhängenden Bedingungen des Eintritts in das Reich noch eine dritte, wie etwa die der sittlichen Vollkommenheit, als von Jesus gestellt anzunehmen.[3]) Durch jede Behauptung derart wird Jesus' Verkündigung wider den klar vorliegenden Gehalt derselben (vgl. den Begriff der Gerechtigkeit S. 270 ff. und das Reich Gottes als Vaterhaus S. 286 ff.) auf die Stufe des Gesetzes herabgedrückt.

Auch Jesus begann seine Verkündigung mit der Forderung der im Willen und Gemüt des Menschen sich vollziehenden Sinnesänderung (Mk. 1,15; 2,17).[4]) In dieser Aufnahme der Predigt des Täufers sprach sich zunächst das Urteil aus, daß Israel jene nicht genugsam beachtet und beherzigt hätte (Matth. 11,18; Joh. 5,35). Zugleich aber bekundete ihre Wiederholung die Unerläßlichkeit einer solchen Sinnesänderung für alle. In Jesus' Munde gewann sie indes dadurch sofort einen veränderten Sinn, daß Jesus die zweite Forderung eines gläubigen Vertrauens an die durch ihn erschallende Frohbotschaft hinzufügte.

Den Grund ihrer Notwendigkeit deckte Jesus aber in dem sündlichen Zustande der Menschen auf, indem er alle als solche anredete, welche selbst ebenso, wie ihre Werke (Joh. 3,19) böse sind (Matth. 7,11; Luk. 11,13), und allen Menschen es entschieden absprach, gut zu sein (Matth. 19,17 pp.), ihnen aber aufgab, sich im Gebet vor Gott als mit Verschuldungen gegen ihn beladen zu bekennen (Matth. 6,12; Luk. 11,4). Ohne

---

[1]) So wieder Grau (Selbstbewußtsein S. 366 ff.) u. Wörner (Lehre Jesu S. 73).

[2]) Vgl. Sartorius' Meditationen S. 81 und Keil und Kübel z. Matth. 11,25 f.

[3]) So Reuss, hist. de la théologie chrétienne I, p. 194, der zwischen zwei Kapitel über die Bekehrung und den Glauben bei der Darstellung der Lehre Jesu eines über die sittliche Vollendung als über die Bekehrung unter einem andern Gesichtspunkt einschaltet p. 194—204.

[4]) Vgl. μετανοεῖν Luk. 15,7; 17,3.4.

Sinnesänderung verfallen nach ihm die Menschen sogar dem Urteil, nur gesetzloses Wesen zu bethätigen (Matth. 7, 23),[1]) also in bewußtem Gegensatz zu Gottes Willen zu stehen und für das Reich Gottes Tote zu sein (Matth. 8, 22; Luk. 9, 60). Eine Beschränkung der von ihm ausgesprochenen, allgemeinen Notwendigkeit der Sinnesänderung lag auch keineswegs darin, daß er, um seinen Umgang mit den als Sündern in Israel verachteten Zöllnern zu rechtfertigen, Gerechte und Sünder unter den Menschen auseinanderhielt (Matth. 9, 13; Mk. 2, 17). Denn, wie die völlig parallele Unterscheidung von Kranken und Gesunden, die des Arztes nicht bedürfen (Mk. 2, 17; Luk. 5, 31), erkennen läßt, machte Jesus einen derartigen Unterschied nur in dem Sinne, in welchem die Tadler seines Umgangs mit den Zöllnern sich selbst höherzustellen pflegten. Er wollte dadurch bemerklich machen, daß er als ein Heiland, der gekommen sei, das Verlorene zu suchen, nur seinem Berufe gemäß verfahre, indem er sich gerade an die wende, welche sich für seines Heilandsberufes bedürftig hielten. Durch jene Unterscheidung erkannte er also bloß eine relative Verschiedenheit des sittlichen Standes unter den Menschen an (vgl. Matth. 5, 45; Luk. 8, 4—15 pp.), keineswegs aber das Vorhandensein einer sittlichen Vollkommenheit bei einzelnen, welche diese der Forderung der Sinnesänderung überhöbe. Je eigentümlicher Jesus' Ausführungen dastehen, um so bedeutsamer ist es,[2]) daß Jesus sogar dem Nikodemus, der, nach menschlichem Maßstabe gemessen, gleich dem Joseph von Arimathia das Lob verdiente, ein guter und gerechter Mann zu sein (Luk. 23, 50), die Notwendigkeit von neuem geboren zu werden behufs des Eintritts ins Reich Gottes vorhielt (Joh. 3). Wie verschieden davon und von wie spezieller Beziehung die später einmal an seine Jünger gerichtete Forderung Jesu, zu dem unmittelbaren Bedürftigkeitsgefühl der Kinder umzukehren, auch immer war (Matth. 18, 3. 4), so beweist dieselbe dennoch gleichfalls, daß nach Jesus' Urteil von Natur im Menschen die rechte Stellung zu Gott nicht vorhanden ist.[3]) Darum ist nach seiner Schätzung der Mensch nicht allein unfähig, seine Person nach deren innerstem Wesen aus sich selber richtig zu beurteilen (Matth. 16, 17), sondern sogar nicht einmal geneigt, Gottes Zeugnis über sich anzunehmen (Joh. 3, 11). Nach Jesus' Urteil gehen sogar die bösen Gedanken, also die Wurzeln alles bösen Thuns von innen, aus dem Herzen des Menschen hervor (Matth. 15, 19. 20; Mk. 7, 18—21).[4]) Eben deshalb kann

---

[1]) Daß gerade um des Ausdrucks *ἀνομία* willen dieses Wort, wie 13, 41; 24, 12, als ein Zusatz des ersten Evangelisten und ein Zeugnis seines Gegensatzes zum schroffen Paulinismus angesehen wird (H. Holtzmann, Handkomm. S. 130), ist mir wohlbekannt. Allein, da Jesus das Gesetz zu erfüllen für seinen Beruf ansah, lag es ihm gerade nahe, allen Widerspruch wider Gottes heiliges Wesen einfach als Gesetzlosigkeit zu bezeichnen (vgl. Weizsäcker, Ap. Zeitalter S. 648).

[2]) Vgl. Weiß, Bibl. Theol. § 150 A. 7.

[3]) Formell ist a. d. St. allerdings nur vom Wiedererlangen dessen die Rede, was der Mensch zuvor schon besessen hat, solange er noch auf der Lebensstufe der Kindheit stand. Aber es ist dennoch ein Mißbrauch des Ausspruchs, wenn derselbe (von Wörner, Lehre Jesu S. 125 f.) als Zeugnis für eine sittliche Qualität, die noch keiner Sinnesänderung bedarf und nicht nur als Beispiel der anspruchslosen Bereitschaft, sich helfen zu lassen, und eines nachahmenswerten Benehmens aufgefaßt wird.

[4]) Selbst wenn Weiß mit Recht behauptete, daß Markus c. 7, 18 ff. an seine Deu-

auch die natürliche Fortpflanzung des Menschengeschlechts nichts anderes erzeugen, als was der Mensch an sich ist — Fleisch (Joh. 3, 5). Jesus sprach damit nichts aus, was nicht bis auf den Ausdruck bereits im A. T. bezeugt ist.[1]) Die gegensätzliche Unterscheidung von Geist und Fleisch ist nach Matth. 16, 17; 26, 41 nämlich keineswegs nur johanneisch.[2]) Sie wurde von Jesus aus dem A. T. aufgenommen. In Jesus' Bezeichnung des menschlichen Wesens als „Fleisch vom Fleisch geboren" lag allerdings geradezu keine Angabe über die Erblichkeit des sündlichen Verderbens, wohl aber über seine Unfähigkeit etwas anders als es selbst ist, durch Erzeugung hervorzubringen. In Anlehnung an den alttestamentlichen Sprachgebrauch, der alles, was Gottes Wesen als ungöttlich und ungeistig gegenübersteht (Jes. 31, 3), in den Ausdruck „alles Fleisch" (1. Mos. 6, 13; 7, 15; Ps. 136, 25) zusammenfaßte, speziell darum auch die Menschheit so bezeichnete (1. Mos. 6, 12; Joel 3, 1), hat Jesus unter Verwendung eines wohl schon damals in der rabbinischen Sprachweise üblichen Terminus die Gesamtheit der Menschen kurzweg als die Welt bezeichnet (Matth. 5, 14; 18, 7;[3]) Joh. 3, 16. 17. 19; vgl. Joh. 7, 4). In den synoptischen Stellen führt der darin zur Sprache kommende Unterschied zwischen seinen Jüngern und der übrigen Menschheit und der Gegensatz, welcher nach Jesus' Voraussicht zwischen beiden sich entwickeln muß, bereits darauf, den Begriff „die Welt" zur Bezeichnung des Jesus und seinem Reiche feindlichen und feindlich bleibenden Teiles der Menschheit, ebenso wie in Äußerungen bei Joh. dienen zu lassen (Joh. 7, 7; 15, 19; 17, 14. 16). Die Welt erscheint daher weiter als der Sitz der Finsternis und der Ärgernisse. Von da ist nur ein kleiner Schritt zu dem spezifisch johanneischen Sprachgebrauche (Ev. 1, 10; 1 Joh. 2, 15—17; 4, 5), in welchem Welt ein ebenso spezifisch sittlicher Begriff geworden ist, wie Fleisch bei Paulus.

Deutlich aber verband Jesus mit der Vorstellung des menschlichen Wesens als Fleisch und Blut den Begriff des sittlichen Schlechtseins und der sittlichen Ohnmacht. Denn er stellte die Menschen nicht nur überhaupt als solche hin, die böse sind (Luk. 11, 13; Matth. 7, 11), sondern er erinnerte selbst noch seine Jünger daran, daß auch, nachdem in ihnen Gottes Geist bereits Willigkeit zum Guten erzeugt hatte, die Macht des Fleisches stetig ihrem Willen zum Hindernis werde (Matth. 26, 41).[4]) Daß dies aber der beständige Zu-

---

tung des Parabelspruchs v. 15 nur seine eigene schriftstellerische Reflexion anknüpfe, so würde diese doch nur eine Angabe der sonst geäußerten Anschauung Jesu enthalten, und deshalb als der Reflex einer bei einer anderen Gelegenheit gethanen Äußerung Jesu anzusehen sein. Doch ist Weiß' Behauptung ganz unbegründet.

[1]) Vgl. Franke, das A. T. bei Johannes S. 134.

[2]) Gegen denselben.

[3]) Die Rabbinen bezeichneten die Welt überhaupt durch עלמא; nach den dieser gegebenen Prädikaten konnte damit auch die Menschheit bezeichnet werden. Bei der griechischen Reproduktion der Reden Jesu durch die neutestamentlichen Autoren bot sich da von selbst das griechische Wort κόσμος als Reproduktion dar. Vergl. Schlottmann, Kompendium § 160.

[4]) Das Wort ist dem Zusammenhange nach allein in Beziehung auf die Jünger gesprochen (gegen Hofmann); darum darf πνεῦμα an dieser Stelle nicht im Widerspruch mit dem Sprachgebrauche des N. Ts. und Jesu von einem den Menschen angeborenen Be-

stand der Menschen, das bekundete Jesus, indem er denselben die Bitte: „Führe uns nicht in Versuchung!" in den Mund legte (Matth. 6, 13; Luk. 11, 4). Während er selbst (Matth. 4, 1 ff.) der Macht der Versuchung hatte widerstehen können, hält er sie für die Menschen ohne den von Gott erbetenen Beistand für nicht überwindlich. Weil aber in dem Gebot solcher Bitte zugleich eine Verheißung liegt, darum können Christi Jünger darauf rechnen, in jeder Versuchung, die über sie kommt, überwinden zu können (1 Kor. 10, 13).

Leitete so Jesus nun auch das Böse, um deswillen er zur Sinnesänderung rufen mußte, aus des Menschen eignem, sittlich-bösem Wesen, das in seinem Herzen seinen Sitz hat, her (Matth. 15, 19), so führte er dennoch das Fallen in der Versuchung auf die Einwirkung Satans zurück. Denn nicht nur hat er selbst von seiner eignen siegreich überwundenen Versuchung durch denselben berichtet (Matth. 4, 1 ff.; Mk. 1, 13; Luk. 4, 1 ff.; vgl. Kap. I), sondern er nahm auch Versuchungen und Verführungen durch Satan für die Menschen überhaupt (Matth. 12, 43) und für seine Jünger sogar in gesteigertem Maße in Aussicht (Matth. 12, 45 ff.; Mk. 4, 15 pp.; Luk. 22, 31). Eine Ausgleichung zwischen der Zurückführung der Versuchung auf Gott (Matth. 6, 13) und auf den Satan in den zuletzt angeführten Aussprüchen findet sich in Jesus' Reden nicht, hat er auch vielleicht nie gegeben. Darum darf aber die Angabe, daß er deren Ursprung auf die Wirksamkeit des Satan zurückgeführt hat, nicht beanstandet werden. Selbst das ist unberechtigt, die teuflische Reizung zu Versuchungen allein als in den durch andere Menschen erfolgenden (Matth. 18, 6. 7; Luk. 17, 1) Ärgernissen enthalten von ihm gedacht sein zu lassen. Denn Jesus bekundete deutlich das Vorhandensein eines Feindes des göttlichen Reichs im Teufel (Matth. 13, 19. 38 f.), in welchem er den Urächer alles Lügenwesens in der Menschheit (Joh. 8, 44; Matth. 5, 37) und des Sterbens sah. Jesus wies auf ihn hin nicht nur, sofern er die Seinen von ihm abzuwenden suchte (Luk. 22, 31), sondern auch sofern es ihm bereits gelungen war, über die Menschheit durch seine Verführung eine solche Herrschaft zu gewinnen, daß er als der Fürst dieser Welt bezeichnet (Joh. 12, 31; 14, 30; 16, 11) werden konnte, der in seinen Söhnen herrsche (Matth. 13, 38). Nur sich selbst kannte Jesus als einen solchen, dem jener nichts anzuhaben vermochte (Joh. 14, 30), und der als der Stärkere über ihn kommt und ihm seinen Besitz abnimmt (Mk. 3, 27 pp.), so daß gerade in solchem Thun, wie es in der Heilung der Besessenen (vgl. Kap. III § 6) vorlag, offenbar ward, daß die Gottesherrschaft bereits über Israel hereingebrochen war (Matth. 12, 28; Luk. 11, 20).

Weil aber in dem sittlichen Unvermögen der Menschen die bleibende Veranlassung der gottfeindlichen Satansherrschaft über die Welt liegt, so er-

standteile ihrer Natur verstanden werden (vergl. Wörner, Bibl. Anthropologie S. 56). Die Jünger Jesu waren bereits vom Geiste Gottes ergriffen, sonst hätte denselben noch nichts offenbar werden können. In ihnen war bereits innere Bereitschaft, mit dem Herrn zu wachen; aber sie mußten noch erst angeregt werden, in Kraft des Geistes die Schwachheit des Fleisches zu überwinden (vergl. Steinmeyer, Apol. Beitr. II. S. 71). Σάρξ (Matth. 26, 41) nur von der sinnlichen Natur des Menschen zu verstehen (Weiß, Bibl. Th. § 23, A. 2), ist unberechtigt.

klärte sich Jesus nicht nur gekommen, den Satan zu binden, sondern auch vor allem die Menschen zur Sinnesänderung zu rufen (Mk. 2, 17; Luk. 5, 32). Läßt nun aber der Umstand, daß Jesus diesen Ruf erhob, die Menschen zwar als zur Sinnesänderung geeignet erscheinen, so erklärte Jesus dennoch, daß er erst das Verlorene suchen müsse, bevor er es retten könne (Luk. 19, 10), und stellte solches Suchen als seine Pflicht hin (Luk. 15, 1—10). Dadurch bekundete er aber, daß die Menschen als Verlorene aus sich selber nicht zur Sinnesänderung kommen können. Das im Gleichnis vom verlorenen Sohn (Luk. 15, 11—32; bes. v. 17 f.) Gesagte vermag um so weniger das Gegenteil darzuthun, als Jesus für den Menschen, weil er von Natur durch Liebe zur Welt, wie dies bei dem reichen Jüngling so klar zu Tage trat, völlig gefesselt ist, es ausdrücklich für unmöglich erklärte, ins Reich Gottes einzugehen. Jesus schrieb die Macht, das zu bewirken, allein Gott zu (Matth. 19, 25. 26) und stellte sogar das betreffende göttliche Walten als dem Menschen völlig unbegreiflich, wenn auch bemerkbar hin (Joh. 3, 8). Welch völliger Ernst es Jesus mit dieser Forderung der Sinnesänderung war,[1]) zeigt sich darin, daß er das Ändern auch als Bekehren (Luk. 22, 32) und Werden wie die Kinder (Matth. 18, 3) beschrieb. Auch forderte er nicht nur ein Abwenden von einzelnen Sünden, wie es selbst noch bei dem Täufer erscheinen konnte (Luk. 3, 10—14; vgl. AG. 8, 22; Offb. 2, 21), sondern eine gänzliche Sinnesumwandelung, welche mit dem Abwenden vom bösen Wesen auch ein Verlangen, Hungern und Dürsten nach dem Gerechtwerden (Matth. 5, 6) und die Erkenntnis dessen, das zum Frieden dient (Luk. 19, 42), einschließt.

Wie es zu solcher Sinnesänderung aber kommen könne, das zeigte Jesus, indem er die Forderung einer neuen Geburt von oben her an den Nikodemus stellte,[2]) welche nicht in jener Beschneidung des Herzens besteht oder gar aufgeht, welche auch bereits Gesetz und Propheten verlangten (5. Mos. 10, 16; 30, 6; Jer. 4, 4), sondern eine Wirkung Gottes im Menschen ist, infolge deren in diesem ein völlig neues Leben beginnt. Die Sinnesänderung ist also ein völliges Aufgeben des alten Lebens, welche zwar mit dem eigenen Willen, aber nicht allein durch sein Zuthun sich vollzieht. Jesus beschrieb dieselbe dem Nikodemus weiter als eine solche, die sich durch Wasser und Geist für den Menschen vermittele (Joh. 3, 5). Da Jesus die Neugeburt damit als aus Wasser und Geist hervorgehend zeichnete (vgl. Röm. 6, 4. 5), so sind diese ihre beiden Medien nicht als Reinigungsmittel aufgeführt, sondern als das, wodurch einerseits das Vorhandene ertötet, andererseits ein Neues erzeugt wird. Damit ist die objektive Seite der Sinnesänderung nach ihren Agentien völlig geschildert. In seiner öffentlichen Predigt konnte Jesus allein die allen verständliche Seite seiner Forderung aus-

---

[1]) Es ist zu beachten, daß für *μετανοεῖσθαι* auch *μεταμέλεσθαι* (Matth. 21, 32. 29; Luk. 17, 3. 4) steht (vgl. Matth. 27, 3).

[2]) Absichtlich wird oben von einer neuen Geburt von oben her gesprochen, weil das einem bejahrten Manne zugemutete Geborenwerden stets eine Neugeburt ist, das *ἄνωθεν* aber deren Ursprung angibt. Vergl. Steinmeyer, Beitr. z. Verst. d. joh. Evs. IV. S. 24 f.

sprechen, weil ohne die Willigkeit den Sinn zu ändern die Neugeburt durch den Geist **Gottes** gar nicht erfolgen kann.

6. Das, wozu es im Menschen durch die Sinnesänderung kommt, und was nach derselben sein Wesen bilden muß, ist der Glaube. Diesen machte Jesus von Anfang an zusammen mit jener zur Bedingung der Erlangung des **Heiles** (Joh. 1, 51; 3, 12. 15 f.; 4, 21. 48; 5, 46. 47). Die eigentümliche Angabe **Mk.** 1, 15: Glaubt bei [dem Ergehen] der frohen Botschaft! ist gerade ihrer Besonderheit halber, wie schon früher bemerkt wurde (Kap. XV § 1 S. 257), nicht für einen Zusatz des kaum je reflektierenden 2. Evangelisten behufs zusammenfassender, verständnisvoller Wiedergabe der Predigt Jesu zu halten. Darin ist vielmehr das diese charakterisierende und sie von vorneherein von der Botschaft des **Johannes** unterscheidende Moment nach der Erinnerung eines der ersten Jünger genau angegeben. Jesus forderte nämlich von vorneherein nicht gleich für sich selber, sondern vor allem für das, was er brachte, für die Nähe des Reichs Glauben auf Grund seiner Predigt (vgl. Joh. 5, 47; 3, 12). Diese wurde dabei behufs Geltendmachung ihres heilverheißenden beseligenden Inhaltes als frohe Botschaft bezeichnet. Nur im Zusammenhang damit, daß Jesus mit dem Zeugnis über seine Person anfangs zurückhielt, sprach er zuerst auch von seiner Predigt nur in gleicher Weise wie von der Botschaft des Moses (Joh. 5, 45. 46) und des Täufers (Matth. 21, 25. 32. pp.). Wo er aber über seine Person sich offener erklärte wie vor Nikodemus, ging er auch sofort zur Forderung des Glaubens an seine Person über (Joh. 3, 15. 16). Glauben an seine Zusage und sein Wort forderte er auch von allen, welchen er helfen sollte und wollte. Diese Forderung sprach sich freilich häufig mehr in seinen vorbereitenden Handlungen als in seinen Worten selber aus (Joh. 4, 47–50). In Israel fand er denselben vielfach nicht (Matth, 8, 10; Luk. 7, 9; Joh. 3, 12: 5, 47). Dieser Glaube an Jesus' Zusagen schloß aber bei seinen Heilungen den Glauben an ihn als den rechten Helfer und seine Sendung vom Vater unmittelbar ein. Denn bei seinen Wundern handelte es sich nie um gewisse Wahrheiten, sondern um seine Zusage der Hilfe und Erquickung, welche er bringen wollte.[1]) Darum konnte Jesus die Bedingung an ihn zu glauben auch in die Forderung kleiden, zu ihm zu kommen, um von ihm sich führen und erquicken zu lassen (Matth. 11, 28–30; Joh. 5, 39), oder ihn aufzunehmen (Matth. 10, 40. 41; Joh. 5, 43), wie er andererseits denen, welche zu ihm als dem allmächtigen Arzt und Hilfebringer eilten, die Versicherung gab, daß ihr Glaube ihnen geholfen habe (Matth. 9, 22. 29; Luk. 7, 50; 17, 19). Wer erst so viel Vertrauen zu ihm hatte (Mk. 2, 5), den konnte er weiter führen und ihn ermuntern, von ihm im Glauben noch mehr anzunehmen, als er erwartete, nämlich auch das grundlegende Heilsgut des Reiches Gottes, Vergebung der Sünden (Mk. 2, 6).

---

[1]) Sehr einseitig will **Wörner** (Lehre Jesu S. 129) den Glauben (Mtth. 8, 10. 13; 9, 22. 28 f.; 15, 28 u. ö.) nur als Erfassen der Allmacht Gottes, wie sie namentlich dem Menschensohne beiwohnt, als göttlich verliehene Vollmacht ansehen, was der offenbaren Intention Christi bei seiner Predigt und seinem Wunderthun widerspricht.

Jesus forderte indes kein bloßes äußeres Fürwahrhalten. Das bezeugte sofort seine Anfangspredigt, da das in den Worten „Glaubet bei dem Ergehen der frohen Botschaft!" verlangte Glauben, wie die dem griechischen Ausdruck zugrunde liegende hebräische Formel lehrt,[1]) stets, namentlich wenn von Personen die Rede ist, ein sittliches Verlassen, ein Vertrauen einschließt. Besonders ist zu beachten, daß Jesus nicht denen, die zu ihm sagen: Herr, Herr, sondern nur solchen, welche den Willen seines Vaters im Himmel thun, den Eingang ins Himmelreich zusicherte und, wie das Hören auf seine Worte, auch deren Befolgung und Ausführung verlangte (Matth. 7, 21—27). Denn darnach war der von seinen Jüngern geforderte Glaube die sittliche Willensrichtung, welche sich ganz von Jesus' Wort leiten lassen will.[2]) Gerade deshalb wies Jesus das Sehenwollen von Zeichen und Wundern als ungeeignet zur Erfahrung seiner Heilandsmacht entschieden ab (Joh. 4, 48; vgl. 2, 23. 24). Wo hingegen, wenn auch nur in geringem Grade solches Vertrauen auf ihn erkennbar war, da konnte er selbst, wenn sich wie bei dem Verlangen des blutflüssigen Weibes, den Saum seines Kleides anzufassen, ein falsches abergläubisches Moment damit noch verband, den Glauben anerkennen (Matth. 9, 22). Er durfte eben den glimmenden Docht nicht auslöschen (Matth. 12, 20). Die entschiedene, keine Halbheit duldende (Luk. 9, 61 f.) sittliche Wandelung, welche der geforderte Glauben einschloß, kommt darin zu einem noch schärferen Ausdruck, daß Jesus von denen, welche an ihn zu glauben bekannten, die unmittelbare Nachfolge forderte unter Absehen von allem, was diese an Entbehrungen mit sich brachte, wie auch von allem, was jene noch an die unbußfertige und darum tote Welt kettete (Matth. 8, 18—22; Luk. 9, 57—60).

Dieser Glaube ist in so unbedingter Weise die andere Seite der Sinnesänderung, welche Jesus fordert, daß in ihm gerade, wenn und sofern er selbst das rechte Objekt, Jesus als Gottes Sohn und Gesandten, ergreift, wie dies von ihm gerade den prinzipiellsten Gegnern entgegengehalten wurde, sich ein Verlassen des Gebiets des Todes und ein Eintreten in das Gebiet des Lebens vollzieht (Joh. 5, 24), wodurch erst das wahre Gerettetwerden eintritt.

Kap. VI.

Die Berufung und Sammlung von Reichsgenossen und Aposteln.

1. Für Jesus, der es als seinen vom Vater erhaltenen Beruf bezeichnete, die Verlorenen zu suchen (Matth. 10, 6; Luk. 19, 10) und ihnen den

---

[1]) Vgl. Schlatter, der Glaube im N. T. S. 551 ff.

[2]) Man behauptet zwar, daß der hier verwendete Schlußteil der Bergpredigt notwendig erst einer späteren Zeit angehöre (Keim, Weizsäcker), indem man auf die Parallele Luk. 13, 23 f. verweist. Allein dort ist nur ein den Gedanken nach verwandter Abschnitt zu finden. Der Wortlaut ist derart verschieden, daß Wendt (Lehre Jesu S. 130) sogar bezweifelt, ob das lukanische Stück der angeblichen gemeinsamen Grundquelle beider Evv., den Logia, ursprünglich angehört habe, und den eigentlichen Wortlaut von beiden Evgstn. verändert erachtet. Bei einem Volkslehrer wie Jesus müssen aber dieselben Gedankenverbindungen sich notwendig wiederholen, so daß aus der Parallele sich nichts ergibt.

Eintritt ins Reich Gottes zu vermitteln, war die Wunder- ebenso wie die Lehrthätigkeit nur Mittel zum Zweck. Bei beidem ging sein Absehen allein darauf, Sünder zum Heil zu rufen (Mk. 2, 17; Matth. 8, 13). Jesus' Thätigkeit war daher bereits in dieser ersten Periode eine missionierende und kann sogar, sofern man die einzelnen ins Auge faßt, als eine pastorale bezeichnet werden.

Sobald als er aus der Wüste zurückgekehrt war, hatte Jesus noch in Judäa mit der Berufung einzelner ins Reich Gottes begonnen.[1] Jesus konnte es nicht wie der Täufer bloß bei der Erregung einer allgemeinen geistigen Volksbewegung belassen, welche, wie tief sie auch momentan geht, doch wegen der vielen bei einer solchen mitergriffenen, unaufrichtigen und nur oberflächlich erfaßten Elemente niemals nachhaltig ist. Sein Beruf war es, aus dem jüdischen Volke, welches durch des Täufers Bußpredigt zur Hoffnung auf den Anbruch des messianischen Reichs aufgerufen war, die innerlich Erfaßbaren und Angefaßten, indem er denselben seelsorgerisch nachging und ihrem Willen zum Vollbringen verhalf, auszusondern. Denn war Jesus auch keineswegs zu dem Zwecke gesandt, ein Gericht in Israel zu üben (Joh. 5, 24), so lag es dennoch von Anfang an in dem Wesen seiner Aufgabe, daß seine Thätigkeit sich zu einer Aussonderung und Auswahl der wahren Israeliten aus dem ganzen Volke gestaltete. Er mußte die Einzelnen suchen. Daß er darin mit Jüngern des Täufers den Anfang machte, war natürlich. Dadurch knüpfte er nur, wie in allem, an die vorangegangenen Offenbarungsstufen an und brachte auch das, was Johannes der Täufer begonnen hatte, zur Vollendung. Diejenigen, welche sich selbst mit der vom Täufer geforderten Bußtaufe noch nicht begnügten, sondern trotz derselben froh waren, den zu finden, der da kommen sollte (Joh. 1, 42), waren notwendig die am ehesten zum Reiche Gottes Geschickten.

Jesus bewies dabei von Anfang an die vollendetste Kunst, die Seelen fürs Reich Gottes zu gewinnen. Die verschiedensten Charaktere wußte er an sich zu fesseln. Zuerst gewann er zwei stille, sonst nicht hervortretende Jünglinge, Andreas und Johannes, und zog deren Seelen sogleich so fest an sich, daß sie, wie die Äußerung des einen: Wir haben den Messias gefunden (Joh. 1, 42)! und das Eintreten des andern für Jesus bis ins höchste Alter bewiesen haben, von ihm nicht mehr lassen konnten. Ebenso aber gelang es ihm, den leicht beweglichen, darum aber auch vielfach wankelmütigen Simon, eines Jonas Sohn, durch die Verheißung, daß er künftig den Namen eines Felsenmannes erhalten werde, der zu werden er vielleicht schon oft sich gewünscht hatte, sich für alle Zeit völlig geneigt zu machen. Einen vollen Gegensatz zu diesem in seinem Wesen bildete

[1]) Die Beanstandung dieser Angabe ist, wie sich das namentlich bei O. Holtzmann, das Ev. Johannes S. 32 u. 110, zeigt, ohne allen Grund. Die markanten Züge des Berichts, welche sich in keiner Weise auf einen tendenziösen Zweck zurückführen lassen, sprechen für deren Geschichtlichkeit (gegen Keim, Jesus v. Naz. II. S. 10 u. 220 ff.). Von einer Berufung zum Apostelamte ist da noch nicht die Rede. Allerdings gehören diese Erstlinge aller von Jesus Gewonnenen zu dem späteren Apostelkreise; darum aber will der 4. Evgst. noch nicht damit schon die Berufung in diesen berichten (vergl. gegen Keim a. a. O. S. 305 bes. auch Pressensé, Jésus Christ. 7. éd. pag. 405).

ein anderer Landsmann dieser ersten Jünger, welche sämtlich aus Bethsaida stammten, Philippus. Denn er war stets bedächtig, überlegte viel und kam nicht leicht zum Handeln (vgl. Joh. 6,7; 12,22; 14,8). Diesen riß Jesus jedoch aus seinem Zaudern durch die kurze bestimmte Aufforderung, ihm zu folgen. Einen fünften, namens Nathanael,[1]) eines Tolmai Sohn, befreite er von seinen Zweifeln, indem er sich ihm als den bekundete, der in aller Herzen las und seine innere Lauterkeit und Aufrichtigkeit (Joh. 1,48) durchschaut hatte.

Dieses sammelnde und seelengewinnende Verfahren ist indes nicht allein bei solchen zu beobachten, welche hernach den engern Jüngerkreis der Zwölfe bildeten. Vielmehr verfuhr Jesus mit allen in gleicher Weise, bei denen eine Hoffnung war, daß sie sich fürs Reich Gottes gewinnen ließen. Das beweist in unwiderleglichster Weise das zeitlich freilich erst in die letzte Periode fallende[2]) Verfahren mit dem reichen Jüngling (Matth. 19,16 f.; Mk. 10,17 f.; Luk. 18,18 f.). Denn dieser hatte durch sein in gewissem Grade aufrichtiges und ernstes Streben und Verlangen nach dem ewigen Leben sich Jesus' Liebe derart gewonnen, daß, als dessen Reichtum ihm ein Hindernis ward, ins Reich Gottes einzugehen, dies Jesus ausdrücklich beklagte. Auch ihn aber wies er auf den wunden Punkt in seinem Herzen hin, an welchem es sich entscheiden mußte, ob er fürs Reich Gottes wirklich zu gewinnen sei, indem er dem Reichen die Aufgabe stellte, sich durch Entsagen des Hangens an der Welt Güter für das Himmelsgut des ewigen Lebens wahrhaft empfänglich zu machen. Jesus faßte also als wahrer Seelsorger einen jeden, der ihm entgegentrat, gemäß seiner persönlichen Eigentümlichkeit an, um ihn vor die enge Pforte zu stellen, durch die allein er zum Reiche Gottes eingehen konnte. Das gleiche Bemühen und dieselbe Kunst der Seelenleitung wird in den Gesprächen mit dem Nikodemus (vergl. Kap. II, § 3 f.) und mit der Samariterin (vergl. Kap. II, § 5) uns bemerkbar. Beide waren geistlich weniger empfänglich als die ersten Jünger. Den jüdischen Schriftgelehrten hemmte einerseits die Furcht vor seinen pharisäischen Standesgenossen wie andererseits das Vertrauen auf seine lange Bewährung und seine unbestreitbare große jüdische Schriftgelehrsamkeit, das samaritische Weib hingegen als dessen vollstes Widerspiel seine sündliche Vergangenheit und sein nationaler Widerwille. Beiden aber ging

---

[1]) Nathanael gehörte nach Joh. 21,2 zu den Aposteln, kommt aber in den Apostelverzeichnissen sonst nicht vor. Da nun an eine spätere Veränderung im Apostelkreise nicht zu denken ist (gegen Schleiermacher, Leb. Jesu S. 369), Bartholomäus in den Apostelkatalogen stets, wie hier Nathanael, mit Philippus zusammengenannt wird, so ist die Annahme, daß ein und dieselbe Person die beiden Namen gehabt habe, völlig berechtigt.

[2]) Es ist unersichtlich, weshalb die Aufforderung Jesu: „Gehe hin, verkaufe, was du hast, und gieb es den Armen, so wirst du einen Schatz im Himmel haben, und dann komme und folge mir nach!“ (Mk. 10,21), unzweideutig zeigen soll, daß diese Erzählung noch in eine Zeit fällt, in welcher der Kreis der Zwölfe noch nicht geschlossen war (Weiß, Leb. Jesu II. S. 60). Die Zwölfe sollten doch keineswegs allein Jesus nachfolgen. Dieser stellte die gleiche Forderung an alle (Matth. 16,24) und erklärte die Nachfolge für ein Charakteristikum aller Schafe seiner Heerde (Joh. 10,4). Und wenn Markus auch in den früheren Kapp. die Vorgänge ohne Rücksicht auf deren zeitliche Akoluthie aneinanderreiht, so gibt er doch 10,1 so bestimmt den Aufbruch zur letzten Reise an, daß alles weitere deren Verlauf angehören muß.

Jesus in ihrem eigentümlichen Gedankenkreis nach. Dem Meister in Israel stieß Jesus zuerst die Krone seines pharisäischen Dünkels, aufs Reich Gottes einen unbedingten Anspruch zu haben, durch die ihm sehr verwunderliche Forderung der neuen Geburt vom Kopfe, um ihm, nachdem er ihn so unmittelbar dem angestammten Vorstellungskreise enthoben, in einem ganz anderen Maße, denn jener es vorausgesetzt hatte, sich als Lehrer von Gott gekommen zu erweisen, und ihn auf seine Worte lauschen und über sie sinnen zu machen. Ganz anders verfuhr er hinwiederum am Brunnen von Sychar. Dort bekundet er dadurch seine Meisterschaft als Heiland der Verlorenen, daß er das sittlich tief gesunkene Weib dazu brachte, über das, was für sie allein ein Anliegen bildete, das Irdische und Sinnliche, ihre Gedanken zu erheben, ihr alle Auswege verbaute, welche ihre Abneigung, auf Geistliches sich einzulassen, schlau ersann, und sie zuletzt, nachdem er ihr Gewissen getroffen und erweckt, gar dahin brachte, daß sie selbst nach dem Messias auszuschauen begann, und er der innerlich Betroffenen sich als solcher mit vollem Erfolg offenbaren konnte.[1])

Die Mannigfaltigkeit, mit der Jesus bei der Sammlung von Reichsgenossen verfuhr, tritt uns auch sonst in den Evangelien entgegen. Den Zöllner Levi, der erst, nachdem er Jesus nachzufolgen begonnen hatte, den Namen Matthäus (vgl. Mk. 2, 14 ff. u. Luk. 5, 27 ff. mit Matth. 9, 9 ff.) erhielt, entriß Jesus nicht nur durch die Aufforderung, ihm zu folgen, der Besorgnis, als Zöllner von Jesus' Nachfolge ausgeschlossen zu sein, welche denselben bis dahin vom Anschluß abgehalten haben wird, sondern er gab ihm sofort auch dadurch, daß er sich mit dessen bisherigen Berufsgenossen in seinem Hause zu Tische setzte und sich als Zöllner- und Sünderfreund offenbarte, die vollste Gewißheit, daß er trotz seiner Vorgeschichte und seines früheren Standes Jesus angenehm und willkommen sei.[2]) Anderen entriß Jesus hinwiederum mit anscheinender Härte den angeblichen Vorwand für den Aufschub der Entscheidung für oder wider ihn. So hieß er einen, sogar die natürliche, freilich bereits schon im A. T. den Hohenpriestern und Nasiräern um der Ausübung ihres Dienstes in Gottes Reich willen erlassene und untersagte Liebespflicht, den Vater zu begraben, zu unterlassen, damit er sich darüber klar würde, daß es bei seiner Nachfolge ein Gotteswerk zu treiben gelte, welches noch über den höchsten Pietätspflichten dieser Welt stehe (Matth. 8, 21—22). In ähnlicher Absicht untersagte er es einem anderen sogar, auch nur behufs des Anschlusses an ihn von seinen Hausgenossen Abschied zu nehmen, weil jedes Wertlegen auf andere Rücksichten,

---

[1]) Die ungewohnte Ausführlichkeit (Beyschlag, Leb. Jesu II. 163), mit welcher Joh. die Geduld Jesu, einer so weit verirrten Seele nachzugehen, Kap. 4 zeichnet, weist darauf hin, daß der Evangelist in diesem Verfahren Jesu eine besondere Bethätigung der Wahrheit und Gnade in seinem Meister erkannt hatte. Es ist dabei nicht ausgeschlossen, daß er dennoch nur die ihn vom Anfang an besonders ansprechenden Momente, welche ihm allein in Erinnerung blieben, und nicht genau den ganzen Verlauf mitteilt.

[2]) Daß bei Matthäus 9, 9 ff. sofort dieser später im Jüngerkreise üblich gebliebene Name des Zöllners Levi angegeben wird, kann nicht verhindern, in diesem Vorgang nur die Berufung in den weiteren Jüngerkreis zu sehen. Denn jene Angabe erklärt sich genugsam aus der Absicht, die Identität des Berufenen und des späteren Apostels von vornherein unverkennbar zu machen (gegen Weiß, Leb. Jesu I. S. 503).

sobald der Ruf ins Reich Gottes an die Menschen ergangen ist, nur von innerer Halbheit und Unentschiedenheit zeugt (Luk. 9, 61. 62) und solche vom Reiche Gottes ausschließt.[1])

Jesus half indes nicht nur Zögernden alle Bedenken und Unentschlossenheit überwinden, sondern er hielt auch mit gleicher Sorgfalt, wie schon oben an dem reichen Jüngling gezeigt ward, zum Eintritt ins Reich Gottes innerlich noch Ungeschickte vom Anschluß an sich zurück. Wir sehen ihn einen, der für Jesus' Vorhaben, das Reich zu gründen, enthusiastisch begeistert war, ernüchtern und rasch von seinem Begeisterungsrausch zur Besonnenheit dadurch zurückführen, daß er ihm vorhielt, wie es in seiner Nachfolge gelte, sich von allem loszureißen, was auf Erden angenehm erscheint, und hienieden ein Gast und Fremdling zu werden (Matth. 8, 19. 20).[2]) Ein andermal wies er einen soeben von ihm Geheilten, der sich, dadurch zum Glauben an ihn erweckt, an ihn anzuschließen bereit war, an, in sein Haus zu den Seinen sich zu begeben, um dort in den für ihn bestehenden ordentlichen Verhältnissen zunächst seinen Glauben zu bewähren und zu befestigen (Mk. 5, 18).[3])

Neben Jesus' Predigten in den Synagogen (Luk. 4, 15) und den selteneren, vornehmlich wohl nur beim Zusammentreffen mit großen Festkarawanen, welche nach Jerusalem hinaufzogen, gehaltenen Volkspredigten war es besonders dies seelsorgerische Einwirken Jesus' auf die Einzelnen, das sich häufig unmittelbar mit den an Kranken geübten Heilungen verband (vgl. Joh. 5, 14; vgl. 9, 35), durch welches Jesus einen größeren Anhängerkreis um sich sammelte. Die zu diesen Gehörigen werden in den Evangelisten im allgemeinen als Jünger[4]) bezeichnet. Unter denselben waren indes Männer und Frauen (Gal. 3, 28). Letzteres bekundet die Angabe Luk. 8, 1—3, nach welcher in der späteren Zeit sogar der kleine Kreis der Zwölf von etlichen Weibern begleitet ward. Der Anschluß derselben wird seinen Grund nicht allein in der von ihnen ganz freiwillig übernommenen Sorge für die tägliche Nahrung und Notdurft Jesu und seiner Apostel gehabt haben. Die Verstattung ihrer Begleitung muß auch in einer Rücksicht auf die besondere, ihnen notthuende und beständige Seelenpflege begründet gewesen sein. Die Frauen werden nämlich als solche bezeichnet, welche von bösen Geistern und Krankheiten geheilt waren, und ohne individuelle Rücksicht auf das Heil der Betreffenden war im persönlichen Verkehr Jesu mit den Menschen nichts. Nur darf dieser weitere, in dieser ersten Periode zahlreiche Jüngerkreis nach keiner Seite hin als ein stets gleicher gedacht werden. Aus der bereits erwähnten Zurückweisung des Geheilten von Gerasa (Mk. 5, 18)

---

[1]) Diese Berufungen sind sämtlich der ersten Periode zuzuweisen, da sie allzumal noch als Ausläufer der ersten galiläischen Bewegung erscheinen. Wenn Luk. dieselben erst 9, 57 bringt, so beweist dieser Platz bei der Eigentümlichkeit des mittleren Teils nichts dafür, daß Luk. diese Vorgänge erst in die Zeit des Weggangs aus Galiläa versetzt habe (gegen Beyschlag, Leb. Jesu II. S. 183).

[2]) Vgl. Beck, Pastoraltheologie S. 159.

[3]) Vgl. dens. S. 161.

[4]) μαθηταί vergl. das μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη Matth. 28, 19 und auch Matth. 27, 35.

wie aus der Notiz über das Vorhandensein von 500 Jüngern in Galiläa (1. Kor. 15, 6) und 120 zu Jerusalem (AG. 1, 15) in der Zeit nach der Auferstehung ergibt sich, zumal wenn man hinzunimmt, daß unter der zuletzt genannten Zahl sich nur zwei fanden, welche die ganze Zeit über, die Jesus mit den Zwölfen wandelte, mit ihnen gezogen waren (AG. 1, 21. 22), daß viele, welche den Ruf zur Nachfolge empfingen und Jesus' Jünger wurden, dennoch denselben nur zeitweise und jeweils begleiteten. Der Kreis seiner Begleiter wird demnach der Zahl nach häufig sehr ungleich gewesen sein. Neben dem Einfluß der verschiedenen Jahreszeiten und der häuslichen Verhältnisse der einzelnen und neben deren geistlichem Bedürfnis wird auch Jesus' treuer Rat vielen für die Dauer ihres Bleibens in seiner Nähe maßgebend gewesen sein. Der späteren Zwölfe besondere Leistung blieb es, auf Jesus' Ruf alles verlassen zu haben (Matth. 19, 27). Anfangs, solange die günstige Gesinnung in Galiläa anhielt, wird das Ansammeln von größeren und kleineren Scharen um Jesus die Regel gewesen sein. Von der Zeit an, da die offen hervortretende Feindschaft der Oberen und deren geistiger Einfluß auf die Menge Jesus veranlaßte, mit seinen näheren Jüngern die Grenzlande aufzusuchen (vgl. C. Kap. II § 2), ist eine zahlreichere Umgebung Jesus' nur selten anzunehmen. Dies Zurückbleiben war indes nicht ausschließlich die Folge der hervorbrechenden Feindschaft, sondern trat auch in Uebereinstimmung mit Jesus' Absicht ein. Mit der zunehmenden inneren Entfremdung der Menge wandte er seine Sorgfalt vor allem der geistigen Ausgestaltung des engeren Jüngerkreises zu.

2. Freilich konnte Jesus es nicht allein auf die Sammlung einer Jüngergemeinde absehen. Sein Beruf, die Erfüllung aller Zusagen Gottes im A. T. herbeizuführen, schloß es in sich, daß er alle Glieder des Volkes Israel mit seiner suchenden Liebe umspannte. Und wenn auch Jesus' prophetischer Blick zu keiner Zeit, selbst nicht einmal beim Beginn seiner Wirksamkeit, den Einheitspunkt des Gottesvolkes in die fleischliche Abstammung zu setzen vermochte, sondern das, was dessen Glieder einte und umspannte, allein in ihrer gleichen Stellung zum Vater (Joh. 4, 23. 24; Matth. 5, 48; Joh. 10, 16) sah, so war doch dieser wahrhaft universale Gesichtspunkt kein Hindernis dafür, in dem auserwählten Volke des A. B.s den geschichtlichen Ausgangspunkt für die Entwickelung des Reiches Gottes zu erkennen und festzuhalten (Joh. 4, 22; Matth. 10, 6; 15, 24; AG. 1, 8). Wie aber die fleischliche Abstammung an sich nicht als Berechtigung zur Teilnahme am Reiche Gottes angesehen werden konnte, so war auch von der nationalen Gliederung, von der überdem bereits fast unkenntlich gewordenen Stammeinteilung des alten Bundesvolkes abzusehen. Beides, Zusammenhang mit und Unterschied von ihr, brachte Jesus dadurch zum Ausdruck, daß er in zwölf von ihm erwählten Jüngern ein neues Patriarchat schuf, welches zur Erzeugung eines neuen Gottesvolkes geschickt gemacht werden sollte.

Zudem war Jesus als Menschensohn mit seinem Wirken an die Gesetze aller menschlichen Thätigkeit und an die Art der Durchdringung eines Volkes durch eine geistige Bewegung gebunden. Seine Sendung zur Erneuerung Israels

schloß darum die Pflicht, Knechte[1]) und Gehilfen für seine Sendung zu erwählen, von selber ein. Zwar liegt es nach Jesus' eigenen Worten (Matth. 5, 13. 14) im Wesen aller Reichsgenossen, als Söhne des Lichts ein Salz für die Welt zu werden (vgl. auch Joh. 3, 21); aber die geflissentliche Aufgabe der Berufung eines Volkes kann durch sie dennoch nicht gelöst werden. Jesus' Blick mußte sich dazu von Anfang an auch auf die weitverbreitete Diaspora richten. Er bedurfte deshalb in jeder Hinsicht Gehilfen für das ihm vom Vater befohlene Werk (vgl. S. 281). Darum kann bei der Umsicht und Weisheit, mit welcher Jesus in der Ausführung seines Berufs verfuhr, ebensowenig die Berufung zur Nachfolge bereits die zum Apostolat eingeschlossen[2]), als der Kreis der Zwölf sich ohne Zuthun Jesu mehr von selber zusammengefunden haben.[3]) Bei Matthäus liegt die Verschiedenheit beider Berufungen (4, 18 ff. und 10, 1) offen vor. Im 2. und 3. Evangelium ist das Gegenteil nicht ausgesprochen; Joh. aber, der hernach von den Zwölfen als einer seinen Lesern bekannten Einrichtung (Joh. 6, 67—70) spricht und deren Erwählung durch Jesus betonen läßt (15, 16), denkt in dem ersten Kapitel nicht daran, die Berufung einzelner als eine Bestellung zu einem Amte erzählen zu wollen.[4]) Die Behauptung aber, daß Jesus, weil er mit denen, welche ihn von Jordan nach Galiläa begleiteten, die Hochzeit zu Kana besuchte, bereits in Jerusalem das erste Mal in Begleitung der Zwölf aufgetreten sei, ist eine durch nichts begründete Vermutung. Daß Johannes nicht berichtet, wie jene zuerst Berufenen bei der Rückkehr nach Galiläa sich ihrem irdischen Berufe wieder zugewandt haben, schließt diese nach den ersten drei Evangelien sichere Thatsache nicht aus. Sicherlich aber gab Jesus auch ihnen nach dem Empfange der ersten inneren Anregungen dnrch den Umgang mit ihm Gelegenheit, sich auf sich selbst zu besinnen, wie sie durch eine solche zeitweise Rückkehr zu ihrem bürgerlichen Gewerbe sich am einfachsten darbot.

Für lang ist diese Zeit nicht zu halten. Jesus mußte von Anfang an auf alles zur Ausrichtung seiner Sendung Dienliche bedacht sein. Die erneuerte Aufforderung zum Anschluß an ihn konnte an die schon einmal Gerufenen nicht ergehen, ohne Berufung zur bleibenden Nachfolge zu sein. Auch machte Jesus deren Tragweite sofort durch die Zusage klar: Ich will euch zu Menschenfischern machen (Mk. 1, 17; Matth. 4, 19). Diese galt nicht dem Simon und Andreas allein, sondern auch den beiden Zebedäiden Jakobus und Johannes, welche, wie jene, Hörer der Predigt Jesu vor dem Fischzuge und Teilnehmer an diesem gewesen waren (Luk. 5, 10. 14).[5]) Doch war auch dies noch keine eigent-

---

[1]) Matth. 10, 24. 25 nennt Jesus die Zwölf ebensowohl *μαθηταί* als *δοῦλοι*; und dem widerspricht, da Jesus auch Joh. 13, 16 ihre Unterordnung unter ihn im N. T. bemerklich macht, das Wort Joh. 15, 15 nicht, das nur auf ihre innere Stellung zu ihm geht.

[2]) So Schleiermacher, Leb. Jesu S. 371.

[3]) So Keim, Jesus v. Naz. II. S. 302 f.

[4]) Gegen Keim a. a. O. S. 305 vgl. S. 199 A. In Mark. 1, 16 und 3, 13 f. wie in Luk. 6, 1 und 13 ist genau zugesehen auch ein zwiefacher Berufungsakt unterschieden.

[5]) Um Matth. 4, 19 ff., wie von Joh. 1, 35 ff., so auch von Luk. 3, 1 ff. noch zu unterscheiden (so wieder Keil, Matth.-Ev. S. 128), liegt im Hervortreten des Simeon (Luk. 5)

liche Bestallung; diese konnte erst, nachdem die genügende Zahl gefunden war, eintreten.

An einem besonderen Akt der Betrauung mit dem Apostolat kann indes nicht gezweifelt werden, da es auch nach dem Apostel Paulus (1 Kor. 15, 5. 7) und Johannes (Joh. 20, 19. 21) zur Zeit der Auferstehung, also noch vor der Beauftragung mit der Weltmission (Matth. 28, 18 f.; Luk. 24, 47) eine Korporation der Zwölf gab. Die gleiche Gewißheit ergibt sich aus dem Hinweise Jesu bei seiner Gefangennehmung, daß er, wenn er wolle, sich anstatt der zwölf Jünger, die allein bereit waren, für ihn einzutreten, vom Vater zwölf Legionen Engel erbitten könne (Matth. 26, 53). So treten alle Zeugen für das Vorhandensein eines bestimmten engeren Jüngerkreises von Zwölf ein.

Dennoch wird wie die besondere Anwendung des Apostelnamens auf die Zwölf, so auch deren ausdrückliche Erwählung durch Jesus für eine ungeschichtliche und auf einer dogmatischen Theorie fußende Angabe erklärt.[1] Zunächst gehen wir nur auf die Prüfung der Gründe, mit welchen die letztere bestritten wird, näher ein. Der Verschiedenheit der Angaben über die Namen der Zwölf, in welcher ein Anzeichen der Unsicherheit der Überlieferung zur Zeit der Abfassung der Evangelien gefunden werden soll, stehen als Zeugen für die innere Sicherheit derselben die gleiche Angabe über die Zahl der Genossen dieses engsten Jüngerkreises, die gleiche Anordnung der Quaternionen der Apostelkataloge (Matth. 10, 2—4; Mk. 3, 16 ff.; Luk. 6, 14—16; AG. 1, 13. 14) und die wesentlich gleiche Aufzählung der Zwölf von Simon Petrus bis zu Judas Ischariot gegenüber. Wäre ferner die evangelische Überlieferung über den Termin der Auswahl uneinig, so würde das nur ein neuer Beweis für ihre Gleichgültigkeit betreffs alles dessen, was die Chronologie betrifft, sein, nicht aber für die Ungewißheit der von drei Zeugen berichteten Thatsache zeugen. Doch ist nicht einmal eine solche Uneinigkeit vorhanden, da Matth. 10, 1 deutlich zeigt, daß er nur bei Gelegenheit der ersten Aussendung der Zwölf die Erwähnung ihrer Auswahl nachholt. Am wenigsten kann aber der Umstand, daß erst der Auferstandene die Aussendung der Zwölfe in alle Welt vornahm, den Beweis liefern, daß die judenchristliche Gemeinde bestrebt gewesen ist, eine Vorstellung, welche sich erst infolge der Erkenntnis der Erhöhung Christi gebildet hat, bereits auf das Erdenleben Jesu zurückzudatieren. Denn von ihrer Aussendung in alle Welt zu deren Missionierung konnte Jesus, weil er kein Reich von dieser Welt gründen wollte, doch zu den Jüngern erst sprechen, als die Thatsache seiner Auferstehung und Verklärung sie befähigte, ihren Anfang nicht im Lichte der unter ihren Volksgenossen gangbaren fleischlichen Messiasidee aufzufassen. Jesus konnte aber auch einen solchen schweren verantwortungsvollen Beruf für die Zwölf nicht in Aussicht nehmen, ohne eine bezügliche Vorbereitung der dazu Erwählten zuvor eintreten

kein genugsamer Grund; die individuelle Natur desselben erheischte die für ihn in dem Fischzug liegende besondere Seelenführung, an der die anderen nur teilnahmen.

[1] So Schleiermacher, Leb. Jesu S. 367; Volkmar, Mark. und die Synoptiker S. 215 A.; Harnack, Dogmengeschichte I. S. 108 f., 2. Aufl. S. 120 f.; Seuffert, Ursprung und Bedeutung des Apostolats S. 14 ff., u. H. Holtzmann, Handkomm. I. S. 97 f.

zu lassen. Denn selbst, falls die Aufnahme der Weltmission seitens der Urgemeinde erst eine Folge des in ihr durch die Erscheinungen des Erhöhten erweckten Enthusiasmus gewesen wäre, so müßte Jesus selber diese Entwickelung seiner Stiftung vorausgesehen und für sie etliche im voraus tüchtig gemacht haben.[1])

Gewichtiger als solche kritische Nörgeleien können zwei andere Einwände wider die Annahme einer bestimmten Auswahl der Zwölfe durch Jesus auf den ersten Blick erscheinen, die Zugehörigkeit des Judas Ischariot zu dem erwählten Kreise und die ungenügende Befähigung der Erwählten zu einer Verkündigung des Evangeliums als Weltreligion.

Doch ist es ein Irrtum, daß, falls der Jüngerkreis kein von Jesus selbst gebildeter gewesen wäre, die Zugehörigkeit des Verräters zu demselben sich leichter erklären ließe. Denn nach dem übereinstimmenden Zeugnis aller Evangelisten hat dieser Judas sich nicht erst kurz vor dem Schlusse der Laufbahn Jesu diesem angeschlossen, sondern seit der ersten Zeit dessen Umgebung angehört. Die Voraussetzung, daß Judas allein aus eigenem Antriebe Jesus nachgefolgt sei, beseitigt deshalb die Bedenken nicht, welche seine Erwählung seitens Jesu zu erregen scheint. Wie Jesus' oben gezeichnetes Verfahren bei den Berufungen lehrt, hat er selbst manchen vom Anschluß an sich zurückgehalten, sobald ein solcher von ihm als innerlich nicht geschickt zum Reiche Gottes erkannt ward. Die Zulassung des Judas, falls dessen Anschluß ein ganz freiwilliger gewesen wäre, würde dennoch nur beweisen, daß Jesus denselben entweder nicht durchschaut oder ihn trotzdem zugelassen hätte. Die erstere dieser beiden Möglichkeiten wird durch die Größe der Menschenkenntnis Jesu überhaupt und durch Jesus' ziemlich frühes Bedenken (Joh. 6, 70 f.) in betreff des Judas noch in besonderer Weise geradezu abgewiesen. Das Dulden desselben im nächsten Jüngerkreise fast während der ganzen Dauer seines Wirkens würde sich aber in diesem Falle von einer bestimmten Erwählung kaum unterscheiden, und das Problem seiner Jüngerschaft bliebe darum auch bei der Voraussetzung eines freiwilligen Anschlusses wesentlich das gleiche. Dieses lichtet sich allein, sobald festgehalten wird, daß die persönliche Berufung der Zwölf ins Reich Gottes und ihre Erwählung zu besonderem Dienst für dasselbe in gewissem Grade zusammenfiel. Für alle Glieder dieses engeren Jüngerkreises mußte, wie verschieden dieselben auch ihrer Anlage und Befähigung nach waren, bei der individualisierenden Hirtensorge Jesu ihre Erwählung und Vorbereitung zum Apostelamte gerade der Weg gewesen sein, auf dem ihr Werden und Wachsen zu wahren Reichsgenossen am ehesten möglich war. Darum schloß aber auch die

---

[1]) Sobald man mit Seuffert aber sogar annimmt, daß das Verständnis der durch Jesus veranlaßten Bewegung erst durch Paulus gewonnen ist, wird es ganz unmöglich, die Entstehung der Annahme der Erwählung der Zwölf durch Jesus erst in den Zeitpunkt des Durchdringens der Urgemeinde zu jener Erkenntnis zu verlegen. Denn in diesem Falle würde ein paulinischer Gedanke zur Wurzel der Voraussetzung einer Institution geworden sein, welche nur im Gegensatz zu seinem Evangelium ersonnen sein soll. Auch erkennt Paulus selbst bereits ihr Vorhandensein an (2. Kor. 15, 5).

Zugehörigkeit zu dieser näheren Jüngerschaft es von vornherein nicht aus, daß der eine und andere sich noch nach seiner Erwählung als innerlich ungeschickt zum Reiche Gottes erwies, wie denn im Gleichnis vom königlichen Hochzeitsmahl eine zwiefache Stufe der Nichtbereitschaft zu derselben statuiert wird. Da überdem die Art Jesu, Seelen zu leiten, nirgends einen Zwang in sich schloß, so schloß auch die Erwählung für keinen der Zwölf die Möglichkeit, in der Folgezeit vom Glauben zu weichen, aus. Erkannte Jesus nun aber für Judas in dem Bleiben in seiner nächsten Umgebung allein den Weg, an ihm seinen Beruf, das Verlorene zu retten, durchzuführen, so konnte es für Jesus auch keinen Beweggrund geben, ihn von jener auszuschließen, selbst wenn von vornherein bei ihm die Möglichkeit eines Weichens vom Glauben unverkennbar hervortrat. Er mußte vielmehr alles thun, um ihn zu bewahren und für immer an sich zu fesseln (Joh. 17,12). Die Aufnahme in die Zwölfzahl würde bei diesem Sachverhalt und der offenbaren Geistesgewandtheit des Judas, die auch für den Jüngerkreis verwendbar war, nur dann als ein Fehlgriff zu erachten sein, falls die Zahl der Erwählten nicht vor allem eine symbolische Bedeutung gehabt hätte. Kam es aber auf die Zahl Zwölf an sich nicht an, war auch, wie sich später zeigte, ein Ersatz leicht möglich, dann konnte selbst der Eintritt des Abfalls des einen oder anderen Christus' Werk selbst nicht gefährden. Jesus richtete vielmehr allein dadurch, daß er diesem Jünger, nachdem es gelungen war, ihn für den Eintritt ins Reich Gottes zu gewinnen, die vollständigste Möglichkeit bot, gerettet zu werden, seinen Heilandsberuf in bezug auf ihn erst völlig aus. Durch die Aufnahme des Judas in den engeren Jüngerkreis würde dennoch freilich ein Schatten auf Jesus geworfen werden, wenn dieser dessen inneres Weichen vom Glauben weder zeitig erkannt, noch demselben nach Kräften gesteuert hätte. Diesen Vorwurf kann aber niemand wider Jesus zu erheben wagen, da er bereits zu eben der Zeit, als in dem durch des Täufers und Jesus' Predigt geistig angeregten Volke Israels die rückläufige Bewegung eintrat, auch bereits in Judas den Beginn der parallelen Entwickelung wahrnahm und offen bezeugte (Joh. 6,70), und seitdem bis zum Schlusse in seinen warnenden Mahnungen nicht nachließ. Daß Judas seiner natürlichen Anlage nach unter den Jüngern in mancher Hinsicht hervorragte, beweist seine Beauftragung mit der Verwaltung der gemeinsamen Kasse (Joh. 12,6), so daß auch nach der Seite seine Bevorzugung vor manchen andern, welche Jesus' Wort freudig aufgenommen hatten, sich rechtfertigt. Seine frühere Ausstoßung würde aber nicht allein gegen den Willen Jesu die Katastrophe Israels verfrüht, sondern auch die einzige für dies verlorene Kind noch bleibende Hoffnung, welche in der es tragenden Geduld Jesu lag, abgeschnitten haben. Rechtfertigt sich nun aber des Judas Erwählung zum und Beibehaltung als Apostel auf diese Weise genugsam, so kann seine spätere Verräterrolle am wenigsten einen Beweis wider die vom Herrn getroffene Auswahl der Zwölf abgeben.[1])

[1]) Dieser Judas wird der einzige Judäer unter den Zwölfen gewesen sein. Denn Karioth, seine Heimat, lag 21 Kilometer von Hebron am Abhange des Gebirges gegen die

Betreffs der übrigen Elf braucht nichts abgeleugnet zu werden, was ihre nach menschlichen Maßstäben geringe Begabung bekundet, ihre Glaubensschwäche bis zur Verleugnung Jesu vor dessen Auferstehung, ihre geringe Fähigkeit, auf seine Reichsgedanken und seine Ziele einzugehen, die Fehltritte eines Petrus noch nach Pfingsten und ihre hinter Paulus zurückbleibende Erkenntnis, daß das Halten an Israels väterlichen Sitten für Jesus' Jünger an sich keine religiöse Pflicht sei. Denn in allen solchen Dingen liegt kein Beweis gegen die Möglichkeit ihrer Erwählung von seiten Jesu. Dieser hat eben sogar damals mit zerbrochenen Stäben sein Gnadenwerk ausführen und sich mit dem erlangbaren Material begnügen müssen. Mochten auch in dem damaligen Geschlechte Israels sich manche für Christus' Dienst äußerlich Brauchbarere finden: unter denen, welche seinem Rufe folgten, werden seinem Urteil nach keine Geeigneteren gewesen sein, oder aus welchen Gründen sollte er jene nicht in seine Nähe gezogen und diese darin belassen haben, falls der Kreis der Zwölfe sich von selber bildete? — Daß aber ihrem inneren Herzensstande nach, welcher für Jesus allein maßgebend sein mußte, diese tüchtig waren, zur vollen Innigkeit des Glaubens heranzuwachsen, das hat ihr Ausharren bis zum Tode im Glauben (vergl. Offbg. 21,14 mit 2,10) bekundet. Die Treue ist's aber, die man auch nach Paulus (1. Kor. 4,2) an den Haushaltern allein sucht.

Durch die Erwählung gerade von zwölf Israeliten zu seinen Sendlingen bewies Jesus aber, daß er des Volks einstmalige Berufung durchzuführen entschlossen war. Auch bezeugt das jene Angabe des Markusverses 3,14, welche nicht deren Bestimmung zu einer Erziehung fürs Reich Gottes und dessen allgemeine Aufgaben, sondern nur deren Wahl dazu, neben Jesus, dem Eckstein, die diesen umgebenden Grundsteine des auszuführenden Baues (Mk. 12,10.11) zu bilden, enthalten kann. Als solche hatten sie sicherlich die allen Reichsgenossen nach Jesus' Erklärung obliegende Verpflichtung, Zeugen desselben zu sein, in besonderem Maße. Aber diese Pflicht schloß nicht für jeden unter ihnen, welche den Zusammenhang der neuen Reichsgenossenschaft mit dem alttestamentlichen Landesvolke herzustellen erwählt waren, zugleich die Befähigung zur Weltmission ein. Ihr Zeugenamt ist von ihnen in anderer und gleichgewichtiger Weise durchgeführt worden. Sie haben den die Stämme in Israel überdauernden Kern der neuen Gottesgemeinde gebildet und durch ihre Glaubenstreue nicht minder nachhaltig gewirkt als durch die geschickteste Propaganda in der Heidenwelt. Zur letzteren dürfte Jesus sie allzumal von vorneherein nicht bestimmt gehabt haben. Dem Missionsbefehl des Auferstandenen (Matth. 28,18 ff.) an seine Gemeinde tritt in AG. 1,8 die spezielle Amtsinstruktion für die Zwölfe zur Seite. Dem vorgeschriebenen Wege von Jerusalem durch Judäa und Samaria schloß

Wüste Pharan. Um die Zeit des Zusammenwirkens Jesu mit dem Täufer in jenen Gegenden (Joh. 3,22) wird sich dieser Judas an Jesus angeschlossen haben. Ob seine Herkunft die Wahl mitbeeinflußte, ist nicht erkennbar. Seine menschlich höhere Begabung beweist nur, daß eine solche den Zwecken Jesus an sich noch nicht förderlich war und ist (vgl. 1. Kor. 2). Um so mehr zeigt die Tüchtigkeit eines Paulus, daß es Jesus an Ersatz für die, die ihn verließen, nimmer fehlte.

sich das Zurückbleiben etlicher in den dort zu stiftenden judenchristlichen Gemeinden zu deren Leitung mit Notwendigkeit an. Der Übergang zur Weltmission fiel daher den Verhältnissen entsprechend nur einzelnen zu, während die anderen die Weiterführung des Werkes des Herrn in der Welt durch jene zu unterstützen hatten. Das aber ist geschehen, da nach Phil. 1,15-18 selbst der befangenere Teil der Judenchristen sich an der Weltmission durch die Predigt Christi später beteiligt hat. Daß nun aber die Sieben, welche bei der Wahl der Zwölf den fünf zuerst zu Jüngern Berufenen hinzugefügt wurden, zum Hineintragen des Evangeliums in die Häuser und Orte Israels nicht befähigt gewesen, kann aus der Nichtnachweisbarkeit ihrer Beteiligung bei der Unzulänglichkeit unserer Quellen in dieser Hinsicht nicht gefolgert werden.

Für Jesus' Jünger galt es nicht, dessen hohe Gedanken sich vor allem anzueignen, was dann, wie man meint, erst Paulus gelungen wäre, während Jesus zwar etliche dazu tüchtig zu machen versucht, sie aber hernach doch nicht dazu gebraucht hätte. Jesus wollte vielmehr ein Gottesreich mit einem nicht aus dieser Welt stammenden Geistesleben bringen und erwecken. Darum kam es ihm bei seinen Jüngern nicht auf den Grad ihrer intellektuellen Erfassung seiner Gedanken, sondern auf deren innerliches Ergriffensein von dem Leben aus Gott an. Wiewohl Jesus bei seinem Scheiden deren geistliche Schwachheit wohl bekannt war (Joh. 16,12; Luk. 24,25), hatte er dennoch bereits lange zuvor ihnen eine Erkenntnis seiner Person und der Heilsfülle in ihm zusprechen können, welche sich auf eine ihnen gewordene Offenbarung gründete (Matth. 16,16). In dieser Erfahrung aber liegt der genugsame Beweis, daß er sich bei seiner Wahl nicht getäuscht hatte. Bei der Hartnäckigkeit, mit welcher auch im erneuerten Menschenherzen angeborne und angelernte Anschauungen ihrer Umbildung durch das neue Geistesleben widerstreben, so daß infolge derselben auch der Erleuchtete zeitweise wieder von ihnen beherrscht wird, kann man sich nicht wundern, daß die Zwölfe nur langsam ihr israelitisches Bewußtsein nach allen Seiten von dem Sauerteige des Evangeliums durchdringen ließen. Ein Paulus führt den Fortschritt seiner Heilserkenntnis, der in seinem Evangelium lag, auf ihm zu teil gewordene Offenbarung zurück. Darum kann den Zwölfen, inwiefern sie nicht zu dem Fortschritt gelangten, kein Vorwurf gemacht werden, da ihnen eben nicht gegeben ward, das Werkzeug Gottes in der Hinsicht zu werden. Selbst von diesem Punkte aus läßt sich daher eine Nichtbefähigung der Zwölfe nicht erweisen.

Ihre Erwählung war die keimartige Neupflanzung des Reiches Gottes in Israel. Die Aussendung der Zwölf erscheint bei den Evangelisten nicht als ein öffentlicher Akt. Nur aus ihrer fernerweiten Bestimmung, stetig um ihn zu sein (Mk. 3,15), und aus der Vorbereitung Jesu auf diese Wahl durch Gebet (Luk. 6,13) läßt sich deren Bedeutsamkeit abnehmen. Denn Jesus' Gebet bezog sich auf sie und nicht auf die, wie Markus und Lukas zeigen, keineswegs mit jener eng verbundene erste Aussendung.

Ihre Auswahl erfolgte zu der Zeit, als durch Jesus' Umherziehen in Galiläa die Bewegung des Volkes derart angewachsen war, daß er nun

mit der ausführlicheren Predigt vom Reiche, deren Beispiel wir in der Bergpredigt haben, beginnen konnte. Durch die Erwählung der Zwölfe und seine stete Begleitung durch diese ihrer Zahl nach symbolischen Vertreter der Stämme Israels bethätigte er sich gleichzeitig als den thatsächlichen Anfänger und Bringer des von ihm verkündigten Reiches Gottes in Israel. Schon allein in der dadurch vorliegenden Thatsache des wirklichen Beginns eines Neuen lag für die minder Entschiedenen eine Unterstützung seines Aufrufs, sich ihm anzuschließen (Luk. 6, 16–20).

Nirgends wird die Gemeinschaft der Zwölf als ein Kollegium angesehen, welches als Ganzes zu wirken berufen gewesen sei.[1]) Das N. T. weiß zur Lebenszeit Jesu (Mk. 6, 7. vgl. Luk. 10, 1) und auch später (AG. 8, 11. 13) nur von einem Zusammengehen zweier. Nicht als die Zwölf, sondern nur in Gemeinschaft mit der ganzen Christengemeinde sehen wir sie allenfalls gemeinsam handeln (AG. 1, 15; 6, 1–6; 15, 22–23). Auch AG. 8, 14 ist nicht von dem Kollegium der Apostel, sondern nur von dem Urteil der damals in Jerusalem anwesenden Apostel die Rede, und durch nichts ist darzuthun, daß nicht etliche bei den Christen in Galiläa verweilten.[2]) Wohl eignete den Zwölfen ein spezieller Beruf; dieser aber war ihrer Person, nicht ihrer Gesamtheit von Christus übertragen (Luk. 5, 11; Joh. 21, 16 ff.; vgl. v. 21. 22).

3. Eine davon unabhängige Frage ist's, ob diesen Zwölfen der Name Apostel in besonderem Sinne eignete, und ob er ihnen von Jesus selbst gegeben war. Letzteres sagt Markus (3, 16) bestimmt, läßt aber wie Lukas (6, 13) die Annahme zu, daß die Namen den Zwölfen erst später, vielleicht bei ihrer ersten Aussendung beigelegt wurden. Auch das wird für ungeschichtlich erklärt. Der Apostelname soll ursprünglich bei den Christen wie bei den Juden nur der Name von Abgesandten der Gemeinden sein.[3]) Allein der Beweis dafür ist so hinfällig als möglich. Bei den Juden kommt der hebräische Ausdruck[4]) für den Namen der Apostel als Überbringer von Gemeindeabgaben nach Jerusalem erst vom 4. Jahrhundert n. Chr. ab vor, während Philo sich des umständlicheren Ausdrucks Tempelgesandte bedient.[5]) Bei den Christen aber dient der Apostelname ursprünglich sicherlich nicht für Gemeindeabgesandte, sondern nur zur Bezeichnung der von Christus Erwählten und Gesandten. Unter Apostel verstand man nur Apostel Jesu Christi (Gal. 1, 1; Röm. 1, 1; 1. Petr. 1, 1 u. ö.). Ihre Sendung ist eine absteigende Delegation im Verhältnis zu Christus' Sendung vom Vater (Matth. 10, 6. 40 pp.), wie Jesus häufig selbst betonte (Luk. 4, 18; Joh. 5, 36; 6, 29; 17, 3. 8), weshalb der Hebräerbrief Christus sogar als

---

[1]) So Harnack, Dogmengesch. I. S. 109.

[2]) AG. 8, 18 ist nur von *οἱ ἐν Ἱεροσολύμοις ἀπόστολοι* die Rede, weshalb es unrichtig ist, zu übersetzen: da aber die Apostel in Jerusalem hörten (Weizsäcker), wodurch der Schein entsteht, als ob das Kollegium als solches zwei aus sich entsandte.

[3]) Das führt besonders Seuffert a. a. O. Kap. 5. 6. 8 aus.

[4]) *ἀπόστολος* = hebr. שָׁלוּחַ (1. Kön. 14, 6). Die bestrittene Ableitung findet sich bei Lightfoot, St. Paul's Epistle to the Galatians p. 92; Schürer, Neutestl. Zeitgesch. [2]II. S. 532; Hausrath, Ntl. Zeitgesch. [2]II. S. 100, u. Seuffert a. a. O. S. 8

[5]) *ἱεροπομποί* de monarch. II, 3.

den Apostel unseres Bekenntnisses bezeichnen konnte (Hebr. 3, 1). An eine Sendung von Gemeinden wird bei dem Namen gewöhnlich so wenig gedacht, daß Paulus, ohne ein Mißverständnis zu besorgen, sich einen Apostel der Heiden im Briefe an die Römer nennen konnte (Röm. 11, 13), hingegen die Überbringer der Gemeinde-Kollekten Kleinasiens und Griechenlands nicht als Apostel bezeichnete, wie es bei jenem angeblichen Ursprung aus der Bezeichnung der Geldsammler des jüdischen Lehrpatriarchats (im 4. Sec. Cod. Theod. II, 1. 16; XII, 8, 14) sein müßte[1]) (1. Kor. 16, 1. 3; 2. Kor. 8, 19). Wo aber Paulus einmal Abgesandte von Gemeinden kurz als Apostel bezeichnet (2. Kor. 8, 23; Phil. 2, 25), läßt der Zusammenhang an eine Gleichstellung mit Aposteln Jesu Christi gar nicht denken. Wo sonst aber von Aposteln gesprochen wird, ist nur an die Zwölf zu denken[2]) (AG. 9, 27; 11, 1; 1. Kor. 5, 6; auch Röm. 10, 7).

Freilich soll sich aus dem N. T. ergeben, daß Apostel, Propheten und Lehrer eine zusammengehörige christliche Trias von Lehrern als freie Schöpfung des in den ersten christlichen Gemeinden entfesselten christlichen Enthusiasmus bildeten, in deren Kreis auch Paulus als einer der ersten Missionare gehört haben soll.[3]) Nur ist dabei vor allem nicht einzusehen, aus welchem Grunde dann Paulus verlangt, den Zwölfen gleichgestellt zu werden, und sich eine hervorragende apostolische Würde beigemessen hat. Besaßen jene an ihrer Absendung durch Christus keine eigentümliche Würde, so hätte Paulus um seine Gleichachtung in Galiläa und Korinth gar nicht zu kämpfen nötig gehabt, noch wäre er veranlaßt gewesen, mit solcher Beständigkeit in seinen Briefeingängen sein Apostolat zu betonen, das so viele mit ihm teilten. Alle aber für die Ableitung des Apostolats aus einem urchristlichen Enthusiasmus beigebrachten Stellen sind nicht beweisend.[4]) In Offbg. 18, 20 werden vier Klassen zur Freude über den Fall Babylons aufgerufen. Neben dem Himmel und den Heiligen werden Apostel und Propheten genannt, weil diese von alters her die Heiligen auf den Fall der Weltmacht, deren Urgestalt und Typus Babel war, hingewiesen haben und ihr Zeugnis dann seine Bestätigung findet. Gerade die angebliche Haupt-

---

[1]) Eine Analogie zu jenen jüdischen Geldsammlern will Seuffert (S. 13) in AG. 11, 27—30 gefunden haben. Aber in Antiochia sammelt die Gemeinde aus eigenem Antriebe und überträgt die Vermittelung an Paulus und Barnabas, welche nur *ὑποστεί-λαντες* (11, 30), nicht *ἀπόστολοι* (14, 14) genannt werden.

[2]) In 1. Kor. 15, 6 weist das *πᾶσιν* neben dem artikulierten *ἀποστόλοις* (Kühner, Gr. Gr. II. § 466 f.) darauf hin, daß *οἱ ἀποστ.* den zahlenmäßig begrenzten Kreis der Zwölf bez. soll. Im Unterschiede von v. 5 wird v. 6 letztere Bezeichnung angewendet, weil den Zwölfen bei dieser letzten Erscheinung ihre Aussendungsinstruktion gegeben ward (vgl. Heinrici u. Godet z. d. St.). — Auch Röm. 16, 7 macht es der Artikel unmöglich, mit Harnack an alle wandernden Missionäre zu denken, und die Deutung von *ἐν* hinter *ἐπίσημοι* durch als (Weizsäcker, N. T.) zeigt die Verlegenheit. Die Beziehung auf das Ansehen des Andronikus und Junias im Kreise der Zwölf paßt auch aufs beste zu der Hervorhebung ihres noch älteren Christentums als das des Paulus im Folgenden (vgl. Goebel, Neutstl. Schriften Heft 5 S. 122).

[3]) Gegen Harnacks (die Lehre d. 12 Apostel. Prol. S. 98 f.) vgl. auch Löning, die Gemeindeverf. des Urchrist. S. 35. Aus AG. 13, 1, wo Paulus und Barnabas gar nicht Apostel genannt werden, lesen nur Harnack und Seuffert heraus, daß Propheten und Lehrer Apostel aus ihrer Mitte aussonderten.

[4]) Vgl. Harnack a. a. O. S. 110 f. Anm. und Dogmengesch. I. S. 110.

stelle bei Paulus (1. Kor. 12, 28) aber beweist, wie man sie auch konstruiert, daß nach des Apostels Anschauung Apostel, Propheten und Lehrer keine sich gleichstehende Klassen bildeten, sondern den ersteren als Anfängern der Gemeinde ein zeitlicher und sachlicher Vorrang zukam. Sodann zeigt Röm. 12, 6. 7, daß das Prophetenamt wie alle übrigen Ämter allein auf der Verleihung einer besonderen Gnadengabe beruhte, vom Apostelamt aber solches nicht gesagt werden konnte, weil es unter allen kirchlichen Berufen allein seinen Grund in einer Erwählung der mit ihm Betrauten durch Christus hatte und darum der Gemeinde mit Christus zum Fundamente diente (Ephes. 2, 20). Allerdings nennt sich Paulus 1. Tim. 2, 7 und auch 2. Tim. 1, 11 Herold, Apostel und Lehrer der Heiden. Es findet aber da keine eigentliche Aufzählung von Ämtern statt, wie des Paulus damalige, durch seine Gefangenschaft in Rom bedingte besondere Stellung unter allen Verkündigern des Evangeliums zeigt. Die Bezeichnung als Lehrer der Heiden fügte Paulus vielmehr nur dem Timotheus, seinem Schüler, zur Ermunterung hinzu, damit dieser zu der ihm zugedachten Stellung als solchen dadurch, daß Paulus vor ihm das Gleiche übernommen hatte, sich ermutigt fühlen möchte. Allerdings hat es in der Christenheit neben den bereits aus dem Judentum bekannten Propheten und Lehrern als eine neue Erscheinung wandernde Missionare und Evangelisten gegeben (Ephes. 4, 11; 2. Tim. 4, 5). Aber deren Gleichstellung mit den Aposteln läßt sich nicht daraus beweisen, daß Paulus hier und da der Kürze halber einen Apollos, Silvanus oder Timotheus neben und hinter sich als Apostel mitbezeichnet (1. Kor. 4, 6. 9; 9, 5; 1. Theff. 2, 6). Denn ganz ohne Grund wird aus solcher Zusammenfassung im Widerspruch mit den besprochenen Stellen auf einen bereits von Paulus vorgefundenen Sprachgebrauch geschlossen.[1])

Ganz haltlos sind vollends alle Vermutungen über das Wachsen des Ansehens des Apostolats erst infolge der Wirksamkeit des Paulus, nach welcher dann erst die Inanspruchnahme des Apostelnamens allein für die Zwölf im Gegensatz zu dem Ansehen des Heidenapostels eingetreten sein soll.[2]) Wenn man

[1]) So Weizsäcker, Ap. ZA. S. 608, trotzdem daß er die Erwählung der Zwölf durch Christus anerkennt.

[2]) Die Behauptung sucht auch in dem Pastor Hermae und in der Didache Stützen. In der ersteren altchristlichen Schrift ward aber die Oekumenizität des Apostolats aus der Zwölfzahl der Apostel gefolgert (Sim. IX, 17. 1; 25, 2), und erscheinen die letzteren als die Grundsteine der Kirche (Vis. III, 5. 2). Nur ist dort nicht bloß *οὗτοί εἰσιν οἱ ἀπόστ. καὶ διδάσκαλοι* zu lesen, sondern *οἱ ἀπόστ. καὶ οἱ ἐπίσκοπ. καὶ διδάσκ. καὶ διάκονοι* (gegen Lechler, Apostol. ZA. S. 574 A.). Diese Stellen sprechen also weit mehr für das besondere Ansehen der Apostel. Da nun aber Sim. IX, 15, 4 u. 16, 5 nach der demselben Bilde angehörigen Stelle 17, 1 zu verstehen sind, beweisen auch sie nicht, daß Hermas in den Aposteln nur Missionare gesehen hat. Bleibt nun auch die Berechnung der Apostel und Lehrer auf 40 an den beiden ersteren Stellen unnachweisbar, so ist die Zahl offenbar eine runde und soll wahrscheinlich die Oekumenizität (4 × 10) der Grundlage der Kirche andeuten, beruht vielleicht auch auf einer eigentümlichen Tradition über die Zahl der Lehrhaften im Kreise der Urgemeinde. Sie spricht also nicht für deren urchristliche Gleichstellung. Bei dem viel jüngeren Alter der Didache aber (vergl. Einl. S. 19) und ihrer wesentlich jüdischen und also zweifelhaften Grundlage darf sie meines Erachtens bei der Besprechung von Fragen der urchristlichen Zeit von einer bedächtigen Forschung gar nicht angezogen werden.

gar daraus, daß Paulus (1. Kor. 9, 5) von den übrigen Aposteln spricht, auf die Festsetzung der Zwölfzahl der Apostel erst nach der Zeit des Paulus schließen will, so müßte man folgerichtig um des Papias Erwähnung von nur sieben Aposteln (Euseb. h. l. III, 39, 5) und seiner sich anschließenden Reden von andern Schülern des Herrn willen auch die Feststellung der Zwölfzahl erst nach der Zeit dieses nachapostolischen Zeugen ansetzen. Bei der Bekanntschaft des Papias mit den synoptischen Evangelien verbietet sich das aber von selbst. Doch zeigt sich daran, auf welch haltloser Silbenstecherei bei der Ausbeutung des N. T.s die Leugnung der Kritik vom Alter des Apostelnamens beruht. Der den Jüngern erst später beigelegte Apostelname (Mk. 3, 14; Luk. 6, 13) wird deren Bezeichnung als die Zwölf in der Gemeinde erst nach und nach infolge der Entfaltung ihrer apostolischen Wirksamkeit verdrängt haben.

4. Das Leben dieses engeren Jüngerkreises mit dem Herrn war ganz das einer eng verbundenen Familie. Jene hatten bei ihrem Eintritt in diesen, wie es scheint, zu Gunsten ihrer Angehörigen, nicht zu Gunsten eines gemeinsamen Besitzes dem, was sie vordem ihr Eigentum nannten, entsagt (Matth. 19, 27—30 pp.). In ihrer Gemeinschaft mit dem Herrn lebten sie von einer gemeinsamen Kasse (Joh. 12, 6). Zu dieser etwas beizutragen, bestand offenbar für keinen der Jünger irgend eine Verpflichtung. Daß es dennoch mittelbar von etlichen geschah, läßt sich indes daraus entnehmen, daß Salome, die Mutter der Zebedäiden, nach Mk. 15, 40; 16, 1 auch zum Kreise jener reicheren Frauen gehörte, welche nach Luk. 8, 3 Jesus mit ihrer Habe dienten. Die allen Jüngern erteilte Weisung, nicht für ihr Leben zu sorgen (Matth. 6, 25), zusammen mit der Frage des Herrn beim Abschluß seines Zusammenlebens mit den Zwölfen: Habt ihr je Mangel gehabt (Luk. 22, 35)? verbietet indes, an bestimmte, berechenbare Zuflüsse für jene gemeinsame Kasse zu denken. Es gehörte mit zu der Erziehung zur vollen Gottseligkeit, völlig auf das vom Vater ohne eignes Zuthun an irdischem Unterhalt Gewährte sich zu verlassen. Was den Zwölfen in der Apostelinstruktion (Matth. 10, 9 ff.; Luk. 9, 3; 10, 4) für die Zeit ihres Alleinwanderns zur Pflicht gemacht ward, das konnte nichts anderes sein, als was sie Jesus beim Zusammenleben mit ihm stetig ihn üben sahen.

Nach Luk. 24, 25, 44 kann man auf die Vorstellung kommen, Jesus habe in einer mit dem Unterricht der jüdischen Schriftgelehrten irgendwie parallelen Weise die Zwölfe in engerem Verkehr vornehmlich in das rechte Verständnis des A. T.s eingeführt. Das ist auch, wie der Apostel Schriftkenntnis und Schriftgebrauch hernach zeigt, wirklich der Fall gewesen. Nur muß von dem Bilde des Lebens Jesu mit den Zwölfen alles Schulartige ferngehalten werden. Jesus' Verkehr mit den Seinen ist nach allem, was uns vorliegt, als ein fast ausschließlich seelsorgerischer zu denken. Bei ihm war es vor allem auf die Ausbildung des inneren Menschen abgesehen. Jesus beachtete, während er mit den Zwölfen durchs Land zog, alles, was der Einzelne unter ihnen trieb, oder was sie miteinander verhandelten (Joh. 6, 71; Matth. 17, 24 ff.; Luk. 9, 43 ff.), um alle Vorkommnisse des Lebens zu ihrer geistlichen Förderung auszunutzen.

Es galt, dieselben, wenn auch je nach ihrer persönlichen Eigentümlichkeit, zu völligen Abbildern seiner selbst (1. Kor. 11, 1) zu erziehen und geistlich zu gestalten. Denn gleichwie Jesus nicht sowohl durch seine Predigt als durch seinen den Willen des Vaters verwirklichenden Wandel in seiner Person der Anfänger und Herzog des Reiches Gottes wurde, so sollten auch diese seine Genossen weit mehr durch ihr persönliches Leben in Gott, als durch ihre menschliche Zeugenkraft und Zeugentüchtigkeit zu Gehilfen bei der Begründung des Reiches Gottes in dieser Welt werden. Die Bedeutung dieser Jüngerschaft lag nicht darin, daß sie eine Schule Jesu bildete, sondern daß sie der von ihm mit seinem Leben erfüllte Keim einer Gemeinschaft der Menschen mit Gott war und immermehr ward. Darum bezeichnete Jesus sie auch erst, als er das Leben auf dieser Erde mit seinem Sein im Himmel zu vertauschen im Begriffe war, und es nun nötig ward, von dem, was bis dahin mit Augen zu sehen und mit den Händen zu betasten gewesen war, anderen Kunde zu bringen, als seine Zeugen (Luk. 24, 48). Bis dahin waren seine eigenen Werke seine Zeugen gewesen (Joh. 5, 36; Matth. 8, 4; 10, 18 pp.).

Durch die Zwölf hatte er zuvor nur selten seine Wirksamkeit in Israel verallgemeinert. Vor allem war dies am Ende dieser ersten Periode geschehen, als es galt, betreffs seiner Einladung zum Reiche Gottes die innere Entscheidung im galiläischen Volke herbeizuführen und offenbar werden zu lassen, da bis dahin sein Ruf bereits durchs ganze Land gedrungen war (Luk. 7, 17). Es war dies eine durch die irdischen Verhältnisse gebotene Steigerung seines eigenen Thuns. Der Bezirk, in welchen die Zwölf entsandt wurden, wird vornehmlich, wenn nicht ausschließlich, nur das galiläische Gebiet des Herodes Antipas umfaßt haben. Denn nicht allein begrenzte Jesus' Auftrag deren Wege durch Samarien und die Lande der Heiden (Matth. 10, 5), sondern es wird auch allein aus des Vierfürsten Gebiet von einer Bewegung im Volke darnach berichtet, welche diesen auf die geistlichen Regungen in seinem Volke sonst wenig achtenden Weltmenschen auf Jesus aufmerksam machte (Mk. 6, 14 f.; Luk. 9, 7).[1] Die Mission selbst nur unter Israel ward den Zwölfen damals noch

---

[1]) Diese Aussendung der Zwölf müßte freilich völlig in den Bereich der judenchristlichen, vielleicht antipaulinischen Erfindung fallen, wenn Jesus die Zwölf entweder selbst gar nicht oder erst nach seiner Auferstehung zu Aposteln berufen hätte. Diese Annahme hat sich uns schon § 3 als nichtige Hypothese ergeben. Bei der unbestreitbaren Bekanntschaft Justin des Märtyrers mit vielen Evangelienbestandteilen kann der Umstand, daß Justin die Zwölfe nur um ihrer erst nach dem Tode und der Auferstehung Jesu begonnenen Thätigkeit halber Apostel geheißen werden läßt (Apol. I. c. 42), nicht zum Zeugnis dafür gestempelt werden, daß die ältesten kirchlichen Zeugen von einem früheren Apostolat nichts wußten, also erst sehr späte Redaktionen der Evv. die Aussendung der Zwölfe in Jesus' Wirksamkeit zurückverlegt hätten. Denn abgesehen von der Unbeweisbarkeit einer so späten Schlußredaktion und Entstehung der Evv., erhellt der Widersinn jenes Schlusses daraus, daß Justin Apol. I. c. 67 selbst am Auferstehungstage zwischen den Aposteln, denen Jesus erschien, und den übrigen Jüngern deutlich unterscheidet und c. 50 unverkennbar die Berichte des 3. Evs. und der Apostelgesch. von Jesus' Himmelfahrt zusammenfaßt, so daß er sich mit dessen Zeugnis nicht im Widerspruch befinden kann (gegen Seuffert, Ursprung u. Bed. d. Apostolats S. 130 f.). Auch durchbricht Luk. keineswegs durch seinen Bericht über die 70 Jünger die synoptische Tradition betreffs der Aussendung der Zwölf

nicht überhaupt übertragen; sondern sie sollten nur die Botschaft vom Reich in alle Städte und Orte Galiläas hinaustragen, damit nach dem allgemeinen Angebot des Evangeliums den Einwohnern dieser Lande keine Entschuldigung bliebe, wenn dieselben sich mehr durch eine von Jerusalem ausgehende Agitation als durch Jesus' Reichspredigt fortan bestimmen ließen.

Zu dieser Auffassung stimmt der uns berichtete Inhalt der den Zwölfen damals erteilten Instruktion völlig. Markus (6,7–11) und Lukas (9,3–6) bringen nur die Worte, welche den spezifischen Auftrag für diese Gelegenheit enthalten, Matthäus (10,5–15) teilt die ganze darauf bezügliche Unterweisung mit. Die Hauptsache bei diesem Zuge durchs Land war, wie bei Jesus' eigner Wirksamkeit, in dieser Periode nicht die Predigt. Deshalb darf auch der Grund der Beschränkung auf das israelitische Gebiet nicht ausschließlich in der noch vorhandenen Unfähigkeit der Zwölfe, die ihnen unter Samaritern und Heiden entgegentretenden Fragen zu beantworten, gesucht werden.[1]) Vielmehr sollten auch sie dem Volke besonders durch die Thaten, welche sie in Jesus' Kraft vollzogen, den Anbruch des Reiches Gottes thatsächlich vor die Augen führen. Gerade darum wird auch aus ihrem Thun vor allem das Austreiben von Dämonen betont (Mk. 6,7; 3,14; Luk. 9,1). Andere Heilungen waren ihnen dabei indes nicht untersagt. Auch diese waren ihnen vielmehr nach Matth. 10,8 aufgetragen und sind nach Mk. 6,13 von ihnen auch vollbracht. Weil aber alle Heilungen doch nur Beweise und Zeugnisse der Macht Jesu sein konnten, mußte mit dem Wirken in seinem Namen die Reichspredigt bei ihnen Hand in Hand gehen.

Diese erste Aussendung der Zwölf erfolgte nicht unvorbereitet und urplötzlich, sondern nach einer vorangegangenen Anweisung (Matth. 11,5).[2]) Im Blick auf die den Zwölfen später zufallende Evangelisationsarbeit war die damalige Thätigkeit eine propädeutische Mission. Darum konnte die dies-

---

(gegen Volkmar, die Evangelien, Mark. u. d. Synops. S. 245, und Seuffert a. a. O. S. 16 u. 28), da die Siebenzig in keiner Weise den Aposteln als ebenbürtig etwa an die Seite gestellt werden. Wenn aber auch in den synoptischen Evangelien die Heidenmission der Gemeinde Jesu erst nach der Auferstehung aufgetragen (Matth. 28,18 f.; Luk. 24,47), und sogar die selbständige Mission unter Israel von dem Empfang der Verheißung vom Vater abhängig gemacht wird, so liegt darin keine Inkongruenz der Darstellung, aus welcher der geschichtliche Sachverhalt erst abzunehmen wäre. Denn es ist eine mit dem völlig temporären Charakter der Instruktionsrede unverkennbare Auffassung des mitgeteilten Auftrages als einer allgemeinen Beauftragung für alle Zeiten.

[1]) Gegen Beyschlag, Leb. Jesu II. S. 225.

[2]) Matthäus schreibt 10,5: *τούτους τοὺς δώδεκα ἀπέστειλεν ὁ Ἰησοῦς παραγγείλας αὐτοῖς λέγων*. Die Verschiedenheit der Ausdrucksweise an dieser Stelle (man beachte besonders das hier auch noch hinzugefügte *λέγων*) von 5,2; 23,1 u. 24,4 (vgl. auch 19,4 u. 18,1.2) legt die Annahme nahe, daß der Evgst. nicht sowohl eine geschlossene Rede, als vielmehr ein Resumé dessen, was Jesus den Zwölfen gelegentlich ihrer erstmaligen Aussendung zu bedenken gegeben, mitzuteilen sich vollkommen bewußt ist. Die Einheitlichkeit der Anweisung nötigt auch keineswegs, das Mitgeteilte als uno tenore vorgetragen zu erachten. Es sind das sämtlich nur zu dem Text mitgebrachte Voraussetzungen, von welchen aus dem berichteten Akt eine Feierlichkeit beigemessen wird, welche in der Sache selbst nicht begründet ist. Für die Zwölf mußte ja freilich dieser erste ihnen eröffnete Einblick in die ihnen für die Zukunft zugedachte Berufsthätigkeit von großem Gewicht sein und immer mehr werden.

malige Instruktion nicht ohne Mitteilung der allgemeinen, ihnen später wiederholt in Erinnerung gerufenen Grundzüge alles apostolischen Verfahrens gegeben werden. Dennoch trägt diese erste Instruktion völlig ihre temporäre Farbe. Diese tritt vor allem in der Bestimmung über ihr Verhalten beim Ausrichten der Botschaft (Matth. 10, 5–15) und bei einer etwa erforderlich werdenden Verantwortung vor den Synagogalgerichten (v. 16–33; Matth. 11, 17)[1]) hervor. Die Möglichkeit der letzteren lag schon damals zweifellos vor. Dieselben Pharisäer und Schriftgelehrten, welche sich zu jener Zeit bereits an den Meister wagten (Joh. 5, 16), konnten noch viel eher dessen Jünger verfolgen. Ebenso war auch der Unterricht über die infolge der Verbreitung des Evangeliums durch die Familien Israels hindurchgehende Scheidung und die jedem, der sich zu ihm bekennen wollte, notwendige Entschiedenheit bereits damals an der Zeit (Matth. 10, 34–42). Über diese Folgen der Annahme der Botschaft mußten die Ausgesendeten ebensowohl um derer willen, die sich Jesus anschließen wollten, als auch um dessen willen, was ihnen selbst von ihren Volksgenossen widerfahren konnte, verständigt werden. Weil aber diese Verkündigungsreise vornehmlich zu einer allseitigen Bezeugung der angebrochenen neuen Gnadenzeit für das Volk Israel (Matth. 10, 7) dienen sollte, brauchte über den Inhalt der den Zwölfen aufgetragenen Verkündigung in dieser Unterweisung nichts Besonderes gesagt zu werden.[2])

Die Aussendung der Jünger erfolgte zu zweien (Mk. 6, 7 vgl. Luk. 10, 1), weil für jeden einzelnen, namentlich damals, als sie selbst noch Anfänger im Glauben waren, Glaubens- und Gebetsgemeinschaft erforderlich war (Matth. 18, 20), sowohl zur Ausübung der befohlenen Heilungen (vgl. Matth. 17, 19–21), als bei der Entscheidung, wie sie sich den einzelnen Ortschaften gegenüber zu verhalten hätten (Matth. 10, 14. 15). Daß bei der Zusammenordnung

---

[1]) Vgl. über diese Schürer, Neutl. Zeitgesch. II. S. 142 u. 159, und Riehms HWB. d. bibl. Altt. I. S. 492.

[2]) Gegen die Ursprünglichkeit dieser Unterweisung ist nur mit Unrecht angeführt, daß der letzte Teil im Vergleich mit dem Eingang mehrfache Wiederholungen enthalte. Denn auf die nach dem Leben gegebene Darstellung der scheidenden und trennenden Kräfte der Reichsbotschaft in Christo v. 34–36 werden nur die beiden sich daraus für alle Jünger Christi ergebenden Folgen, die Notwendigkeit die Feindschaft der Ungläubigen zu ertragen, und der Segen einer Aufnahme der um Jesus willen Verfolgten für die, welche sie aufnehmen, ausgesprochen. Wenn dieser Abschnitt dabei gleich dem Schluß der Bergrede ein loses und buntes Gefüge kürzerer Sätze und kleinerer Einheiten enthält (Weizsäcker, Ap. ZA. S. 394), so sollte gerade daran die Treue der nicht selbst redenbildenden Ueberlieferung erkannt werden. Noch unbegründeter sind die Bedenken Pfleiderers (Urchristentum S. 504). Denn die spätere Nichtberufung auf das Verbot, das Gebiet der Heiden zu betreten (Matth. 10, 5), erklärt sich vollständig durch die von allen Evgstn. berichtete spätere Erweiterung der Instruktion nach der Auferstehung, so daß gerade dies Verbot das wirkliche Stammen der Rede aus jener Zeit beweist, und zugleich bekundet, wie völlig sich die Apostel bewußt waren, vom Herrn zu einer dauernden Beschränkung auf Israel nicht angeleitet zu sein (vgl. Beyschlag, Leb. Jesu II. 225). Die Warnung aber, sich auf der Reise mit Geld oder Gaben nicht zu belasten, kann nur auffallen, wenn man verkennt, daß es sich bei dieser Aussendung vor allem um die Bewährung der Kräfte Christi gemäß der erteilten Vollmacht und Begabung handelte. Solche Erweisungen von Hilfe konnten aber leicht auch ohne Forderung zum Empfang von Geschenken führen; darum untersagte Jesus deren Annahme. Bei genauerer Erwägung stimmt alles zusammen.

von je zweien auf Ergänzung der Gaben von Jesus Bedacht genommen sein wird, ist bei Jesus' Weisheit allerdings anzunehmen. Doch berechtigt nichts, in dieser Ergänzung oder in der Gewöhnung in brüderlicher Gemeinschaft zu handeln,[1]) gerade den Zweck dieser Anordnung zu suchen.

Diese Thätigkeit der Zwölfe in dem galiläischen Gebiet darf nicht zu kurz gedacht werden. Sie kann sich über mehrere Wochen erstreckt haben. Denn gleich nach ihrer Rückkehr änderte Jesus sein Verfahren in bezug aufs Volk, so daß während der Zwischenzeit in diesem ein Umschlag eingetreten oder doch bemerkbar geworden sein muß. Während Matthäus nur einmal den thatsächlichen Erfolg dieses Hinaustragens der Reichspredigt in alle Orte und Stätten des Herodäischen Gebiets (14, 1) erwähnt, der Rückkehr aber nicht gedenkt, erwähnen die beiden andern Synoptiker nicht nur der Unruhe, in welcher Herodes Antipas durch Jesus' Machtbeweise bald demnach versetzt ward (Mk. 6, 14–16; Luk. 9, 7–9),[2]) sondern auch der Rückkehr. Hatten sie auch viel thun können (Mk. 6, 30; Luk. 9, 10), so war doch beim Volk der rechte Erfolg offenbar ausgeblieben.

5. Doch darf in dem nur flüchtig in den Evangelien erwähnten Urteil des Herodes (Matth. 14, 2 pp.), Jesus sei der wiedererstandene Täufer, nicht der Anlaß für den Abbruch seiner Predigt vor der Menge bald nach der Rückkehr der Zwölf gesucht werden. Wohl lag die Vermutung nahe, daß hinter seinem Verlangen, Jesus zu sehen (Luk. 9, 9), der Wunsch lauerte, auch dieser lebendigen Vergegenwärtigung des blutigen Schattens des Enthaupteten sich womöglich zu entledigen (Luk. 13, 3). Aber Jesus beurteilte diesen Herodäer viel zu richtig, um nun etwa von ihm für sich zu fürchten. Daher muß angenommen werden, daß während der Zeit des galiläischen Wirkens der Zwölf noch auf andere Weise eine Krisis in Israel herbeigeführt ward. Das ist nur möglich, wenn, wie ohnehin anzunehmen wäre, Jesus selber auch seinerseits nicht unthätig blieb. Nun aber gibt Matthäus 11, 1 an, daß der Herr nach Vollendung seiner Aufträge an die Zwölf sich dazu wandte, in den Städten zu lehren. Da aber die Zwölf keineswegs allein in die kleineren Ortschaften gesandt, noch ihnen die Städte verschlossen waren (Matth. 10, 8. 11), so kann der unbestimmte Ausdruck der Stelle[3]) nur auf die außergaliläischen

---

[1]) So Weiß, Leb. Jesu II. 134.

[2]) Ganz ohne Grund will Hausrath (Neutest. Zeitgesch.^{3} I. S. 448) in der Sendung der Zwölf Jesus' Gegenschachzug gegen die Hinrichtung des Täufers betrachtet wissen. Allein die Einschaltung der Episode Mk. 6, 17–29 zur Erläuterung des *ὃν ἐγὼ ἀπεκεφάλισα Ἰωάννην* bietet keine Berechtigung zu solcher Kombination.

[3]) Ungenau ist der Ausdruck hier allerdings nicht darum, weil der Evgst. über der Mitteilung der Instruktion (Matth. c. 10) das Weggehen der Jünger ganz vergessen hat und sie wieder als um Jesus versammelt ansieht (H. Holtzmann, Handk. S. 171), sondern nur, weil der Evgst. das Dringen der Kunde zu dem Gefangenen von Machärus erläutern will. Für dieses war das Wirken in den Städten einflußreicher. Immer aber weist das *μετέβη* nach dem neutest. Sprachgebrauch auf einen beabsichtigten Wechsel des Schauplatzes (vgl. 3, 34; 12, 9; 15, 29; Luk. 10, 7) hin. Das schwierige *αὐτῶν*, welches allerdings nicht mit Fritzsche auf die Zwölf, aber ebenso wenig mit Keil auf die 9, 35 zuletzt erwähnten Galiläer bezogen werden kann, bietet für unsere Auffassung kein Hindernis. Denn

Städte, besonders also auf die in Judäa, bezogen werden, zu denen dann vor allem Jerusalem und Jericho gehörten.[1]) Hätten wir nur die Synoptiker, so müßte dies eine vage Vermutung bleiben. Das 4. Evangelium aber berichtet uns, daß Jesus, bevor die Entscheidung des galiläischen Volks um die Passahzeit des zweiten Jahres fiel, noch einmal zur Zeit eines von ihm der näheren Bezeichnung nicht wert geachteten Festes in Jerusalem gewesen sei (Joh. 5, 1). Aus der nun auf den berichteten hauptstädtischen Vorfall bezüglichen Angabe schließt man zu viel, wenn man annimmt, daß Jesus des Festes wegen dorthin gegangen sei und darum auf ein anderes Fest als das Purimfest schließen zu müssen wähnt.[2]) Die durch diese Notiz über einen damaligen Aufenthalt zu Jerusalem bemerklich gemachte Unterbrechung der galiläischen Wirksamkeit währte längere Zeit. Jesus bereiste wohl noch einmal die Städte Judäas und mochte gerade auch diese Zeit für seinen Aufenthalt in dem Mittelpunkt des Volkes sich erwählt haben, weil zu diesem im Gesetz nicht vorgeschriebenen Feste dort keine Festpilger hinaufzogen, er es also einmal allein mit den Jerusalemiten zu thun hatte. Ob das von Johannes gemeinte Fest das Purimfest oder ein anderes gewesen ist, daran läge an sich gar nichts.[3]) Doch spricht dafür manches. Nach allen Evangelisten scheint nämlich einerseits zwischen dem Zurückziehen Jesu in die Wüste mit den wieder um ihn versammelten Zwölfen und der so bedeutungsvollen Speisung der Fünftausend keine lange Zeit verstrichen zu sein, wie sich das bei dem für gewöhnlich nur einen Monat betragenden Auseinanderliegen des Purim- und des Passahfestes am ehesten erklärt (Joh. 6, 4). Aber auch Jesus' auffälliges Fortbleiben von diesem findet erst seine volle geschichtliche Erklärung, falls Jesus zur Zeit des kurz vorangegangenen Purim, d. i. in der Mitte des Monats Adar (resp. Veadar),[4]) welcher im Großen und Ganzen unserm März entsprach, mit überwiegend negativem Erfolge zu Jerusalem gewirkt hatte. Dann gesellte sich zu der dabei erregten offenen Feindschaft des Sanhedrin (Joh. 5, 16) noch das Mißbehagen des durch Jesus' epochemachendes Wirken in seinem Gewissen umsomehr bedrängten fürstlichen Mörders des Täufers. Daher war das Fernbleiben vom Passah für Jesus ein einfaches Gebot der Klugheit.

Jesus machte diese Reise ohne die Zwölfe, aber darum nicht ohne Be-

---

gerade, weil kein Nomen vorangeht, auf welches es bezogen werden könnte, kann es nur nach hebräischer Weise, wie schon Grotius erkannte, auf das stets bei den evangelischen Erzählungen in Gedanken liegende Subjekt des Volkes Israel bezogen werden; vgl. 12, 9; Luk. 4, 15.

[1]) Vgl. Beyschlag, Leb. Jesu II. 228.

[2]) Gegen Hengstenberg, Brückner, Luthardt. Mit Recht meinte schon Lücke, daß es Jesus' Charakter nicht entspreche, ihn zu ängstlich auf das Urteil der Menge über seinen Besuch oder Nichtbesuch eines Festes achten zu lassen (vgl. S. 178).

[3]) Falls man die Unbestimmtheit des Ausdrucks, wie einst Schweizer, aus Johannes' mangelnder Erinnerung erklären zu müssen glaubt, würde das nur für die gewissenhafte Berichterstattung des Evgstn. zeugen und allen seinen andern Data um so mehr zur Bestätigung dienen. Seine Bestimmung bliebe dann immer frei.

[4]) Vgl. Wieseler, Chronolog. Synopse S. 208 ff. Wäre auch Lagarde's neuere Vermutung über die Bedeutung des Purimfestes irgendwie begründet, so wäre sie für Jesus' Geschichte ohne allen Belang. Gött. G. A. 1888.

gleiter. Denn einmal scheint er in dieser ersten Periode fast stetig auch von einer Schar seiner weiteren Jünger begleitet gewesen zu sein. Das Weggehen einmal zufällig um ihn Versammelter nach der Speisung (Joh. 6,$_{66}$) könnte sonst nicht so auffällig und bedeutungsvoll gewesen sein, wie es nach der Frage Jesu an die Zwölf (Joh. 6,$_{67}$) erscheint. Zum andern hören wir bei Lukas, daß Jesus einmal 70 (72) Jünger gleichzeitig in die Städte und Dörfer und zwar gerade in solche, in welche er selbst alsbald zu kommen vorhatte (Luk. 10,$_{1}$), entsandte. Es ist eine ansprechende und berechtigte Vermutung,[1]) daß Jesus diese Siebenzig, deren Aussendung allerdings Lukas allein, aber sicherlich nicht nur nach eigner Erfindung berichtet, gerade bei dieser abermaligen Durchwanderung Judäas sich selbst vorausgesandt habe.[2]) Ihre Sendung stand aber

---

[1]) So Beyschlag a. a. O. S. 226.

[2]) Dieselben erscheinen nach keiner Seite als eine mit Absicht in diesem Umfange bestellte Körperschaft. Nach Luk. 10,$_{2}$ hätte Jesus gern noch mehr Sendboten gehabt, um den Acker Israels zu durchfurchen. Von einer besonderen Erwählung wird nichts gesagt; Jesus benutzte nur die, welche gerade ihm folgten. Das singuläre ἀνέδειξε (Luk. 10,$_{1}$) besagt nur, daß auch diese nicht nach eignem Belieben ausgezogen seien. Ueber ihre Zahl kann Zweifel herrschen, da die Zahl 72 eine fast gleich gute Bezeugung hat, wie die 70, und letztere nur durch die schon bei Tertullian (ctr. Marc. 4,$_{24}$) sich findende Vergleichung der 12 Apostel mit den Quellen bei Elim, der 70 aber mit der Zahl der Palmen daselbst (2. Mos. 15,$_{26}$) und ebenso den Umstand, daß die Völkertafel 1. Mos. 10 zufällig (vergl. Delitzsch, Genesis 5. A. S. 262) eben so viel Völker zählt, sich um so mehr empfohlen zu haben scheint. Nur wenn man willkürlich die Zahl dieser Jünger in Beziehung zu der Zahl der Heidenvölker setzt (so wieder Schanz, Komm. z. Luk., und Seuffert, Urspr. u. Bed. d. Apost. betr. S. 69 f., im Gefolge der Kritik seit Strauß), kann deren völliges Zurücktreten in der Ueberlieferung Aufsehen erregen (so Thiersch, Apost. 3A. S. 79 A.) und die Ueberlieferung über dieselbe, wie sie dem Luk. leicht aus dem Munde eines Beteiligten zukam, verdächtigen. Da ihre Aussendung nur Sinn und Zweck hatte, wenn die ihnen gegebene Vollmacht auch in ihnen wirksam ward, darf ihr Berichtenkönnen über von ihnen vollbrachte Thaten den Bericht so wenig verdächtigen, wie die ihnen erteilte, Luk. 9 ähnliche Instruktion. Denn ohne eine bestimmte Begrenzung ihrer Aufgabe konnte Jesus diesen weiteren Kreis am wenigsten entsenden. Die unbestreitbare Aehnlichkeit der Rede c. 10,$_{1}$ mit der Luk. 9,$_{3-6}$ pp. bietet der Behauptung eine willkommene Handhabe: Luk. habe eine zweite Relation der Apostelinstruktion in einer anderen Quelle gefunden und schlau und blind zugleich dieselbe um 10,$_{2}$ willen auf einen größeren Kreis von Jüngern bezogen (Weiß II. 120 A., aber auch Beyschlag a. a. O.). Offenbar indes mußte die große Verwandtschaft der beiden Missionen auch eine vielfach gleichartige Anweisung der mit ihnen Betrauten zur Folge haben. Ueber die dadurch bedingte Gleichartigkeit geht aber auch der Inhalt der Reden nicht hinaus. Die Rede an die Siebenzig (Luk. 10) enthält vielmehr manche deutliche Spuren ihrer speziellen Veranlassung und Zeit. Sie geht von dem Hinweise aus, daß gerade jetzt noch Zeit sei, die Empfänglichen im Volk rasch zu gewinnen, wie ein solcher sich aus dem Vorausblick Jesu auf die durch sein erneutes Erscheinen hervorgerufene energischere Gegenwirkung des Hohenrats erklärt (v. 2). Ebenso ist die Anspielung auf Sodoms Geschick bei Besprechung des Loses, das die sich abweisend verhaltenden Ortschaften treffen soll, gerade in Judäa erklärlich. Weil aber die Entsandten wohl Galiläer waren, und sie um alles, was Jesus in den Genezaretstädten gethan hatte, wußten, begreift sich auch der Blick auf deren bereits erkennbare Unempfänglichkeit für solche Wohlthaten vollständig. Diesen Siebenzig gegenüber war die Weisung, nicht zu den Heiden zu gehen, ganz überflüssig und fehlt dieselbe darum c. 10. Weil sie nur zu Juden gesandt wurden, sollen sie auch τὰ παρ' αὐτῶν 10,$_{7}$ (Holsten ganz willkürlich: das ihnen Vorgesetzte), das jenen Gehörige, (Syr.: ex iis, quae ipsorum sunt) sich zur Speise dienen lassen. Dazu paßt auch die Begründung (gegen Weiß), daß sie mit denen, zu welchen sie gesandt werden, Gemeinschaft im Leiblichen haben sollen. Dadurch aber, daß Matthäus (11,$_{21}$ ff.) ein Stück dieser Instruktionsrede nur als aus der Zeit und

keineswegs jener der Zwölf ins galiläische Gebiet ganz gleich. In letzterem vielfach vom Herrn durchzogenen Lande galt es nur, noch einmal allenthalben das Dasein der großen Gnadenzeit in Erinnerung zu rufen und den wirklich Angeregten durch das Wirken der Zwölf eine neue seelsorgerische Stärkung angedeihen zu lassen, auf daß sie sich für Jesus demnächst entschieden. Darum wird bei ihnen nichts davon gesagt, daß sie Jesus gleichsam nur den Weg bereiten sollten. Aus Judäa hatte Jesus bald vor Jahresfrist weichen müssen. Dort war er so wenig bekannt geworden, daß noch dem Pilatus angegeben wird, er habe seinen Anfang in Galiläa gemacht (Luk. 23, 5). Darum mußte er jetzt dafür sorgen, in dieser Provinz durch die Siebenzig die Augen der Bewohner im voraus auf sich zu lenken, den Eindruck seiner Durchreise vorzubereiten und alle auf seine Wunder und seine belebende Predigt aufmerksam zu machen. Es war gleichsam eine Erneuerung des unterbrochenen Täuferrufs für diese Landschaft. Die Siebenzig waren natürlich noch weit weniger befähigt, durch ihre Predigt zu wirken, erhalten auch keinen so allgemeinen Auftrag, wie die Zwölf. Sie sollten nicht umherziehen, sondern jedem Paar derselben ward die Ortschaft bestimmt, in welcher sie den Herrn ankündigen sollten (Luk. 10, 1. 9). Sie sollten auch nicht die Bußtaufe erneuern, sondern um die Heilsnatur des von Jesus gebrachten Reiches klarzustellen, wurde auch ihnen Macht gegeben, in Jesus' Namen Wunder zu thun. Sie selber hatten noch sehr geringe Erfahrung von der Kraft dieses Namens, wie ihr Erstaunen über das, was ihnen zu vollbringen gegeben war, deutlich beweist (Luk. 10, 17). Sie wurden darum auch nach ihrer Rückkehr von Jesus allein dazu ermahnt, auf ihre eigene Berufung ins Reich Gottes alle ihre Gedanken zu richten. Indem Jesus dabei von einem Beruf fürs Reich Gottes völlig schwieg, stellte er sie selbst wiederum gänzlich in den weiten Kreis seiner Anhänger zurück und bekundete unzweideutig, daß der ihnen gewordene Auftrag für die Zukunft keine weitere Bedeutung hatte.

Von dem eigenen Auftreten des Herrn in Judäa hören wir mit Ausnahme seiner Heilung des Kranken in den Hallen des Schafteichs zu Jerusalem nichts. Sein Besuch der einzelnen Städte wird eben in der gewöhnlichen Weise unter Heilungen und Lehren in den Schulen zur Bezeugung der Nähe des Reiches Gottes verlaufen sein. Mag selbst diese oder jene seiner uns berichteten Thaten in diese Zeit fallen, so können wir das nicht feststellen. Auch macht das nichts aus. Genug ist es, zu wissen, daß Jesus auch Judäa

---

als Anfang des Scheltens Jesu über Galiläa bringt, legt er nach allen kritischen Grundsätzen geradezu ein Zeugnis für die Selbständigkeit derselben und ihre Verschiedenheit von Luk. 10 ab (gegen Weiß, Leb. Jesu II. 130 f. A.). Nur auf Grund willkürlicher Vermutung will Keim (Jes. v. Naz. II. 378) diesen Rückblick auf den Erfolg der galiläischen Wirksamkeit erst in die spätere Zeit verweisen, als ob Jesus nicht auch ohne Hervortreten einer offenen Feindschaft an dem Mangel lebendigen Glaubens die innere Unempfänglichkeit hätte wahrnehmen können. — Luk. bringt dem Charakter dieser 70 Jünger entsprechend die an sie gerichteten Worte am Anfang des über Jesus' Jünger und Reich handelnden mittleren Teiles seines Evs., weil derselbe allerdings bekundet, was Jesus von seinen Jüngern als Licht und Salz der Welt verlangte.

nochmals zum Heil aufgerufen hat. Sein erneutes Auftreten in dieser Landschaft blieb kein völliger Schlag ins Wasser. Von seinem Erfolge zeugt Jesus selber. Denn, als er wohl am Schlusse seiner diesmaligen judäischen Wanderung zum Purimfeste in Jerusalem war, und seine hierarchischen Gegner zum ersten Mal ihre seitdem häufig befolgte Taktik anwandten und ihn wegen seiner Heilungen am Sabbat durch ihre Vorwürfe in den Augen des Volkes zu entehren sich bemühten, vermochte er voll majestätischen Hoheitsbewußtseins zu bekunden, daß die Stunde bereits da sei, in welcher sein lebenschaffendes Wirken zu Tage trete, nämlich zunächst in der geistlichen Erweckung solcher, die sein Wort (Joh. 5, 25; vgl. 4, 23) hörten.

Und daß damals eine neue Bewegung durch Judäa, gleichwie nach des Herodes Antipas nicht viel späterer Bemerkung durch dessen galiläische und peräische Lande ging, bestätigt uns auch noch die Sendung des Täufers an Jesus von Machärus aus. Das Gotteswerk in Jesus' Wirken blieb ihm nicht verborgen. Dennoch vermochte er, wiewohl er bei seiner Kenntnis von der Herzenshärtigkeit der Menschen an seiner Gefangennahme keinen Anstoß genommen hatte, das nicht zu fassen, daß Jesus auch jetzt noch nur bei der sanftmütigen Offenbarung seiner Wunder- und Heilsmacht verharrte und nicht begann, seine Tenne unter Erweisung seiner Herrschermacht im Reiche Gottes zu fegen (Matth. 3, 12; Luk. 3, 17). Des Täufers Boten Jesus in Judäa, wenn auch nicht gerade in Jerusalem aufsuchen und treffen zu lassen, das macht die Nähe von Machärus an sich rätlich. Doch wird, daß Jesus' Verhandlung mit des Johannes Jüngern gerade in der Hauptstadt stattfand, durch die angeschlossene Rede Jesu wahrscheinlich. Denn die Verweisung auf der Könige Häuser, die Verwunderung über das Hinausgehen der Angeredeten an den Jordan, wie die vorausgesetzte mißgünstige Beurteilung Jesu als Fressers und Säufers im Vergleich mit dem judäischen Propheten, dem Täufer, lassen sich besser verstehen, wenn die betreffenden Worte in der Hauptstadt gesprochen wurden.[1] Ebenso deutlich spricht dafür, daß eine neue Bekundung des Täufers gerade während dieses Aufenthaltes zu Jerusalem erfolgt war, die Bezugnahme auf dessen früheres Zeugnis über Jesus in der Rede am Purimfeste (Joh. 5, 33. 36),[2] zumal in Verbindung mit der Erklärung, daß Jesus, selbst im Falle, daß dies auch fortfiele, noch ein besseres Zeugnis habe. Weil Johannes, darin ein Kind seiner Zeit, die Neigung verriet, anstatt die innere Bedeutung der Werke Christi zu erwägen, sich nur an das äußere Auftreten zu halten, sandte Jesus ihm eben unter Warnung vor falschem Ärgernis die Aufforderung, doch, wie es die Fülle seiner Werke in dieser ersten Zeit ganz Israel nahelegte, in den ihm überall entgegentretenden Thaten Christi die rechten Gotteszeichen und Zeugnisse für

---

[1]) Vgl. Beyschlag, Leb. Jesu I. S. 262 f.; II. 282 f.

[2]) Die Erwähnung des Täufers und seiner Taufe Matth. 21, 26 u. 32 ist andersartig und rein geschichtlich. Dieselbe soll nur dazu dienen, die Gegner durch ihr eigenes früheres Verhalten betreffs ihrer dermaligen Verweigerung, Christi Sendung anzuerkennen, ins Unrecht zu setzen. Sie hindert darum die aus Joh. 5, 36 gezogene Folgerung nicht.

Jesus und über den vorhandenen Anbruch der großen Heilszeit zu erkennen und zu erfassen.[1])

In umfassendster Weise hatte Jesus so in dem ersten Jahre seiner Thätigkeit die Berufung ins Reich an Israel ergehen lassen. Seine Einladung: „Kommt her zu mir alle, die ihr euch abmüht und belastet seid, ich werde euch erquicken!“ (Matth. 11, 28) war nun durch die allseitige Bekundung seiner Heils- und Gnadenfülle durchs ganze Land getragen. Dadurch war auch allen bezeugt, daß Jesus, ob er auch noch eine bessere Gerechtigkeit und Erfüllung des Gesetzes herbeizuführen vorhatte, dennoch den Menschen nur ein leichtes Joch und eine sanfte Last auferlegen und wirklich ihren Seelen Erquickung bringen wollte (Matth. 11, 29. 30). Hätte nun Israel auch nur in seiner Mehrzahl Jesus' froher Botschaft damals sein Ohr geliehen, so würde es für das Volk Israel als ein Ganzes leicht geworden sein, aus Schülern Moses zu Genossen des Reiches Jesu Christi zu werden. Die furchtbaren Katastrophen für das Volk, wie die so schweren inneren Kämpfe, wie sie ein Paulus als Typus aller später bekehrter Eiferer um's Gesetz erlebt hat, würden ihnen erspart oder doch nur in einem viel gelinderen Grade zugefallen sein.

Der Fortgang der Offenbarung Gottes in Jesus Christus hing darum von der Aufnahme der zu dieser Zeit im Mittelpunkte und in allen Teilen des israelitischen Gebiets erklungenen Anfangspredigt Jesu seitens der Mehrheit des Volkes ab. Die Entscheidung darüber aber erhielt bereits zu derselben Zeit, da das Land mit der frohen Botschaft Jesu erfüllt wurde, von Jerusalem aus den sie bestimmenden Anstoß.

---

[1]) Da die Aeußerung des Herodes Antipas über Jesus nicht lange darnach gefallen sein kann, auch des Johannes Jünger Jesum wohl an demselben Orte aufsuchten, an dem sie mit ihm in jenes Namen verhandelt hatten (Matth. 14, 12), ferner die Rückkehr der Zwölf zu Jesus nach dem Empfang der Botschaft vom Tode des Täufers erfolgt zu sein scheint (Luk. 9, 10; Mk. 6, 30), so wird es wahrscheinlich, daß der Empfang der Antwort Jesu und Johannes' plötzlich erfolgende Enthauptung sehr schnell aufeinander gefolgt sind. Jene ward diesem zum Licht für seine Sterbestunde.

C.

Zweite Periode.

Jesus der Anfänger des wahren Reiches Gottes.

Kap. I.

Die Entwickelung des feindlichen Gegensatzes im Volke.

1. Israel war durch die Anfangspredigt Jesu vor die Entscheidung gestellt, in diesem den Bringer des Reiches Gottes und Vollender aller seiner nationalen Hoffnungen zu sehen oder zu verkennen. Innere Entscheidungen derart treten in dem Leben eines Volkes zwar stets nur bei gelegentlichen Veranlassungen hervor, sind aber niemals die Frucht eines einzelnen Zeitmoments. Sie haben allemal sich lange zuvor im Stillen vorbereitet und haben ihren Quell in der freundlichen oder feindlichen Stellung der zur Zeit maßgebenden, wenn auch nicht immer äußerlich führenden Kreise. Dieselben gehen um so tiefer, je langsamer und zögernder die Gemüter der Menge, mehr unbewußten Neigungen nachgebend, von jenen beeinflußt werden. Das zeigte sich damals auch in Israel.

Die stimmführenden Kreise des damaligen Israel hatten bereits der Bußpredigt des Täufers gegenüber im Unglauben verharrt (Matth. 21,26. 32; Luk. 7,30). Schienen sie auch anfangs geneigt, jene vielleicht in der Hoffnung auf eine ihren Interessen günstige Volksbewegung infolge seiner prophetischen Reichspredigt gewähren zu lassen, so hatten sie ihm doch schnell den Rücken gekehrt, als dessen auch an sie gleichwie an die Zöllner gerichteter Bußruf sie überführte, daß der aufgestandene Gotteszeuge ihren irdischen Plänen vollständig fern stehe und nie mit ihnen am gleichen Strange ziehen werde.

Die beiden führenden Parteien, Pharisäer und Sadducäer, sahen durch jede geistliche Erneuerung Israels sich in ihrem Ansehen bedroht und waren darum gleicherweise derselben abgeneigt. Darum werden beide Richtungen in den Evangelien trotz der verschiedenen Gesichtspunkte, aus welchen sie sich Gottes Boten entgegenstellten, stets mit gutem Grunde zusammengenannt (Matth. 3,7; 16,1; 22,23. 34 pp.). Denn ob auch die Pharisäer mehr um die Erhaltung des religiösen Lebens des Volkes nach ihrem verknöcherten Schema sorgten, den Sadducäern es hingegen allein um ihren sozialen aristokratischen Vorrang im

damaligen jüdischen Staatswesen zu thun war und daraus viele Meinungsverschiedenheiten hervorgingen, so setzte sich doch aus ihnen gemeinsam die den Rest des israelitischen Gottesstaates lenkende Hierarchie zusammen, und verband beide das gemeinsame Interesse, deren Ansehen und Gewalt nicht beeinträchtigen oder hinfällig werden zu lassen. Solches aber mußten sie, wie sie waren, von des Täufers Bußpredigt und in noch höherem Maße von der Art und Weise, wie Jesus Gesetz und Propheten erfüllt sehen wollte, mit Grund erwarten.

Für Jesus waren jene Parteiunterschiede völlig gleichgültig. Beide nahmen ausschließlich eine völlig legale Stellung zum Dienste Gottes ein und hatten durch ihre bereits Jahrhunderte währende Leitung des Volkes das verderblichste Ferment in Israels inneres Leben gebracht. Da die Saddukäer, um die Menge hinter sich zu haben, sich bei allen Maßnahmen weit mehr als durch ihre laxeren Grundsätze (Matth. 22, 23; AG. 4, 1 f.; 23, 1—9; Jos. Jüd. Kr. II, 8, 14)[1]) von den pharisäischen Forderungen leiten ließen, so warnte Jesus unterschiedslos vor deren Sauerteig und bezeichnete beider religiöse Haltung gleicherweise als Heuchelei (Luk. 12, 1; Mk. 8, 10—20).[2])

Die gleiche Beschuldigung erhob Jesus mit nicht minderem Recht gegen eine dritte, mehr auf rein politischem Gebiet wichtige Partei in Israel, die der Herodäer, mit ihrem damaligen vornehmsten Repräsentanten, dem Vierfürsten Herodes Antipas (4 vor bis 39 nach Chr.). Das Hauptbestreben dieser Idumäer war, mit dem Halt ihrer Scheinmacht, dem römischen Kaiser, es niemals zu verderben.[3]) Um aber im Volke nicht ohne Ansehen zu bleiben, nahmen sie allezeit den Schein an, des Volkes Hoffnungen auf Selbständigkeit und darum auch seine messianischen Erwartungen gleich den Pharisäern zu teilen. In Wahrheit dachten sie heidnisch und haßten jede Geltendmachung des göttlichen Gesetzes in Bezug auf ihre Angelegenheiten, was dem Antipas die Ursache wurde, an dem Täufer zum Mörder zu werden. Noch mehr war ihnen, wie bereits der Bethlehemitische Kindermord Herodes des Gr. bewiesen hatte, jede Spur einer auftauchenden Hoffnung auf den verheißenen Davidssproß zuwider. Und wenn Antipas Jesus nicht beunruhigte, so hinderte ihn teils die im Volk seit des Täufers Gefangensetzung und Hinrichtung erwachte Ungunst, teils das stille Wirken Jesus, das zu keinen solchen Ansammlungen an einem bestimmten Orte, wie beim Täufer am Jordan, führte, und seine Unbekanntschaft mit der davidischen Abstammung dieses sanftmütigen Messias. Über die Unliebsamkeit dieser neuen messianischen Bewegung werden seine Parteigänger zu Jerusalem mit den hierarchischen Parteien bald eines Urteils gewesen sein.

Der Einheitspunkt für alle diese Parteien war einerseits die gleiche selbstische Sorge für Israels damaligen Bestand und die ebenfalls allen gemeinsame Absicht, eine neue Größe Israels ohne innere geistliche Erneuerung

---

[1]) Vgl. Wellhausen, Pharis. und Sadduk. S. 54.
[2]) Vgl. Weiß, Markusevg. S. 274.
[3]) Philo leg. ad Caj. c. 38; Jos. Altt. XVIII, 4, 5.

allein auf fleischliche Weise herbeizuführen. Das aber öffnete eine unausfüllbare Kluft zwischen Jesus und ihnen allen.

2. Schon bei seinem ersten Auftreten in Jerusalem hatte Jesus bei der Reinigung des Tempels dem in Israel eingerissenen Heuchelwesen dessen Beruf, in Wahrheit das Volk Gottes zu sein, entgegengestellt (Joh. 2, 12—22). Auch hatte Jesus bereits von Anfang an, weil allein sein durch die Wunder erlangtes Ansehen beim Volk den Gegnern die Hand gebunden hatte, deren einstweiliger Anerkennung seiner Person als eines Lehrers von Gott gekommen, wie ihn Nikodemus nannte, mißtraut und darum bei dem ersten Hervortreten ihrer Gesinnung in der zugelassenen Verfolgung des Täufers deren nächstes Machtgebiet einstweilen geräumt.

Sadducäer und Herodäer konnten sich, da Jesus seitdem gleichsam nur ein Prophet Galiläas sein zu wollen und darum für ihre politische Macht ungefährlich zu bleiben schien, damit zufrieden geben. Anders die Pharisäer. Sie konnten bei ihrer Verbreitung durchs Land und bei ihrem Anspruch, die Förderer ächtisraelitischer Frömmigkeit und der Zukunft des Volkes durch jene zu sein, zu Jesus' Predigt nicht lange schweigen. Denn da diese den Eintritt in das Reich Gottes und die Geltung in ihm an andere Bedingungen als sie knüpfte, ihre Satzungen bestritt oder für unnötig erklärte, wie betreffs des Fastens, so war sie geeignet, ihnen in den Augen des Volkes ihren Vorrang als Chaberim (Gesetzesstrenge) vor der Amhaarez (der Masse der Landbewohner) zu rauben.[1])

Mochte ihnen das auch anfangs nicht gleich so klar werden, Jesus' Besuch einer Hochzeit, seine Gemeinschaft mit der Menge, die das Gesetz nicht kannte (Joh. 7, 49), und gar mit Zöllnern und Sündern (Mk. 2, 16; Matth. 9, 11; Luk. 5, 30), seine Geringschätzung der nach ihrer Meinung verdienstlichen Übungen des Fastens und Betens (Mk. 2, 18; vgl. Luk. 11, 1), sein zum mindesten nicht kleinliches Achten auf die Strenge der Sabbatsordnung (Mk. 2, 23 f.; Matth. 12, 1; Luk. 6, 1), seine Übung von Vergebung der Sünden ohne Darbringung von Opfern im Tempel (Matth. 9, 1 ff.) mußten ihnen Schlag auf Schlag den Gegensatz Jesu zu ihnen kundthun und ihren Widerstand notwendig erscheinen lassen.

Begreiflich ist, wie ihnen deshalb schon früh jeder verdächtig werden mußte, der zu Jesus in Beziehung trat (Joh. 3, 1). Zwar durften sie, weil sie im Grunde nur das Wesen des nachexilischen Judentums in ein System gebracht hatten, auch für ihren Widerstand auf einen weitverbreiteten günstigen Boden im Volke rechnen. Dennoch mußte, je allgemeiner Jesus' Ansehen durch seine Wunder in allen Schichten des Volkes zu werden drohte, ihr Selbsterhaltungstrieb sie veranlassen, alsbald mittels einer planmäßigen Agitation auch auf seinem zunächst erwählten Wirkungsgebiet in Galiläa ihm entgegenzuarbeiten. Bereits des Täufers Seherblick hatte ihre in den eignen Satzungen verpanzerten Herzen als am allerwenigsten zur Sinnesänderung geneigt erkannt.

So sehen wir sie denn auch bald Jesus nach Galiläa so zu sagen

---

[1]) Vgl. Schürer, Ntl. Zeitgesch. [2]II. S. 319 f., 331 f.

folgen. Einzelne ihrer Parteigenossen mußten damit beginnen, die Anstöße, welche Jesus ihrem Urteil nach darbot, vor dessen Jüngern und der Menge darzulegen. Jedes Verhalten seinerseits, welches bei der in ihren Anschauungen großgewordenen Menge möglicherweise Anstoß erregen konnte, wurde an die Öffentlichkeit gezogen. Freilich ihm darum gemachte Vorwürfe, weil er ein Fresser und Säufer, ein Freund der Sünder sei (Matth. 11, 19; auch 9, 3), verschlugen seinen außerordentlichen Machtthaten gegenüber in den Augen der Menge nicht viel. Deshalb schritten seine pharisäischen Gegner aber zu der zuerst nur im geheimen erhobenen, bald indes auch laut ausgesprochenen Beschuldigung fort: er bringe die am meisten Staunen erregenden Teufelaustreibungen nur zu stande, weil er selbst den Beelzebub habe und mit Hilfe dieses Obersten der Teufel über letztere herrsche. Dadurch wurde aber die von Anfang zwischen ihnen und Jesus bestehende Spannung sofort zum höchsten Gipfel gesteigert. Denn damit war das Entweder — Oder ausgesprochen: nur Jesus oder sie konnten Gottes Vorkämpfer sein.

Bei solcher Intensivität des Gegensatzes konnte dessen äußere Bethätigung nicht lange ausbleiben. Darum machte bereits im Laufe des ersten Jahres ein Synagogenvorsteher den Versuch, Jesus' Sabbatsheilungen als widergesetzlich zu hemmen (Luk. 13, 14).[1] Auch in der Äußerung der Mißgunst der Nazarethaner wider den ihnen bekannten Sohn des Zimmermanns tritt pharisäischer Geist und Einfluß zutage, indem sie von dem bereits bekannten Wunderthäter vor ihren Augen zu vollbringende Wunder begehrten, um glauben zu können, und bei Jesus' Weigerung und dem Tadel ihres Unmuts ihn sofort zu töten Anstalt machten (Luk. 4, 16 f.). Doch war die pharisäische Mißtrauenssaat auch an andern Orten inzwischen bereits aufgegangen. Das Wehe Jesu über Ortschaften des Genezarethbezirks ganz am Ende der ersten Periode seines Wirkens bei Gelegenheit der Aussendung der Siebenzig (Luk. 10, 12 f.; Matth. 11, 20 f.) läßt erkennen, daß der von den Pharisäern angefachte gesetzliche Sinn selbst dort bereits eine merkliche Erkaltung in der Freude an Jesus' Heilsbotschaft hatte aufkommen lassen. Ebenso weist die bedenkliche Anfrage des Täufers auf eine anschwellende Gegenströmung unter der Menge hin. Johannes konnte selber Jesus' Fortschritte nicht beobachten. Nur durch seine Schüler erhielt er Kunde über den Fortgang des Werks, das er einst mit so großer Freudigkeit begrüßt hatte. Die Jesus ferner stehenden Täuferschüler mochten aber, weil nicht selber für Jesus begeistert, auch eher bemerken, daß im Volk ein Umschlag der Stimmung eintrat, und Zweifel an seiner Messianität sich in wachsendem Maße hervorwagten. Gerade um dieser Wurzel willen mochte Jesus der Frage des Täufers gleich den Bedenken der Oberen mit dem Hinweis auf seine Werke (Joh. 5, 19 ff.; 10, 25. 38) begegnen. Dieses Zeugnis war ja untrüglicher als der jeweilige Erfolg bei der Menge.

3. Nach solcher nicht erfolglosen Gegenwirkung selbst in Galiläa kann

[1]) Nach Luk. 13, 10 gehört dieser von Lukas ohne Rücksicht auf seine Zeit mitgeteilte Vorfall in Jesus' früheste Wirksamkeit (Matth. 4, 23; Mk. 1, 21; Luk. 4, 23).

der entschiedene Widerstand der pharisäischen Partei bei Jesus' Wiedererscheinen in Judäa und Jerusalem gar nicht überraschen. Jesus scheint zwar in Jerusalem, wo er sich nicht erst anzukündigen nötig hatte, ohne jeden Anspruch und schlicht aufgetreten zu sein.[1]) Denn bei seinem Besuche in der (jetzt wahrscheinlich wieder aufgefundenen)[2]) Heilstätte Bethesda kann Jesus den Anwesenden so wenig als ein angesehener Lehrer erschienen sein, daß der von ihm Geheilte nicht einmal wußte, wer er war, und sich erst beim Wiederzusammentreffen über seine Persönlichkeit vergewisserte (Joh. 5, 13—16). Während Jesus darnach aber diesmal seinerseits alles vermied, was ihn wie die Tempelreinigung in einen Streit mit den Oberen bringen mußte, und nur bemüht war, seine Heilsmacht und Heilsabsicht den Jerusalemiten durch seine Werke vor die Augen zu führen, scheint die pharisäische Partei hingegen geflissentlich nur auf einen Angriffspunkt gewartet zu haben. Darum tadelte sie nicht nur den Kranken, welcher durchs Tragen seines Lagers die strenge Sabbatsordnung zu verletzen schien, sondern schritt zur Verfolgung Jesu, weil er solches dem Geheilten geraten und am Sabbat ihn gesund gemacht hatte. Es scheint sogar, als ob, da der Evangelist kurzweg hier von den Judäern spricht (Joh. 5, 10. 16; vgl. 1, 19), schon jetzt selbst die sadduкäisch gerichteten Schriftgelehrten und Hohenratsmitglieder es auch nicht mehr als zulässig angesehen hätten, sich über die beständige Abweichung von der in Israel üblichen Beobachtung der Gesetze hinwegzusetzen. Ein bloßer Vorwand, um Jesus beiseite schaffen zu können, war dies noch nicht[3]), wenn auch eine solche Beanstandung seiner Sabbatsheilung um so mehr unberechtigt war, als Jesus bereits anderwärts (Luk. 13, 10 ff.) den Juden nachgewiesen hatte, daß seine Heilungen nicht zu dem vom Gesetz untersagten Vollziehen von Wochentagsgeschäften gezählt werden dürften (vgl. B. Kap. IV § 5).

Ohne sich auf diesen Nachweis diesmal einzulassen[4]), zielte Jesus auf etwas Neues. Weil sie ihre obrigkeitliche Autorität ihm gegenüber geltend machten, wies er sie auf die höhere Autorität hin, welche sich in seinen Werken als solchen bekunde und also ihm zuzuerkennen sei. Der bei diesen Hierarchen beginnenden Verblendung wider die Gottesoffenbarung in ihm gegenüber machte Jesus auf das in seiner Begabung, Kraft und Macht, solche schöpferische Wirkung hervorzubringen, liegende Zeugnis für sich aufmerksam.

---

[1]) Vgl. Edersheim, The Life and Times of Jesus I. pag. 461.

[2]) Vgl. Zeitschr. d. deutschen Palästina-Vereins 1889 Heft 3, 4 S. 179 ff.

[3]) Das ἐδίωκον Joh. 5, 16 von der seitdem eingetretenen feindlichen Stimmung zu verstehen, scheint mir um der v. 18 angedeuteten Steigerung willen unzulässig. Ist auch nicht von einer eigentlichen Verfolgung und von Zurverantwortungziehen die Rede (J. P. Lange), so doch von obrigkeitlichen Maßnahmen, um Jesus' Werk zu hemmen.

[4]) Der Aor. ἀπεκρίνατο Joh. 5, 17 nach dem Imperf. ἐδίωκον v. 16 weist nicht auf einen einzelnen bestimmten Zusammenstoß (Geß a. a. O. I. S. 27) hin, sondern auf eine zusammenfassende Rekapitulation der bei dieser Gelegenheit gepflogenen Verhandlungen. Doch hebt diese Natur des Kapitelinhalts dessen Geschichtlichkeit in keiner Weise auf (gegen Weiß und Beyschlag). Wenn in diesem Kap. sogar eine gewisse Verschiedenheit der Berichterstattung erkennbar wird, so deutet das darauf hin, daß Johannes hier wohl nur durch Jesus selbst, der zunächst allein nach Jerusalem gegangen war (vgl. S. 320 f.), von diesem Zeugnis gehört hat.

Das ist der Fortschritt in seinem Selbstzeugnis, zu dem ihre offenbare Gegnerschaft ihn trieb. Weil sie nicht erkennen wollten, daß bei ihm die wahre Erfüllung des von Gott im A. T. Geforderten sei, die sie bisher bei sich selbst nur zu finden vermeint hatten, ging er dazu über, die Gleichartigkeit der von ihm vollbrachten Werke mit den im A. T. von Gott berichteten Schöpfungs- und Wunderwerken herauszukehren, welche ihnen als Schriftkundigen nicht entgehen konnte. Er betonte die neuschöpferische und lebenweckende Art seiner Werke und begann damit seine göttliche Macht zu enthüllen. Veranlaßte ihn dazu die feindliche Prüfung seines Thuns, so mußte er gerade in solcher Veranlassung einen Wink seines Vaters zu solchem Fortschritt in seinem Zeugnis erkennen.

Von diesem Gesichtspunkt aus wird der Gang der Eröffnungen Jesu Joh. 5 erst recht verständlich. Um zu zeigen, daß nicht alles Wirken am Sabbat mit Gottes Vorschrift in Widerspruch stehe, hatte Jesus zunächst darauf hingewiesen, daß Gottes, seines Vaters, Sabbatsruhe durch dessen fortgehendes lebenerhaltendes Wirken nicht aufgehoben werde. Denn darin lag für seine Heilungen als lebenerhaltende Werke die Rechtfertigung, und zugleich stellte Jesus letztere damit auf die ihnen allein zukommende Linie der göttlichen Machtwirkungen (Joh. 5, 17). Weil die Juden aber um der unverkennbaren Gleichstellung mit dem Vater in jenem Worte halber ihn der Selbstvergötterung zu beschuldigen sich bereit zeigten, ging er in weiterer Bezeugung seines Selbstbewußtseins (vgl. A. Kap. VIII S. 184 ff.) daran, darzuthun, daß von einer solchen bei ihm nicht gesprochen werden könne. Er bestritt durchaus nicht, sich dem Vater gleichgestellt zu haben, erwies aber aus der Art seiner Werke das Recht, diese den Werken Gottes gleichzustellen.[1]) Seine Darlegung hat zwei verschiedene Seiten.

In deren erstem feierlicherem Teile (vergl. das „Wahrlich, wahrlich" v. 19. 24. 25) legte er die gleiche Art seines und des Handelns des Vaters näher dar. Sein Wirken als das des Sohnes sei nur ein Nachthun von solchem, was ihm der Vater zeige und zu thun gebe, nur ein Teilnehmenlassen des Vaters an seinen Werken, das dessen Liebe dem Sohne gewähre. Jesus zog sich nicht auf seinen noch gar nicht betonten Messiasberuf zurück, rühmte sich auch nicht seiner Vertrautheit mit Gott als Erwählter der göttlichen Liebe oder einer unwandelbaren Erfüllung des göttlichen Willens. Solches alles würde den Gegnern nur als Anmaßung erschienen sein. Er legte ausschließlich darauf den Ton, daß er dem Charakter seiner Werke zufolge Werke Gottes thue und die Vollmacht zu solchen sich niemand nehmen könne, der diese nicht habe (Joh. 5, 19. 20. 23). Um aber darzuthun, daß ein solches

[1]) Vgl. meine Schrift: Christus der Menschen- und Gottessohn S. 178 f.

[2]) Zwischen *ἐργάζεσθαι* und *ποιεῖν* ist kein Unterschied und können sie deshalb in dieser Verhandlung nebeneinander stehen. Bei den LXX ist *ἐργάζεσθαι* gewöhnlich die Wiedergabe von פעל, und betont den Begriff der Arbeit manchmal etwas mehr. *Ἐργάζεσθαι* und *ποιεῖν* werden bei den LXX (1. Mos. 1, 31; 2, 4; 2. Mos. 20, 9; — 1. Mos. 2, 18; 3, 23; Jes. 33, 23; Hab. 1, 5) gleicherweise vom menschlichen wie vom göttlichen Thun gebraucht.

Teilnehmenlassen an seinem Thun seitens Gottes annehmbar sei, wies Jesus dann auf die bereits im A. T. (Dan. 7, 13. 14) bezeugte Übertragung alles Gerichts auf den Messias hin.[1] Denn damit war auch die von ihm in seiner Rede beanspruchte Übertragung des Lebendigmachens und Wirkens, das nur ein Seitenstück des Richtens und Verwerfens ist, als für Gott möglich und zulässig dargethan. Weil es ihm aber weit mehr als auf die Widerlegung der erhobenen Bedenken und Anklagen auf Erweckung des Glaubens in seinen Gegnern, wenn solche noch möglich, ankam, so zeigte Jesus diesen noch weiter, welche Perspektive für die Zukunft sich für sie und alle durch seine Macht zu heilen und lebendig zu machen aufthue. Er versicherte nicht nur, daß sich diese seine lebendigmachende Kraft zur Zeit bereits auf dem geistlichen Gebiete durch sein lebenweckendes Wort bekunde (v. 24. 26), sondern daß dieselbe Macht es auch für die Zukunft einschließe, daß er dann jene von Daniel bereits dem Messias beigelegte doppelte Belebung zum Leben und zum Gericht üben werde (v. 27. 29), um dadurch die Gewissen zu erwecken (v. 30).

In derselben Absicht machte er dann aber das Zeugnis seines Thuns als ein lebenschaffendes noch nach einer weiteren Seite geltend. Er zeigte, wie in dieser Art seiner Werke ein sein mündliches Zeugnis bestätigendes Siegel Gottes liege (v. 37 – 47), so daß seine Verkündigung nicht erst einer Bezeugung durch andere noch bedürfe. Seine Werke sprächen, wie er nachwies, bei weitem deutlicher als das einst für ihn abgelegte Zeugnis des Täufers, welches er darum gar nicht nötig habe. Dies war er aus Rücksicht auf dessen Schwankendwerden zur Zeit seiner Anfrage durch seine Jünger zu betonen veranlaßt (v. 32—37). Jenem Selbstzeugnis seiner Werke hätten die Juden aber nichts entgegenzustellen. Denn sie selbst ständen nicht in Verkehr mit Gott und besäßen keine eigene Offenbarung, und das von ihnen angerufene Gesetz werde, falls sie dem übereinstimmenden Zeugnis seiner Werke und Worte nicht glaubten, nur zum Ankläger für sie (v. 38—47).

So hatte Jesus zu Jerusalem seinen Gegnern die ungeheure Tragweite ihrer Leugnung, daß seine Werke in Gottes Kraft und mit göttlicher Vollmacht gethan seien, vor die Augen geführt, ihnen auch aufs schlagendste die Nichtigkeit ihrer hierarchischen Ansprüche, die Hüter des göttlichen Gesetzes zu sein, dargethan, aber auch erkennen lassen, daß er die letzte Entscheidung zwischen sich und ihnen erst bei der letzten Auferstehung erwarte, wenn seine Stimme, die da Böses gethan haben, hervorgehen lassen werde zur Auferstehung des Gerichts, daß er also ihre Gewinnung für sein Reich nicht mehr erwarte.

Wenn aber Jesus sich durch diese Darlegungen als den bezeugte, der lebendig zu machen und auch damals schon die geistlich Toten durch sein Wort zum Leben zu führen vermöge (Joh. 5, 24—26), der also zu erfüllen vermochte, was Hes. 37, 5. 6 Israel verheißen war, hingegen dabei von der Aufrichtung

---

[1]) Das γάρ v. 22 darf nicht unbeachtet bleiben, um die Gedankenverbindung recht zu verstehen.

des Reiches Gottes für diesmal schwieg, so that er dies offenbar, um seinem Selbstzeugnis bei aller Hoheit desselben jeden politischen Beigeschmack zu nehmen. Doch ist zu beachten, daß in der Geltendmachung der belebenden Kraft seiner Stimme derselbe Gedanke zutage trat, wie in der Vergleichung seines Worts mit dem Samen in den bald darnach gesprochenen Parabeln (vgl. unten Kap. III), und er auch hier auf das Aufwachsen eines himmlischen Saatfeldes ohne Zuthun und Wissen der Menschen durch seine feierlichen Versicherungen hinwies.

Durch diesen Konflikt ward die weitere Entwickelung des Verhältnisses Jesu zu den Hierarchen vollkommen bedingt. Letztere hatten damit sich und die, welche ihnen folgten, als untüchtig zum Reiche Gottes erwiesen. Jesus konnte demnach auf das Volk Israel als solches für die Erfüllung des Gesetzes und der Propheten, die er zu bringen gekommen war, nicht mehr rechnen. Damit nahm aber seine Aufgabe von selbst eine andere Gestalt an. Das Verhalten der Hierarchen machte es für Jesus zur Notwendigkeit, daß er nur noch darauf ausging, aus der Mitte des alten Bundesvolkes durch Erweckung derer, welche sich durch seine Stimme beleben ließen, ein neues zu sammeln und zu begründen. Mochte auch äußerlich in vieler Hinsicht sein Wirken in der Folgezeit dem in der ersteren Periode seines Auftretens gleichbleiben, so ist dennoch der Unterschied der nun anbrechenden Zeit von der früheren nicht nur ein gradueller, sondern ein spezifischer.

Kap. II.

Das spätere Wirken Jesu in Galiläa.

1. Nachdem in solcher Weise zu Jerusalem der innere Gegensatz zu offenem Bruche geführt hatte, welcher von Anfang an zwischen den hierarchischen Leitern des Volkes und Jesus, der sich demselben zum Hirten anbot (Matth. 11, 28), im Verborgenen bestanden, war ein weiteres Gehenlassen der Dinge für jene selbst in Galiläa nicht mehr möglich. Mit allen Mitteln mußten sie Jesus fortan auch dort entgegenarbeiten. Aber auch er mußte seinerseits die klare Entscheidung des Volkes in Galiläa zwischen ihm und jenen wünschen und fördern.

Wie er aber noch zur Zeit, da es zu jenem Konflikte in der Hauptstadt kam, sein Evangelium durch die Zwölf in alle Orte Galiläas von neuem hatte tragen lassen, so mußte er, bis zur inneren Entscheidung auch der galiläischen Scharen, welche bisher immer noch seiner Predigt ihr Ohr geliehen hatten und ihm zeitweise gefolgt waren, mit seiner Selbstbekundung vor diesen in Wundern und Worten noch kurze Zeit fortfahren. Auf die zeitliche Reihenfolge der einzelnen Vorfälle, selbst auf deren nähere Bestimmung als in die Zeit vor oder nach dem Purimfeste des Jahres 28 unserer Ära kommt es nicht an.[1]) Von Wichtigkeit aber ist es, die sich folgenden Anzeichen der unter dem

[1]) Auch eine sichere exegetische Entscheidung, ob die nach allen drei Synoptikern eng zusammengehörigen Vorgänge, welche Matth. 8, 18—9, 1; Mk. 4, 35—5, 20 (43); Luk. 9, 22—39 (56) erzählt sind, vor oder nach der Aussendung der Zwölf, wie es nach Mk. u. Luk. scheinen

hierarchischen Einflusse anschwellenden Abneigung wider Jesus' Art und Weise im Volke zu beobachten. In der Beziehung ist das 12. Kap. des Matthäus-Evangeliums von hohem Belange.[1]) Die führende Partei unter seinen nun schon im Einklang miteinander ihn bekämpfenden Gegnern blieben die Pharisäer. Am weitesten über das Land verbreitet, vermochten sie seinen Spuren überall geflissentlich nachzugehen (Matth. 12, 2. 24. 38 [2]); 15, 1), um sein Ansehen bei jeder Gelegenheit zu verkleinern.[3]) Dieses Bemühen liegt nicht allein in der offiziellen Geltendmachung des Sabbatgesetzes zur Verhinderung davon, daß die Menge durch seine Bereitschaft allezeit zu helfen sich auffordern ließ, auch am Sabbat für ihre Kranken Heilung zu suchen. Noch geflissentlicher als früher beschuldigten sie ihn vielmehr öffentlich der Anwendung von Teufelskünsten. An welchem Ort er sich nur zeigte, traten sie ihm entgegen, bald mit dem Verlangen nach einer öffentlichen Erklärung über seine Stellung zu den von den Vätern überlieferten Satzungen, z. B. über die Waschungen (Matth. 15, 1 ff.), bald durch das ostentative Begehren nach einem seine Heilungen an Wunderbarkeit noch übersteigenden Zeichen (Matth. 12, 38; Luk. 11, 29). Kühnlichst versuchten sie es ihm sogar vorzuschreiben, das von ihm zu vollziehende Himmelszeichen solle völlig ihren alttestamentlichen Anschauungen (Jon. 3, 3 f.) entsprechen (Matth. 16, 1 par.).[4])

---

kann, anzusetzen sind, wird nicht zu finden sein. Wie die Form der Aufführung durch aufreihendes *καὶ* zeigt, kommt es auch hier allen Evangelisten ausschließlich auf Vorführung der Thaten Jesu und nicht auf deren zeitgeschichtliche Gruppierung an. Aber auch für den Charakter der beiden Perioden ist die Entscheidung ohne Bedeutung. Im Leben der Völker lösen die Perioden sehr selten einander plötzlich ab, für die Regel gehen die sich folgenden Strömungen zuerst eine Zeit lange nebeneinander her.

[1]) Treffend hat Wieseler (Beiträge S. 182) darauf hingewiesen, daß Mark. und Luk. die Abschnitte über die Sabbatskonflikte (Mk. 2, 23—3, 6; Luk. 6, 1—11) der Anfrage des Täufers aus dem Gefängnis vorangeschickt haben, um dadurch die bei ihnen vorangehende Erklärung Jesu, daß der neue Wein in neue Schläuche zu thun sei, zu illustrieren. Für die spätere Zeit spricht aber das offensichtliche Bemühen der Gegner, sich mit Anklagepunkten gleichsam zu versehen (Keim, Jesus v. Naz. II. S. 345).

[2]) Das *καὶ Φαρισαίων* (Matth. 12, 38) fortzulassen, liegt in Cod. B keine genügende Berechtigung, da diese Verbindung *οἱ γραμμ. καὶ οἱ Φαρ.* sonst fast (nur Luk. 11, 53; Mk. 2, 16 liest der Text. rec. noch so) ausschließlich im Munde Christi (Matth. 5, 20; 23, 2. 13. 14. 15. 23) vorkommt und daher zu einer Konformation keine Veranlassung vorlag.

[3]) Vgl. Pressensé, Jésus-Christ. pag. 470.

[4]) Allerdings nämlich sind mit Keim a. a. O. S. 344 beide Zeichenforderungen zu unterscheiden, und ist keine Doublette (Holtzmann, Weiß, Beyschlag, Leb. Jesu I, 266 f.) anzunehmen. Letztere Meinung ist um so unberechtigter, als jeder der beiden Vorfälle nur bei einem Seitenreferenten erwähnt wird, und doch dem 3. Evangelisten die beiden vorausgesetzten Quellenschriften vorgelegen haben sollen. Wie willkürlich diese Annahme ist, erhellt aufs deutlichste auch daraus, daß man ebenso, wie Matth. 12, 38; Luk. 11, 16 Reminiszenzen an den Markusbericht sein sollen, auch Markus hinwiederum c. 8, 12 ff. die Abweisung der pharisäischen Forderung nach der von Luk. 11, 29 ff. gebrachten Rede ans Volk formuliert haben läßt (Weiß, Mkev. S. 271), ohne die Unangemessenheit dieser bei der Zeichenforderung verdecken zu können. Die Beschuldigung Jesu in betreff seiner Teufelaustreibung zur Dämpfung des Erstaunens der Menge über seine Heilungen, und die Zeichenforderung nach der Abweisung jener erfolgten an ein und demselben Tage. Darum konnte Jesus die betreffenden Begegnungen mit den Worten Matth. 12, 43—45 = Luk. 11, 23—26 abschließen. Der Referent, dem Luk. folgt, faßte die innere Beziehung zwischen der Belehrung über die Besiegung des Beelzebub und der über seine nur zeitweise Verdrängung

Der Erfolg der pharisäischen Verdächtigungen trat in Galiläa auch alsbald mannigfach hervor. Die Menge folgte ihm zwar noch immer allenthalben nach, so daß es ihm häufig nicht gelang, mit seinen Jüngern allein und in seinem jeweiligen Aufenthalt verborgen zu bleiben. Jedoch ihr Begehren richtete sich immermehr ausschließlich auf Jesus' materielle Hilfe sowohl für sich als für das Volk im Ganzen. Eine solche bloße Hochschätzung der Macht, welche sich in seinen Wundern bekundete, und eine so völlig äußerliche Auffassung seiner Thaten waren indes nur geeignet, in der Menge stets das Verlangen nach immer glanzvolleren Beweisen seiner Gabe zu wecken und bot damit den bewußten Gegnern eine Handhabe, Jesus mit den Wünschen der fleischlich gesinnten Menge in Widerspruch zu bringen. Diese rein sinnliche Auffassung der Gnadenthaten Jesu als bloßer Bethätigungen einer wunderbaren, alles vermögenden Macht seitens der Menge tritt auch in den Versuchen, allein durch die Macht seines ausgesprochenen Namens Teufel auszutreiben, hervor. Denn nur darum scheint Jesus den Erfolg gewisser jüdischer Exorzisten anerkannt zu haben (Matth. 12, 27; Mk. 9, 38), weil diese sich mit Erfolg seines Namens bei ihrem Treiben bedienten. Das Falsche lag nicht in der Geltendmachung der Kraft seines Namens (vgl. Luk. 9, 49. 50), sondern in dessen Benutzung als Zaubermacht.[1]) Im Gebrauch wie in der Wirkung seines Namens lag doch für den, der sehen wollte, ein Zeugnis von der Bedeutung der Person Jesu. Jene unrichtige nur äußerliche Wertung seiner Heilungen bot sodann auch die Möglichkeit, bei der Menge für die Verdächtigung Glauben zu finden, Jesus' Werke seien ein Ausfluß seiner eigenen Besessenheit und Angehörigkeit zum Reich der Dämonen. Wie viel Macht über die Gemüter selbst der Galiläer diese von Jerusalem aus verbreiteten (Mk. 3, 22) Ausstreuungen gewannen, erhellt endlich am deutlichsten aus dem infolge davon eingeschlagenen Verhalten der nächsten Verwandten des Herrn. Diese fingen nämlich mit Maria an der Spitze an, in der unausgesetzten prophetischen Thätigkeit Jesu einen Beweis davon zu erblicken, daß er außer sich sei (Mk. 3, 21 u. 31 f.). Selbst falls man es für richtiger hält, diesen Versuch, Jesus seiner bisherigen Wirksamkeit nur zeitweise zu entziehen, bei seiner

---

bei nicht wirklicher Heilung auf, und verband deshalb Anfang und Schluß der Verhandlung (Luk. 11, 14. 15), während Matth. den näheren geschichtlichen Zusammenhang der letzten Worte mit der Zeichenforderung, welcher deren psychologische Bedeutung für Israels pharisäische, sich jetzt von Jesus abwendende Mehrheit darlegte, beibehielt. Das Vorkommen einer zweimaligen Zeichenforderung mit einer verschiedenartigen Abweisung ist leicht verständlich, da Jesus doch nicht stets mit denselben Gliedern der pharisäischen Partei zusammentraf, in dieser aber es zum berechneten Stichwort für die Verhandlungen mit Jesus geworden war, die Forderung eines zweifellosen Himmelszeichens zu stellen, weil man dessen Ablehnung voraussah und auf Grund dieser seine unmessianische Ohnmacht behufs seiner Entlarvung vor der Menge feststellen zu können hoffte. Der 2. und 3. Evangelist erwähnen die Ablehnung der Zeichenforderung nur einmal, weil es dem Markus allein auf diese selbst ankam, Luk. aber dieselbe nur benutzt, um den Gegensatz der Sinnesart Jesu und der Pharisäer aus dessen Reden festzustellen. Matthäus aber mußte beider gedenken, weil es ihm darauf ankam, in den sich wiederholenden gleichartigen Angriffen die Veranlassungen für den mehrfachen Rückzug Jesu anzugeben.

[1]) Vgl. Beyschlag, Leb. Jesu II. S. 253.

Mutter und den Brüdern auf die Absicht zurückzuführen, ihn den bedrohlichen Folgen der pharisäischen Nachstellungen zu entziehen, wird doch dieses Bemühen immer zum Beweise, in welch hohem Maße es der pharisäischen Agitation gelungen war, die Zuversicht zu Jesus' Worten und in das Zeugnis seiner Werke bis in die ihm am nächsten verbundenen Kreise hinein zu erschüttern. Aus jenem Hangen allein an seiner Macht, äußerlich zu helfen, und aus dieser Zugänglichkeit für die ungeheuerlichsten Ausdeutungen seines Wirkens erhellt aber das Vorhandensein einer tiefgehenden Unlust, sein Zeugnis anzunehmen. Die Wahrnehmung der weiten Verbreitung derselben hätte es Jesus, selbst wenn es in Galiläa nicht alsbald gleichfalls zu einem äußeren Bruche gekommen wäre, doch nötig erscheinen lassen müssen, mit der weiteren Verkündigung von seinem Reiche, um dieselbe nicht ganz ins Fleischliche gezogen zu sehen, einzuhalten. Darum mußte in dieser zweiten Periode seines Wirkens neben der nachdrücklichsten Abweisung des pharisäischen Wesens, so oft er zum offenen Kampfe wider dasselbe gedrängt ward, ein Wechsel in der Form seiner positiven Verkündigung vom Reiche hergehen.

2. Doch der pharisäische Sauerteig in der Gesinnung der Menge führte schon kurze Zeit nach Jesus' Rückkehr vom Purimfest seinerseits zu einer offenen Absage an die fleischlichen Messiasvorstellungen der Galiläer, welche die bis dahin ihm überall nachziehenden Scharen ihn zu verlassen bewog. Der offene Konflikt mit den geistlichen Oberen Israels am Purimfeste war das Ende seines Zuges durch Judäa gewesen. Kurze Zeit nach dem Wiederzusammentreffen mit den Zwölfen in Galiläa ereilte ihn die Kunde von des Täufers Enthauptung (Matth. 14, 13). Wohl mit Rücksicht darauf, daß vom ersten Gelingen eines solchen Anschlags eine eigentümlich bestrickende und verlockende Gewalt auf deren Urheber wie auf andere ausgeht (vgl. AG. 12, 2. 3), zog sich Jesus mit seinen Jüngern auf die Nachricht davon zunächst zurück und ließ den ersten Sturm vorüberrauschen. Er begab sich damals in eine wüste Weidelandschaft am nordöstlichen Ufer des Sees von Tiberias (Matth. 14, 13; Joh. 6, 1) bei Bethsaida (Luk. 9, 10). Gewann er dadurch einerseits die Möglichkeit, den Zwölfen nach ihrer ersten Thätigkeit eine Zeit geistlicher Sammlung und Erquickung zu verschaffen (Mk. 6, 31), so bot, wie er wohl wußte, da sein Aufenthalt nicht verborgen blieb, die nahende Zeit des Hinaufzugs der Pilger nach Jerusalem zu dem damals einfallenden Passahfest ihm dort unweit der Karawanenstraße auch wieder Gelegenheit, sich einer aus Galiläa zusammengeströmten Menge noch einmal zu bekunden. Sein dabei in der bisherigen Weise mit der Menge, welche ihm auf seinen Wegen in der Wüste in immer größeren Massen nachgezogen war, gepflogener Verkehr (Mk. 6, 32; Luk. 9, 11) führte zuletzt zu einer parabolischen Bekundung in dem Wunder der Speisung der Fünftausend (Joh. 6, 1—13; Matth. 14, 14—21 pp.), welche ihn allen innerlich Empfänglichen thatsächlich als den Lebensspender vor die Augen führte und führen sollte (vergl. Kap. IV § 2), als welchen er sich bereits in Jerusalem bekannt hatte (vergl. Joh. 5, 26 ff. u. 6, 68 f.). Aber gerade da zeigte es sich, daß die nur um seiner Wunder willen ihm

anhängliche Menge für sein Wort und darum auch für die rechte Bedeutung der Gottesoffenbarung in seinen Werken so wenig Sinn wie ihre geistlichen Oberen hatte. Wie viel von dieser Verkennung aus der natürlichen inneren Geistesverwandtschaft floß, und in welchem Maße die schon längst begonnene, in den Wochen seit dem Purimfest immer lebhafter und offener betriebene Gegenwirkung der tonangebenden Parteien dabei mitwirkte, ist nicht zu erkennen. Die innere Entscheidung war einmal herangereift und mußte bei der zuerst sich darbietenden Gelegenheit zutage treten. Dem unerwarteten und unerhörten Zeichen Jesu gegenüber brach nun die falsche Auffassung seines Wirkens durch. Die Versammelten wähnten in dem, der eine Menge von fünftausend Männern ohne Weiber und Kinder mit wenigen Broten und Fischlein zu speisen vermocht hatte, den Wunderthäter, dem alles möglich sei, erkennen zu dürfen, und wollten ihn darum zum Könige machen und mit ihm dem nationalen Hoffnungsziele nun unverzüglich zusteuern (Joh. 6,14. 15). Es lag in diesem der einstigen dritten Versuchung durch Satan in der Wüste verwandten Ansinnen an Jesus eine nicht minder schwere Verkennung der Heilsabsicht und des Heilsweges Jesu, wie in der pharisäischen Leugnung seiner göttlichen Berechtigung zu seinem Angehen wider die vorliegende Entstellung des A. B. Wie dort in der Wüste vor seinem Hervortreten vor das Volk konnte auch jetzt Jesus' Antwort nur in einer unzweideutigen Absage bestehen.

Diese erteilte Jesus nun zunächst dadurch, daß er sich den Gespeisten entzog, später aber beim erneuten Zusammentreffen mit denen, die solche Hoffnungen an ihn knüpften, durch die ungeschminkteste Zurückweisung jeder fleischlichen Erwartung, welche an sein Wirken geknüpft werden konnte, und die entsprechende offene Aussprache dessen, was er dem Volke zu dessen Heil zunächst sein wolle und werden müsse (Joh. 6,27—58).

Jesus' Verhandlung mit den ihm nach Kapharnaum Nachgeeilten (Joh. 6,59) erfolgte in drei Wendungen.[1] Nach der Art solcher mit einer Menge geführten Verhandlungen knüpften sie sich nicht gleich den Teilen eines bedachten Vortrages unmittelbar aneinander. Darum aber berechtigt dennoch nichts zu der Vermutung, der Evangelist fasse Joh. 6 eine Epoche in eine Szene zusammen.[2] Denn der in allen drei Abteilungen der Verhandlung herrschende und durchschlagende Grundgedanke ist Jesus' Selbstbezeugung und Anbietung als Brot des Lebens (v. 27. 33. 41. 48. 51 f.). Da nun diese Selbstcharakterisierung der damals abgegebenen Erklärung des Herrn ebenso eigentümlich ist, wie sie sich aus der Bezugnahme auf die vorhergegangene thatsächliche Bekundung Jesu in der Speisung genugsam erläutert, so bekundet sich darin die enge geschichtliche Zusammengehörigkeit aller Teile der Rede unverkennbar.

Als ihm in Kapharnaum ein Teil der von ihm so wunderbar Gespeisten mit dem Ausdruck der Verwunderung über seine Art der Vereitelung ihres

---

[1]) Gegen Beyschlag, Leb. Jesu II. S. 266.
[2]) Vgl. Geß, Christi Pers. u. Werk I. S. 57 f.

Planes entgegentrat (Joh. 6,25), bezeugte er damals gerade im Zentrum des vornehmsten Schauplatzes seines Wirkens unumwunden den Gegensatz seines eigenen Wollens und dessen der Menge. Er hielt ihnen vor, wie sie nur auf eine diesseitige irdische und vergängliche Befriedigung durch ihn sännen. Er als Menschensohn sei aber durch seine Werke von Gott vielmehr als solcher bezeugt, durch den vor allem ein jenseitiges und bleibendes Leben zu erlangen sei, wenn man an ihn als von Gott Gesandten glaube (Joh. 6,27—29). Und als die Menge darauf der pharisäischen Intention völlig entsprechend zu seiner Beglaubigung erst noch von ihm ein Zeichen gleich der durch Moses vermittelten Spendung des Manna als Himmelsbrotes verlangte, griff er auf seine Forderung des Glaubens zurück und stellte sich selber als das rechte vom Himmel gekommene Lebensbrot dar, welches sie sich durch Glauben an ihn zur steten Sättigung werden lassen müßten, was sie aber versäumten (v. 33—36). Ausdrücklich betonte Jesus dabei, daß keiner, der mit solchem Verlangen zu ihm käme, von ihm weggewiesen werde, sondern daß er dazu vom Himmel herabgestiegen sei, um nach dem Willen seines Vaters jeden, der durch jenen ihm gegeben werde und an ihn glaube, zum Leben und zur Auferstehung zu führen (v. 37—40). Das Murren der Juden darüber, daß er sich selbst für das vom Himmel gekommene Aneignungsmittel des ewigen Lebens darstellte, führte er aber auf das bestimmteste darauf zurück, daß sie nur deshalb ihm nicht glaubten, weil sie vom Vater nicht gezogen (ihm nicht gegeben) seien, wie dies bei dem wahren Volke Gottes durch göttliche Unterweisung nach der Verheißung der Fall sein müsse. Wer aber im Glauben zu ihm käme, werde es erfahren, daß er gerade mittels seines Fleisches, seines menschlichen Seins, ihm zum lebendigen Brote werde (v. 41—51).

Eine solche runde Erklärung mußte zur Scheidung der Geister unter seinen bisherigen Anhängern gereichen, die darum auch infolge derselben mit einander in Streit gerieten (v. 52). Jesus wirkte indes alsbald auf dessen Klärung durch eine Rede in der Synagoge hin (Joh. 6,53—58), indem er in Ausführung des letzten zuvor gegebenen Hinweises noch schärfer betonte, daß nur gerade an die Aneignung (Assimilierung) seines Fleisches und Blutes im Glauben die Erlangung des ewigen Lebens geknüpft sei. Deutlich sprachen Jesus' Worte von der Gegenwart als der Zeit des Genusses. Es ist darum in denselben nicht von einer Darbietung seines Fleisches und Blutes erst nach der Himmelfahrt zum geistlichen Genuß die Rede,[1] sondern von der gläubigen Annahme seiner selbst, als dessen, der vor allem durch seine Herniederkunft vom Himmel und sein menschliches Leben zum Vermittler des ewigen Lebens wird. Denn gerade dadurch sei er das weit überragende Gegenbild des Moses, daß er nicht nur gleich jenem vom Himmel Brot vermittele, nach dessen Genuß doch der Tod noch eintrat, sondern eine Speise biete, welche zum Leben in vollem Sinne diene (vgl. v. 54 u. 58), und daß er als der selbst wahrhaft Lebendige durch den Glauben an ihn zum gleichen wahrhaftigen Leben und Bleiben in Gott diene (vgl. v. 56. 57). Er selbst sei also in Wahrheit

[1]) Gegen Geß a. a. O. S. 60 ff.

das Himmelsbrot, was sie im irdischen Manna vermuteten (v. 58)[1]. So stellte Jesus in Beantwortung der jüdischen Forderung nach einem Zeichen vom Himmel sich selber als solches hin und ließ den Zweck seines Kommens in der Vermittelung des Lebens für alle Gläubigen durch sich erkennen.

Als darauf viele, welche seine Rede hörten, darüber klagten, daß dieselbe eine harte sei, suchte er deren Anstoß an seinen Worten dadurch zu beseitigen, daß er einerseits als Beweis für sein Herabgekommensein vom Himmel (v. 42. 51. 58) auf ihr Schauen seiner Himmelfahrt hinwies (v. 62)[2], andererseits aber das geforderte Essen und Trinken seines Fleisches und Blutes (v. 53. 54) dadurch erörterte (v. 63—64), daß er den Geist als das eigentlich Leben Gebende auch in seiner irdischen Erscheinung hinstellte und so klar machte, daß sein Fleisch und Blut weder in krassem Sinn als Genußmittel noch überhaupt an sich als das Brot des Lebens bezeichnet sei, sondern nur im Zusammenhang mit der Einwohnung des Geistes Gottes in seinem Fleisch und Blut, so daß es auf die gläubige Aufnahme seiner ganzen Erscheinung samt seinem Zeugnis ankomme (v. 63. 64).

Wie in Jerusalem hatte sich Jesus damit nun gleicherweise in Galiläa, hier nur der Veranlassung in der Speisung halber in mehr bildlicher Weise, aber dennoch rückhaltlos als den bezeugt, der als der Lebendige auch der Lebendigmachende sei. Hatte er dort der ungläubigen Herabsetzung gegenüber allein sein Lebendigmachen in dessen Gleichheit mit Gottes (des Vaters) Wirken gezeichnet, so mußte er hier in Bestreitung der ungläubigen Veräußerlichung seines Wirkens und seiner Macht gerade im Gegensatz dazu erklären, wie er gerade durch sein Kommen in die Welt und seine Teilnahme an dem allgemein menschlichen Fleisch und Blut zum Lebensmittler für die Menschen werde.[3] Deutlicher, als es damit geschah, konnte seine Absage an die fleischlichen Pläne vieler Israeliten nicht erfolgen. Dennoch ging Jesus seinerseits selbst jetzt auf den Bruch mit der Menge nicht aus. Vielmehr war er sogar in diesem Zeitpunkt noch bemüht, die Menge, welche ihm bisher gefolgt, noch zum Glauben zu locken.[4]

---

[1]) Indem sich Jesus einmal als *ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς* v. 35 und zum andern als *ἄρτος ζῶν* in diesem Kap. des 4. Evs. bezeichnet, spielen keineswegs zwei verschiedene Begriffe vom Leben durcheinander (gegen Weiß z. d. St.). Das Lebensbrot vermag Jesus für die Gläubigen nur zu werden, weil, wie er deshalb auch hervorhebt, er an sich das lebendige, das Leben in sich habende Brot ist. Das eine kann er nur mit dem andern sein.

[2]) Bei dem *ἀναβαινοντα* kann an ein bloßes Scheiden von der Erde, das ihre Pläne unmöglich mache (Weiß), nicht gedacht werden, weil ein solches den beabsichtigten Nachweis nimmer liefern würde. Das *θεωρεῖν* (v. 62) spricht allerdings zunächst vom sichtbaren Schauen, ohne indes darauf beschränkt zu sein (4, 19). Unter den Angeredeten waren aber auch die Zwölfe, welche Augenzeugen des *ἀναβαίνειν* und Zeugen von dem, was sie mit Augen gesehen hatten, werden sollten. Auch wurde Jesus überdem nach seiner Auferstehung als Verklärter, also in dem Zustand seines Hingehens zum Vater (20, 17) und Aufsteigens dorthin, wo er zuvor war, gerade in Galiläa von etlichen Hunderten gesehen und ist dadurch Jesus' Ankündigung erfüllt.

[3]) Geß a. a. O. S. 63 erkennt zwar diese Verschiedenheit der Darstellung, aber er will ebenso die andere Seite des Wesens Jesu, wie übermenschlich es sei, in dieser ganzen Rede betont sein lassen.

[4]) Weiß (Leb. Jesu II. S. 222 ff. A.) ignoriert das, wenn er Joh. 6, 41—46 für

Wohl aber wandte sich die galiläische Menge von ihm infolge seiner unmißdeutbaren Absage an die bisher unter ihr stetig angewachsenen Hoffnungen nun in ihrer Mehrzahl ab. Sie hatte eben nur für den äußern Klang seiner Verkündigung ein Ohr gehabt, und wollte auf seine Forderung, an ihn, wie er sich gab und war, zu glauben, nicht eingehen. Die bis dahin unausgesprochen gebliebene Verschiedenheit der Auffassung und Absicht seiner durch Wunder und Zeichen bestätigten und verdeutlichten Reichspredigt in der für ihn scheinbar begeisterten Bevölkerung der Genezaretstädte und ihrer galiläischen Umgebung war jetzt zum Ausdruck gekommen und, da Jesus im Widerspruch gegen diese nur um so deutlicher allein auf sich in seiner niedrigen Erscheinung als den Bringer des Lebens hinwies und die Forderung des Glaubens stellte, mußte sich nun sein Weg von dem der Menge gänzlich sondern. Nur die, in welchen seine Stimme bereits Leben geweckt hatte, konnten ihm nun noch im Glauben nachfolgen (Joh. 6, 67. 68).

3. Diese Sonderung Jesu von der fleischlich gesonnenen Mehrzahl seiner bisherigen Anhänger ließ Jesus nun auch in dem äußeren Verhalten hervortreten. Überall wurde er zwar auch ferner von den Heilungsbedürftigen aufgesucht. Sein Bemühen war aber in That und Wort fürder nicht mehr darauf gerichtet, die zum Glauben nicht geneigte Menge für sich zu gewinnen. Würde er das Volk Galiläas seiner Predigt länger innerlich zugänglich haben erachten können, so hätte ihn auch die ihm überall entgegentretende pharisäische Gegnerschaft allein von einem Fortwirken in dem Herzen Galiläas nicht haben abhalten können. Wie es aber im Volke jetzt erkennbar stand, waren die steten Kämpfe mit dem bewußten Gegner fruchtlos und konnten bloß die Jesus fortan um so dringender erscheinende Seelenpflege der Zwölf und seiner sonst ihm verbleibenden Jünger aufhalten. Darum heilte er zwar seitdem die Kranken, welche zu ihm gebracht wurden, so oft ihm die Bitte um seine Hilfe im Glauben vorgebracht wurde. Seine dabei aber überall hervortretende Sorge, daß das Gerücht von seinen neuen Heilungen nicht in die Menge hinausdringe (Mk. 5, 43; 7, 36; 9, 9), beweist, daß er nicht mehr auf eine weitere Bekundung des Anbruchs der Erlösung durch ihn ausging, es vielmehr möglichst vermied, die Aufmerksamkeit der feindlichen Partei unnötig zu erregen.

Wovon die Jünger in Zukunft lebendige Zeugen werden und was sie von den Dächern predigen sollten, das war Jesus damals bestrebt, in ihnen selbst zuerst zu Kraft und Wesen zu bringen (Matth. 10, 26. 27). Jesus scheint um diese Zeit die feindlichen Begegnungen, deren Verlauf ihn nur stets in

---

eine fremdartige Einschaltung erklärt. Denn da Maria auch in Kapharnaum (Matth. 4, 13) wohlbekannt war, konnten auch die Kapernaiten so sprechen, wie die Nazarethaner. Jesus hatte, indem er sich als das Brot des Lebens bezeichnete, das vom Himmel herabgekommen war (Joh. 6, 38), von seiner Herkunft gesprochen. Die Einrede der Kapernaiten (Joh. 6, 41 f.) hat darin ihren Grund, und ihr Verständnis ist die Widerlegung jeder entleerenden Abschwächung des Sinnes der Worte Jesu, bringt aber in den Zusammenhang nichts Fremdartiges.

den Augen seiner Jünger steigen lassen konnte, noch möglichst gemieden zu haben. Denn solche Erfolge drohten stets deren Gedanken wieder auf falsche, dem rechten Glauben an ihn nur verderbliche Bahnen zu bringen. Jesus verließ offenbar fortan behufs größerer Reisen in die galiläischen Grenzlande wiederholt den bisherigen Hauptschauplatz seines Wirkens, um nur zweimal flüchtig zu ihm zurückzukehren. Als Übungsreisen für die Zwölf lassen sich aber diese Touren nicht auffassen.[1]) Es liegt auch kein Anzeichen dafür vor, daß die Zwölf auf diesen Zügen in den Gegenden von gemischter Bevölkerung, in welche Jesus' Reichspredigt noch weniger gedrungen war, ihren künftigen Zeugenberuf unter Jesus' Augen hätten vollziehen müssen. Bloß seine Absicht, sie den vollen ungestörten Einfluß seines eigenen Umganges erfahren zu lassen, wird ersichtlich (Matth. 14, 22). Wie er selber von Anfang an oft (Mk. 1, 35; Luk. 11, 1) sich auf kürzere Zeit zum einsamen Gebetsumgange mit seinem Vater im Himmel behufs eigner Sammlung zum Wandeln und Zeugen mitten unter der ihm geistlich so fernstehenden Menge zurückgezogen hatte, so vermochte er auch jetzt in den von ihm Gewonnenen und Erwählten nur in größerer Abgezogenheit von dem Kampf mit den Gegnern seines Werkes das in denselben gepflanzte Leben in und aus Gott zu kräftigen und zu gründen.

In dem Sommer nach der galiläischen Krisis lassen sich nur zwei Reisen erkennen,[2]) welche beide eine längere Zeit in Anspruch genommen zu haben scheinen. Ihr äußerer Verlauf war für den Fortgang der Selbstbezeugung Jesu von keinem größern Belange und kann deshalb hier vorab gezeichnet werden.

Nachdem die innere Entscheidung bei den Galiläern eingetreten war, und Jesus voraussehen konnte, daß seine jerusalemischen Gegner die Gunst der dadurch völlig veränderten Lage für sich alsbald ausbeuten würden (vgl. Matth. 13, 1 ff.), unternahm er zuerst eine Reise bis in die äußersten westlichen und nördlichen von Juden bewohnten Distrikte des galiläischen Gebietes. Wir hören nämlich, daß Jesus sich mit seinen Jüngern in die Gebiete von Tyrus und Sidon begab. Jesus' entschiedene Weigerung der Syrophoenizierin aufs erste Wort derselben hin zu helfen (Matth. 15, 24), verbietet es dabei aber, diese Reise geradezu als Reise ins Heidenland aufzufassen.[3]) Indem Jesus so weit, wie irgend noch Teile des Volkes Israel sich in diesen von Heiden überwiegend besetzten Gegenden niedergelassen hatten,[4]) seine Wanderungen ausdehnte, verfolgte er, wie aus den bei Markus (Kap. 7) uns aufbewahrten prägnanten Vorfällen erkennbar wird, vielmehr zugleich die Absicht in bezug auf die zer-

---

[1]) So Ewald, Geschichte des Volkes Israel V. S. 414 f.

[2]) Die Reise ins Gadarenerland hier auch herzuziehen (Mtth. 9, 28; Mk. 5, 1; Luk. 9, 26; so Ewald a. a. O. S. 415; Keim, Jesus v. Naz. II. S. 529), ist unberechtigt, da dieselbe konstant in eine andere Zeit verlegt wird, auch nur auf eine Fahrt über den See sich beschränkte.

[3]) So Weiß, Leb. Jesu II. S. 251 ff. Dem deutlichen Zeugnis der Evv. widerstrebt indes auch die Auffassung, nach der Jesus das Sidonische Gebiet überhaupt nicht betreten haben soll (Steinmeyer, Wunderthaten des Herrn S. 82).

[4]) Vgl. Ewald a. a. O. S. 451.

streuten Schafe Israels dieser Grenzstriche seinen Beruf zu erfüllen, die Empfänglichen unter ihrer Bevölkerung zum Glauben zu führen und zu Gliedern seiner Heerde zu machen. Von jenen phönizischen Gegenden kehrte er auch nicht sogleich an die nördlichen und westlichen Ufer des galiläischen Sees zurück. Vielmehr scheint Jesus weiter nördlich in das Leontesthal hinabgestiegen und sich über Dan und Cäsarea Philippi ins Ostjordanland begeben zu haben. Denn des Markus Angabe 7,31: „weggehend aus dem Gebiet von Tyrus kam er durch Sidon an das Meer Galiläas mitten im Gebiet der Dekapolis", wird nur verständlich, wenn man annimmt, Jesus habe einen weiten Umweg gemacht. Offenbar soll aber auch durch diese Ausdrucksweise jedes längere Verweilen an einem Orte zwischen den beiden Landschaften von Tyrus und Sidon und der Dekapolis ausgeschlossen werden. Von dem Ostufer setzte Jesus dann wieder nach dem Westufer über, das er in dem Gebiet von Dalmanutha (Mk. 8,10) oder Magadan (Medjdel, Matth. 15,39) betrat.

Kaum hatte er aber den von ihm am meisten bearbeiteten Boden des Landes Gennesar wieder betreten, als er auch sofort aufs neue von den Pharisäern bedrängt ward. Sie forderten von ihm ein Zeichen vom Himmel, wie solche nach den Propheten dem Tag des Herrn vorangehen sollten (Matth. 16,1 f.). In diesem Verlangen lag ihrer Meinung nach für Jesus das Dilemma, entweder den Versuch zu machen, sich dadurch (vgl. Joh. 3,13) als den auf den Wolken des Himmels kommenden Menschensohn zu erweisen und auf solche Weise sich den Römern als Kronprätendent verdächtig zu machen, oder durch die thatsächliche Anerkennung seines Unvermögens dazu in den Augen der nach solchen Dingen hungernden Menge sich selber herabzusetzen. Jesus entzog sich ihrem Andringen und bezeugte, daß sie, wenn sie nur sehen wollten, die beanspruchten Zeichen bereits finden würden (Matth. 11,3 ff.). Dennoch war es nicht an der Zeit, den letzten Gang mit diesen Gegnern durch sein unverhülltes Auftreten als Messias vor ihnen zu thun. Darum zog er sich noch einmal, wenn auch vielleicht nur auf kürzere Wochen, aus Galiläa, wo jene ihn besonders zu bekämpfen strebten, zurück. Diesmal eilte er nach den nördlichen Strichen, welche er bei der früheren Tour durch den Westen und Osten des Landes nur flüchtig durchzogen hatte. Weit hinauf, selbst über das herodäische Gebiet hinaus, bis in die Tetrarchie des friedfertigen Philippus von Trachonitis und Ituräa (Luk. 3,1) scheint ihn sein Weg diesmal geführt zu haben. Er bedurfte eben für die Zwölf der vollen Stille, um ihnen Zeit zur inneren Entscheidung und zur Vorbereitung auf die kommende Kampfeszeit zu gewähren. In unverkennbarer Beziehung zu jenen zuletzt mit den Pharisäern geführten Verhandlungen über das zu leistende Vorzeichen des Tages des Herrn steht sowohl das zwischen Jesus und den Zwölfen geführte Gespräch, welches zum Bekenntnis des Petrus führte (Matth. 16,13 ff.), wie die Verklärung, welche Jesus selbst erlebte (Matth. 17,1 ff.)[1]. (Vgl. Kap. IV, 3 u. 4 u. D. Kap. III.)

[1]) Weiß (Leb. Jesu II. S. 261 f.) meint hier, unter wesentlicher Zustimmung von Beyschlag (Leb. Jesu I. S. 265 f.) und Holtzmann (Handk. I. S. 192), einen, im Falle,

Zu diesen Wanderungen in vom galiläischen Mittelpunkt fern liegenden Landstrichen könnte in mancher Beziehung freilich auch noch der peräische Aufenthalt, von dem Johannes Kap. 7—11 uns berichtet, zu gehören scheinen. Nach Joh. 7, 4 hielt sich Jesus nämlich auch während des letzteren noch im Verborgenen, und hat sein Zusammentreffen mit der Menge eine ganz andere Gestalt als bei dem späteren Hinaufzuge nach Jerusalem zum letzten Passah. Der Aufenthalt im ostjordanensischen Gebiet beschränkte sich aber nicht auf dieses, sondern Jesus wanderte während der Zeit auch öfter auf der Grenze von Samaria und Galiläa (Luk. 9, 52 ff.; 17, 11). Nach der letzten Mahnung an die zuerst mit seiner Predigt erfüllte Landschaft Galiläas wandte er also sich nur dem anderen Teile der Tetrarchie des Herodes Antipas zu (Matth. 19, 1). Als Rückzug aus Galiläa kann diese Reise deshalb nur mit geringem Rechte betrachtet werden; Jesus vollendete durch den Aufenthalt im transjordanischen Gebiete vielmehr nur seine letzte Aufgabe in Galiläa, die ihm anhänglichen Israeliten aller Teile des Gebietes im Glauben zu stärken und mit sich wie untereinander enger zu verbinden. — Der peräische Aufenthalt dagegen trägt den Charakter des Übergangs aus dem zweiten, den Sommer des Jahres 28 umfassenden Abschnitt der Wirksamkeit Jesu in die letzte entscheidende Kampfeszeit. Weil sich später keine geeignetere Stelle dazu bietet, werden indes die nötigen Bemerkungen über ihn auch gleich hier angefügt. Diesen peräischen Aufenthalt wünschten die jerusalemischen Machthaber abzukürzen, um Jesus zu einer Zeit nach Jerusalem zu locken, zu welcher die noch immer am ehesten durch Wunder für ihn momentan zu begeisternden Massen sich nicht daselbst befanden (Luk. 13, 31). Für möglich muß es gelten, daß Antipas um die unter seinem Namen gegen Jesus ausgesprengte Drohung wußte und mit deren Tendenz um so mehr einverstanden war, als er sonst besorgen konnte, bei Jesus wie bei dem Täufer

---

daß er recht hätte, allerdings sehr alten Irrtum berichtigen zu können. Die Reise nach der West- und Ostgrenze und die nach dem ituräischen Gebiete möchte Weiß nämlich für dieselbe und beider Aufeinanderfolge sogar im 2. Ev. nur für eine Folge der in den Quellen vorliegenden Doublette des Berichts erklären. Er beruft sich darauf, daß Jesus, auch wenn er auf der ersteren den Weg nach Damaskus verfolgte und sich dann, um in die Dekapolis zu gelangen, südwärts wandte, das Gebiet des Philippus kaum hätte umgehen können, und es bald darauf wieder aufgesucht haben würde. Außerdem legt Weiß aber vornehmlich auf den vollen Parallelismus der beiden Erzählungsreihen Gewicht, welche sich an die beiden Speisungsberichte knüpfen; diese ließen zwar die bestimmte Folge als geschichtlich verbürgt erscheinen, aber auch zugleich erkennen, daß allein infolge der Verdoppelung der Speisung die beiden Erzählungsreihen sich verdoppelt hätten, wie denn die eine mit einer Reise ins Heidenland (Mk. 7, 24), die andere mit einer solchen nach Cäsarea Philippi (Mk. 8, 2) endete. Allein oben ist nachgewiesen, daß Jesus nach Mk. 7, 31 das erstemal im ituräischen Gebiete sich gar nicht aufgehalten habe und selbst, wenn das zu viel gefolgert erschiene, so würde das Gebiet des Philippus sich zum abermaligen Aufenthalt durch die Gewißheit, dort nicht beunruhigt zu werden, leicht empfohlen haben. Dazu kommt aber, daß der Endpunkt des zwiefachen Ausgangs beidemal durchaus nicht derselbe ist, und die beiden vorangehenden Verhandlungen mit den Pharisäern über das Händewaschen und die Zeichenforderung sich keineswegs ähneln. Alle konkreten Züge der beiden Reiseberichte sind demnach völlig abweichend und lassen sich nicht aufeinander zurückführen. Die Wiederholung der Speisung aber kann, selbst falls die beiden Berichte mehr analoge Züge zeigten, nur dann unannehmbar erscheinen (vgl. Kap. IV § 3), wenn man dieselbe unberechtigterweise nur als Erfolg der großen Gastfreiheit des Herrn darstellt und erklärt.

in den Augen des Volks allein den Sündenbock für die feindseligen Machinationen der Hierarchen abgeben zu müssen. Anders wenigstens erklärt sich im Munde Jesu kaum dessen Bezeichnung als Fuchs, welche den feigen Vierfürsten sicherlich nicht dem Raubtier der Wüste vergleichen,[1]) noch ihm wirkliche Anschläge wider Jesus' Leben zuschreiben soll. Es waren dem Antipas damals durch den allgemeinen, noch im späteren Urteile über seine Niederlage im Kriege gegen seinen ersten Schwiegervater Aretas sich spiegelnden Unwillen des Volks über die Hinrichtung des Täufers völlig die Hände gebunden. Und sein unverkennbarer Aberglaube (Matth. 14, 2 pp.) mußte es ihm um so mehr unratsam erscheinen lassen, durch ein abermaliges gewaltsames Vorgehen wider einen beim Volke im Ansehen eines Propheten und Wunderthäters stehenden Mann eine noch tiefer gehende Erregung gegen sich hervorzurufen. Durch das Verlautenlassen einer solchen Drohung, welche an des Täufers Tod einen Hinterhalt hatte, konnte er indes hoffen, sowohl den ihm selbst als Erneuerer der Bußpredigt des Täufers unliebsamen Jesus los, als auch von jeder möglicherweise sich ergebenden Nötigung, wider denselben vorzugehen, befreit zu werden. Jesus wollte ihn aber durch seine Bezeichnung als Fuchs gemäß dem im A. T. am öftesten hervortretenden Charakterzuge dieses Raubtiers als einen Eindringling bezeichnen, welcher für ihn gar nicht in Betracht komme, da er es bei seinem Wirken und seinem Kampfe nur mit den geistlichen Leitern des Volkes, den vermeintlichen Vertretern des göttlichen Berufs desselben, zu thun habe. Gerade der dabei ausgesprochene Hinweis Jesu auf seinen baldigen Tod in Jerusalem zeigt aber, daß wir bei diesem Vorfall uns bereits in der letzten Periode befinden.

Eine Übersicht über diese Wanderungen läßt nun aber erkennen, daß dieselben, wenn sie auch durch die äußeren Konstellationen veranlaßt waren und nur zufällig unternommen zu sein erscheinen, dennoch mit vollem Bedacht veranstaltet wurden. Nachdem Jesus zuerst das Herz des galiläischen Landes mit seiner Reichspredigt erfüllt und versucht hatte, ob ihm im Mittelpunkte dieses Volksteils eine offene Thür gegeben sei, die entstandene Bewegung sich aber als eine taube Frucht erkennbar gemacht hatte, dienten die Reisen dazu, die Bearbeitung aller Teile des Landes und Volkes mittels des Evangeliums Christi durchzuführen. Denn auf diese Weise blieb kein Bezirk von demselben unberührt. Wo nur ein Bartimäus oder Zachäus für sein Werk zugänglich, da ward er auf diesen Reisen zum Herrn gezogen oder ihm, sofern sein Ohr durch Jesus' Ruf beim Volke bereits aufgethan war, Gelegenheit geboten, sich dem Herrn und seinen Jüngern anzuschließen und zur reiferen Erkenntnis Christi zu gelangen. Doch ist diese Seite des Wirkens Christi noch später zu betrachten.

[1]) Gegen Weizsäcker, Untersuchungen S. 443, und H. Holtzmann, Handkomm. S. 212.

Kap. III.

Das Lehren Jesu in Parabeln.

1. Als Jesus dem galiläischen Volke besonders in der Umgegend der Gennesarebene durch die Zwölf aufs neue die Botschaft vom Reiche verkündigen ließ und selbst in Judäa den Versuch wiederholte, sich dessen im höchsten Maße vom Pharisäismus durchseuchter Bevölkerung als Bringer der Erfüllung aller seiner wahrhaft nationalen Hoffnungen darzustellen, war er an einem Punkte angekommen, der einen Einschnitt in seinem Wirken bezeichnete. Die vorab notwendige Verkündigung der Erfüllung des Gesetzes und der Propheten in ihm und durch ihn mittelst That und Wort hätte, falls Jesus bei ihr allein länger verharrte, die sinnlichen Hoffnungen des Volks auf eine glanzvolle irdische Zukunft nur steigern können. Jesus war deshalb genötigt, in der Folgezeit über das Wesen des Reiches Gottes, wie es bereits Johannes der Täufer in dessen Bezeichnung als Himmelreich zum Ausdruck gebracht hatte, nähere Aufschlüsse zu geben. Und wie er bereits dem Nikodemus (Joh. 3,13) es in Aussicht gestellt hatte, die himmlischen Dinge zu eröffnen, so erklärte er es nach der Aussendung der Zwölf für seine Pflicht, die Geheimnisse des Reiches Gottes (Mk. 4,11; Luk. 8,10; Matth. 13,11) verkündigen zu müssen. Je einzigartiger dieser Begriff im Munde Christi hier auftritt, um so bedeutsamer ist derselbe. Thatsächlich werden die Verhältnisse des Reiches Gottes in den hauptsächlichsten Parabeln erörtert. Durch deren Darlegung, wie sie in diesen und zwar nur mittels Bildern erfolgt, wurde es zum mindesten negativ klar, daß das Reich Gottes kein Reich von dieser Welt ist und unter dem, was Jesus als Erfüllung von Gesetz und Propheten zu bringen zusagte, am wenigsten eine Wiederherstellung der äußeren davidischen Herrschaft zu verstehen sei. Doch Jesus mußte zu der Zeit in seinen Eröffnungen über das Reich um der aus dem Volke gewonnenen Jünger willen weiter vorwärtsgehen. Zur Ausführung des Willens seines Vaters war es erforderlich, ihnen den Fortschritt des wirklichen Gottesreiches über dessen es selbst nur anbahnendes alttestamentliches Vorstadium hinaus durch sein mündliches Zeugnis, wie durch sein Verhalten darzulegen. In dieser Hinsicht war das Reich Gottes, welches Jesus bringen zu sollen und zu wollen von Anfang an erklärt hatte, nicht sowohl Erfüllung der alttestamentlichen Verheißungen, als vielmehr eine volle Neuschöpfung. Als deren persönlicher Anfänger und Urheber hatte Jesus sich bereits zu Jerusalem bekannt (Joh. 5) und gab nun auch in Kapharnaum den Galiläern nicht weniger unumwunden sich als deren einzigen Vermittler zu erkennen (Joh. 6,26 ff.). Doch war es an der Zeit, das nicht nur hinzustellen, sondern auch nach allen Seiten hin darzulegen. Das mußte aber nicht nur vor den Zwölf, sondern ebenso vor der größeren Schar von Jüngern geschehen, die unter der innerlich ihm bereits entfremdeten Menge sich befanden und in ihren Vorstellungen noch vielfach mit dieser zusammentrafen, wie dies sich selbst bei seinen näheren Jüngern oft genug zeigte. Bei dem verkehrten Verlangen

nach Zeichen und bei deren Mißdeutbarkeit von seiten der Jesus belauernden pharisäischen Partei durfte Jesus nun, wie der Erfolg der ersten wunderbaren Speisung sattsam bewies, in dieser zweiten Periode mit solchen Wunderthaten, welche über das Wesen seines Reiches Zeugnis ablegten, nicht mehr so freigebig sein, wie zuvor. Die Werke Christi treten daher auf der nun begonnenen zweiten Stufe seiner Offenbarungsthätigkeit vor dem Volke hinter seiner Predigt zurück und selbst letztere verändert demgemäß jetzt ihren Charakter. Wie beim Beginn seiner Wirksamkeit prägte sich nach dem Zeugnis des Matthäus-Evangeliums Kap. 13 auch jetzt wieder deren nunmehrige Eigentümlichkeit gleich zu Anfang der Periode in einer größeren Volksrede aus. Weil diese von einem Schiffe aus vor der längs des Seegestades gelagerten Volksmenge gehalten ward, hat man dieselbe nicht uneben als die Seepredigt bezeichnet.[1]) Nur darf dieselbe noch weit weniger als die Bergpredigt für einen ununterbrochen fortlaufenden Vortrag gehalten werden. Auch nach Mk. 4,33 sind die sieben Gleichnisse am gleichen Tage und unter denselben Umständen von Jesus vorgetragen[2]), aber dennoch nicht unmittelbar hintereinander. Durch sie wurde das veränderte Verhältnis den Jüngern und der Menge zum Bewußtsein gebracht, wie das von den ersteren selbst bezeugt wurde (Mark. 4,10), in welches Jesus um die Zeit, da er in Gleichnissen zu lehren begann, zu der Menge trat, die ihm den verlangten Glauben versagte.

2. Die Anwendung der Gleichnisse seitdem beim Reden über das Reich Gottes ist um so auffälliger, als nach Mk. 4,33 (vgl. v. 10. 11 pp.) Jesus von da an vor dem Volke nur noch in solchen und nichts ohne sie lehrte. Man hat dafür vielerlei Erklärungen gesucht und auch gemeint gefunden zu haben. Man setzt sich indes mit den Thatsachen und selbst mit den Zeugnissen der Evangelisten in den schneidendsten Widerspruch, wenn man das Sprechen Jesu in Gleichnissen allein dadurch zu erklären suchte, daß alles Irdische für ihn nur ein Gleichnis der Welt sei, in welcher er sich wahrhaft heimisch wußte[3]), oder ihn diese Form des Vortrags nur wählen läßt, um dadurch die Deutlichkeit und Überzeugungskraft der Gedanken zu erhöhen[4]) und gleichsam fortan in der Menge der Sinnlichen, welche bisher noch nicht gesehen und gehört hatte, durch einen solchen Versuch der Sinnlichkeitsrede und solches tiefste Heruntersteigen zu den Neigungen und zu der Fassungskraft des Volkes sich größere Erfolge zu sichern.[5]) Bei allen derartigen Urteilen wird willkürlich die bestimmte gleichmäßige Aussage der ältesten Zeugen beiseite gesetzt, welche darin einig sind, daß Jesus einen neuen Anfang der Lehre machte, als er zu

---

[1]) L. Schulze, Leben Jesu in Zöcklers Hdb. d. theol. Wiss.[2] I, 2 S. 216.

[2]) Des Markus Darstellung läßt deutlich erkennen, daß die Belehrung über das erste Gleichnis v. 10—20 nur episodisch vorangestellt ist und bei einer zeitlichen Anordnung erst nach Mark. 4,33 zu berichten gewesen wäre. Vergl. Wendt, Lehre Jesu I. S. 31 f.

[3]) So Grau, Selbstbewußtsein Jesu S. 78.

[4]) So Jülicher, die Gleichnisse I. S. 147; vergl. auch Tamm, der Realismus Jesu in seinen Gleichnissen, Jena 1886.

[5]) Keim, Jesus v. Naz. II. S. 437–441.

der Menge in Gleichnissen zu reden begann[1]), welche Bemerkung bei den Evangelisten unmöglich nur der Form gelten kann.

Diese Angabe wird freilich beanstandet. Sie erhält aber nur dann den Schein einer unhistorischen Auffassung, wenn man bei der Beurteilung dieser Erscheinung sich höchst äußerlicherweise ausschließlich an die populäre Bezeichnung der betreffenden Reden als Gleichnisse und Parabeln hält und daraus folgert, daß Jesus nur nach dem Gesetz: simplex sigillum veri bei dieser Wandelung seiner Lehrform verfahren sein könne.[2]) Nun aber stammt die Bezeichnung selbst eigentlich nicht von Jesus her. Er bediente sich ihrer für seine neue Lehrweise nur selten und nahm den Ausdruck bloß aus dem Munde seiner Jünger auf (Mk. 4, 10. 11; vgl. Matth. 13, 10; Luk. 8, 9 f.)[3]) Er wandte zwar die Bezeichnung hernach wiederholt (Mk. 4, 30; Matth. 21, 33) an, aber nicht so, daß daraus eine Folgerung über seine Meinung von der zutreffenden Art derselben gezogen werden darf. Nur mit Unrecht würde man auch auf Grund von Matth. 13, 34. 35 auf die Entnahme des Begriffs aus Ps. 78, 2 LXX seitens Jesus schließen. Diese Zurückführung gehört allein dem Evangelisten an. Daß Jesus aber mit dieser Lehrweise erst später begonnen habe, das wird nicht dadurch unwahrscheinlich, daß er bereits in früheren Reden, wie in der Bergpredigt, Vergleichungen und bildliche Redeweisen vielfach verwendet hatte.[4]) Für die allzeitige Verwendung der Parabel als Lehrmittel von seiten Jesu beweist nämlich am wenigsten, daß das griechische Wort Parabel, welches das N. T. ganz in der Weise der Septuaginta gebraucht, das vielsinnige hebräische Maschal in dessen breitem Umfange wiedergibt.[5]) Dem Orientalen ist freilich die Bildrede in allen ihren verschiedenen Abstufungen die beliebteste und ihm am nächsten liegende rhetorische Form, und Jesus' Rede würde von der Kraft, um deretwillen sie den Hörern so gewaltig erschien, wesentlich eingebüßt haben, hätte sie nicht im Einzelausdruck und in ihren änigmatischen Sätzen sich derselben in reichster Fülle bedient. Nicht ohne guten Grund ist sogar darauf hingewiesen worden, daß selbst in einem Grundbegriff der Verkündigung Jesu, in dem Namen des Reiches Gottes und des Königreichs der Himmel, eine Bildrede enthalten sei, mittels welcher sich die neue Welt, welche Jesus schöpferisch gestalten will, der alten gegenüberstellt[6]), wenn dazu auch mit Unrecht bemerkt wird, daß dem inneren Wesen

[1]) Mk. 4, 1; Matth. 13, 10.

[2]) H. Holtzmann, Handkomm. I. S. 145.

[3]) Der Umstand, daß Jesus außerdem nur in zwei Fällen (Mark. 13, 28 u. Luk. 4, 23) des Worts sich bedient, und zwar beidemal nur um eine einfache oder sprüchwörtliche Vergleichung einzuführen, gibt der Vermutung Raum, daß Jesus, wäre ihm daran gelegen gewesen, einen Terminus für diese Lehrweise selber auszuprägen, sich mit dieser einmal üblich gewordenen rein formalen Bezeichnung nicht begnügt haben würde. Ganz unrichtig aber vergleicht Jülicher a. a. O. nun gar das *οὕτως καὶ ὑμεῖς* (Mk. 13, 29 pp.), das allein die Sicherheit des Schlusses andeutet (vgl. Holtzmann), mit dem *οὕτως καί*, mit welchem Stesichoros in seiner Fabel Arist. rhet. II, 20 von dem Fall zur Anwendung übergeht, das gar keine Ähnlichkeit hat.

[4]) So E. Haupt, Altt. Zitate S. 136 A.

[5]) Wie Jülicher a. a. O. S. 33 ff. umständlich ausführt.

[6]) So Grau, Selbstbewußtsein Jesu S. 81.

des neuen Lebens das Gleichnis und der Name des Vaterhauses Gottes mehr entspräche, da vor Gott als dem Herrn aller Herrn sich auch im N. B. aller Kniee stetig beugen müssen (Phil. 2, 11; Offb. 4, 10). Aber es handelt sich nicht um die Anwendung der bildlichen Redeweise überhaupt, deren Gebrauch durch die Notwendigkeit, himmlische Verhältnisse irdischen Menschen auseinanderzusetzen, selbst bei der geringsten pädagogischen Weisheit geboten gewesen wäre.

Die zu erklärende Erscheinung ist vielmehr die, daß Jesus von einem bestimmten Zeitpunkte an in der Volkspredigt vom Reiche bei der Darlegung der Entwickelungsgesetze und der inneren Ordnung desselben die Gleichnisrede ausschließlich in Anwendung gebracht hat. Jenen draußen wird alles [nur] in Gleichnisform gesagt, erklärt Jesus selber (Mk. 4, 12), und die Evangelisten bestätigen die ausnahmslose Geltung der Regel für die Folgezeit (Mk. 4, 34; Matth. 13, 34). Eine Bildrede dient nun aber nur in dem Falle zur Verdeutlichung, wenn dieselbe der eigentlichen Belehrung zur Seite geht und deren Sätze mittels plastischer Versinnbildlichung erläutert.[1]) Ohne daß in eigentlicher Rede der Schlüssel für den bildlichen Ausdruck in irgend einer Weise dargeboten wird, dient jede Belehrung durch Gleichnisse viel eher zur Verhüllung des rechten Verständnisses. Für uns, welchen die gleichen Verhältnisse des Reiches Gottes im übrigen Neuen Testamente mannigfach beleuchtet und auseinandergesetzt werden, und denen es möglich ist, alles in den Gleichnissen Dargestellte auch ohne diese uns nahezubringen, gereichen sie allerdings zur bessern Veranschaulichung. Anders aber lagen die Verhältnisse für die Juden der damaligen Zeit, welche dieser unsrer neutestamentlichen Erkenntnis entbehrten und statt dessen vielmehr in alttestamentlichen Reichsanschauungen befangen waren. Für sie mußten die Gleichnisse eine dunkle Rede (Spr. 1, 6)[2]) sein, und für sie gab es Verborgenes in den Vergleichungen und in den Bildreden der Parabeln (Sir. 39, 3)[3]), welches ebenso wie die ihrer Deutung durch die Erfüllung noch harrenden Weissagungen eine mühsame Erforschung erheischte. Dazu kam noch, daß für alle, welche nicht in ihrem Glauben an und ihrem Verkehr mit dem Herrn den Keim des Verständnisses für das Reich Christi bereits in sich trugen, die eigentümliche und neue Art dieser Parabelreden Christi die Schwierigkeit des Verständnisses überhaupt erhöhte.

Nicht von Belang ist es, festzustellen, ob Jesus in diesen ihm eigentümlichen Reden eine besondere rhetorisch-poetische Kunstform ausgebildet oder zur rechten Anwendung gebracht hat. Müßte die Poetik auch ihren Kunstgesetzen zufolge an Jesus' Gleichnissen allerhand aussetzen, ihnen etwa wie Lessings Fabeln den vollen poetischen Charakter um ihrer doktrinären Haltung willen absprechen, oder in denselben hinsichtlich ihrer Naturwahrheit exagérations, invraisemblances, inconséquences finden[4]) oder selbst freilich ohne alles historische

[1]) Vgl. Weiß, Leb. Jesu II. S. 25.

[2]) Spr. Sal. 1, 6 LXX: *νοήσει τε παραβολὴν καὶ σκοτεινὸν λόγον, ῥήσεις τε σοφῶν καὶ αἰνίγματα.*

[3]) Sir. 39, 3: *ἀπόκρυφα παροιμιῶν ἐκζητήσει καὶ ἐν αἰνίγμασι παραβολῶν ἀναστραφήσεται.*

[4]) So Renan.

Recht ihnen eine vielfache Entlehnung aus dem Heimatlande des Talmud und der Haggada zum Vorwurfe machen, das würde Jesus' Ruhm gerade um dieser Art von Reden willen nicht beeinträchtigen[1]). Es gehört zu der Niedrigkeit seiner wahren Menschheit, und es bewährt sich auf eigentümliche Weise auch darin, daß sein Reich nicht von dieser Welt ist, wenn er als der wahre Israelit seinem Volk sogar darin gleicht, daß es in allem, was auf die Kunst sich bezieht, nicht zu glänzen vermag. Formell war seine Rede in jeder Hinsicht eben nur darauf angelegt, auszurichten, wozu sie gesandt war, und entbehrte demgemäß jeder über ihren Heilszweck hinausgehenden schönen Form. Auf solche war Jesus' Sinn sogar so wenig gerichtet, daß er für die ihm eigentümliche, in Israel in dem Maße zuvor ungebräuchliche Form der Lehrrede nicht einmal auf eine Bezeichnung dachte, sondern mit einer im Volksmunde befindlichen allgemeinen Bezeichnung der Bildreden sich begnügte, welche die Besonderheit der seinigen in keiner Weise zum Ausdruck bringt.

Die Parabel ist ihrem ursprünglichen Wesen nach gleich dem einfachen Gleichnis und der Fabel rhetorisches oder genauer pädagogisches Hilfsmittel. Wenn die Poesie sich eines solchen Belehrungsmittels bedient, so verwandelt dasselbe sich leicht, wie bei Jesus nie, in die an sich ganz anders geartete Metapher oder Allegorie. Mit dieser darf die Parabel, wie sie Jesus anwendet, so wenig wie mit der ihr in mehrfacher Hinsicht näher verwandten Fabel zusammengestellt werden.[2]) Da es leicht zu einer ungehörigen Zusammenordnung mit ganz anders gearteten poetischen Formen führt, sobald Gattungen der orientalischen Poesie und Rede wie der parallelismus membrorum auf abendländische Kunstformen zurückgeführt werden, so sollte schon dies von der Gleichsetzung der neutestamentlichen Parabel mit der abendländischen Fabel abhalten. Eine Berechtigung dafür kann auch darin nicht liegen, daß sich in der indischen Literatur Ansätze zum Tierepos finden, welche mit den Gegenständen der äsopischen Fabel eine stoffliche Verwandtschaft haben, die Fabel also orientalischen Ursprungs zu sein scheint. Die Parabeln Jesu stehen selbst in der Poesie des Morgenlandes eigentümlich und selbständig da, und was in der Literatur der modernen Völker sich an Parabeln findet, steht zu jenen nur im Verhältnis der Nachbildung. Wenn nun diese poetischen Nachbildungen vielfach der Fabel sich sehr annähern, so bietet solches notwendige Herabsinken von deren ursprünglichem Niveau in keiner Weise eine Berechtigung, in der Richtung auf den neutestamentlichen Urtypus Rückschlüsse zu machen und diesen dementsprechend zu kategorisieren. Das Eigentümliche der Parabeln Jesu erhellt schon daraus, daß die Apostel, welche in ihren Reden und Briefen allzumal gleich den Propheten Gleichnisse, Allegorieen und selbst Metaphern zur Anwendung bringen, nichts, was den parabolischen Lehrreden Jesu irgendwie sich zur Seite stellen könnte, geschrieben haben. Es liegt darin ein that-

---

[1]) Vgl. A. Wünsche, Neue Beiträge zur Erklg. der Evv. aus dem Talmud, 1878. Havet, des origines chrétiennes IV, 54 f.

[2]) Wie es Jülicher a. a. O. I. S. 47 ff. thut.

sächliches Eingeständnis, daß ihnen ebenso wie der Gebrauch der Bezeichnung Jesu als Menschensohn, so auch die Verwendung dieser Art der Verkündigung nicht zustehe, sie auch in deren Gebrauch ein Vorrecht Christi respektieren.

Die Eigentümlichkeit der Parabeln Jesu ergibt sich gleicherweise aus deren Betrachtung im allgemeinen. Man versuche es nur, die allgemeine Bestimmung dessen, was ein Gleichnis ist, daß es nämlich diejenige Redefigur sei, in welcher die Wirkung eines Satzes durch Nebenstellung eines andern gesichert werden soll, welcher einem andern Gebiet angehört, aber seiner Wirkung sicher ist[1]), auf die neutestamentlichen Parabeln anzuwenden, und das Unzutreffende derselben für diese kann nicht verborgen bleiben. Nie kommt es Jesus bei seinen Parabeln auf die Erweisung eines Satzes, selbst nur auf die Darlegung einer Erkenntnis als solcher an. Der griechischen Fabel, für welche es bezeichnend bleibt, daß ein Sklave, ein Vertreter der derben Eigentümlichkeit der unteren mit fremdartigen Elementen stark durchsetzten Volksschichten in Hellas, der witzige Kopf sein mußte, welcher in allen Lagen und Anfechtungen des Lebens eine von jenen treffenden Redewendungen zur Hand hatte und vorteilhaft an den Mann zu bringen wußte, hängt der Charakter der nicht sowohl komischen als satirischen Erzählung[2]) bleibend an. Und, wenngleich sie durch die Stereotypie der in der Fabel einmal heimisch gewordenen Auffassung der Tiercharaktere für ihre Bilder die Anerkennung von allgemein gültigen Wahrheiten gefunden hat, so trägt sie dennoch bleibend etwas Märchenhaftes, Fingiertes, Unwahres an sich. Alle in ihr auftretenden Gestalten, ob Tiere, Riesen, Zwerge, Götter, haben in der Wirklichkeit nie so gehandelt, wie sie nach dem ihnen in der Fabel beigemessenen Charakter vielleicht handeln konnten, falls sie anstatt das, was sie sind, Menschen wären.

Bei Jesus' Parabeln entsprechen die zur Vergleichung verwendeten Vorfälle der Wirklichkeit völlig. Das war schon deshalb nötig, weil es ihre Aufgabe ist, Verhältnisse und Ordnungen des Himmelreichs durch Vorführung entsprechender Vorgänge und Vorkommnisse im Leben der Natur oder der Menschen nach deren ganzem Verlaufe lebendig und plastisch zur Darstellung zu bringen. Jesus machte die in getreuer Zeichnung zur Anschauung gebrachten Gesetze des natürlichen Lebens zu Spiegelbildern der heiligen Ordnungen des Lebens in und mit Gott nach dessen ganzem Verlaufe. Dabei tragen seine Zeichnungen niemals einen satyrischen oder komischen Charakter, wie er der Fabel stets beiwohnt. Alle eröffnen erhebende Blicke in die Regungen des entweder zur Zeit noch verborgenen geistlichen Lebens oder in jetzt

---

[1]) So Jülicher a. a. O. S. 84. Dessen Begriffsbestimmung der Fabel lautet ähnlich: sie ist die Redefigur, in welcher die Wirkung eines Satzes gesichert werden soll durch Nebenstellung einer auf einem andern Gebiete ablaufenden, ihrer Wirkung gewissen erdichteten Geschichte, deren Gedankengerippe dem jenes Satzes ähnlich ist.

[2]) Das *Αἰσώπειον γελοῖον* benutzte den Menschen weniger; aus seinem Kreise nahm mehr das sybaritische Witzwort seinen Stoff. Schol. Arist. Av. 471, wenn auch andere, wie Theon rhet. graec. III, 73 sie nicht in dieser Weise sondern wollten.

noch verhüllte, künftig erst offenbar werdende Vorgänge im Reiche Gottes. Als Material für seine Bilder verwendet Jesus ausschließlich die dem Menschen bekannte Erfahrungswelt, wie sie der irdische Beruf oder der Verkehr mit Gott und Menschen darbot. Kaum je aber hat Jesus das Leben der Tierwelt zur parabolischen Belehrung herbeigezogen. Wo es einmal geschieht (Matth. 24, 28; Luk. 17, 37; Matth. 15, 26; Mk. 7, 27; Matth. 25, 32 f.; Luk. 15, 4–7; Joh. 10, 3 ff.), da ist es nicht ein Zug des brutalen Wesens, auf welchen sein Mund verweist, sondern eine Lebensordnung, in der das kluge Handeln des Menschen oder die weise Haushaltung Gottes kund wird.[1])

Jene Vergleichung der Parabeln Jesu mit Fabeln oder einfachen Gleichnissen ist auch darum im Unrecht, weil sie die ersteren nur als Erzählungen behandelt, welche andere Ausführungen verdeutlichen sollen. Sie sind aber schon deshalb nicht bloß als umständlich ausgeführte Vergleichungen anzusehen, weil sie zum Teil mit der Formel anheben: Das Himmelreich ist wie wenn. Das kennzeichnet vielmehr gerade ihre Besonderheit, daß sie durch solchen Eingang nur kurz das Gebiet bezeichnen, von dem gesagt werden soll, daß es sich in ihm so verhalte, wie in dem weiter vorgeführten Bilde zu sehen ist, den eigentlich verglichenen Punkt herauszufinden aber erst aufgeben. Selbst wo der weitere Zusammenhang eine allgemeinere Beziehung der Gleichnisrede erkennen läßt, überschreitet dennoch der Lehrgehalt der Parabel nie den zunächst ins Auge gefaßten Punkt und heischt keine allgemeinere und weitere Anwendung. So ist z. B., wenn Jesus nach der Beantwortung der Frage Petri über die Verpflichtung dem Bruder wiederholt zu vergeben mit einem: „deshalb ist das Himmelreich gleich" (Matth. 18, 21) fortfährt, dennoch nicht das vergebende Thun an sich der durch die folgende Bildrede erläuterte Vorgang, sondern es wird allein das Verfahren Gottes als unseres gnädigen Herrn und Richters mit allen, welche zum Vergeben nicht geneigt sind, durch die Vorführung wirklich vorkommender Verhältnisse in dem erforderlichen Umfange klargemacht. Oder, wenn solchen, die sich selbst vermaßen fromm zu sein, von Jesus das Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner entgegengehalten wird (Luk. 18, 9 ff.), so schildert dieses das Verhalten Gottes gegen die verschiedenen Klassen von Betern der inneren Gesinnung nach überhaupt. Den Selbstvermessenen wird dabei nicht, wie selbst in des Propheten Nathan Rede (2. Sam. 12, 1–7), die Schwere ihrer Sünde am Bilde eines andern enthüllt, um dann das kalte Sturzbad der Anwendung recht unversehens und überraschend sich über dieselben ergießen zu lassen. Es zieht Jesus vielmehr gleichsam wie Gott bei einer von ihm bewirkten Vision den Vorhang, welcher die unsichtbaren Dinge unserm Blick verbirgt, plötzlich hinweg, um die Hörer erkennen zu lassen, was sich am Throne Gottes mit den Betern begibt, um alle, die sich weisen lassen wollten, mit Gottes Art der Beter sich anzunehmen

[1]) Wenn auch das Verhältnis des Tieres zum Menschen sich zum Bilde für das höhere Verhältnis des Menschen zum Reiche Gottes und zu seinem Erlöser eignet (Neander, Leb. Jesu S. 174), so hat dennoch Jesus ausschließlich nur des Menschen Verfahren mit den Tieren in seinen Parabeln benützt. — Luk. 16, 21 bildet keine Ausnahme von dieser Regel.

bekannt werden zu lassen.[1]) Darum ist man auch nicht imstande, die Gleichnisse Jesu richtig zu würdigen, so lange man von der Voraussetzung ausgeht, die Parabel sei von Jesus wie die rhetorischen Redeformen nur als Beweismittel verwendet, und die Deutung der Parabeln dürfe stets nur auf eine allgemeine Wahrheit führen.[2]) Nicht um solche, sondern um den Menschen an sich nicht erkennbare Ordnungen des Reiches Gottes handelt es sich bei Jesus' Parabeln.

Dieselben sind nicht sowohl den Fabeln und Allegorien zu vergleichen, deren die Dichter und Redner sich bei ihren Ausführungen bedienen, sondern den einen integrierenden Bestandteil ihrer Eröffnungen bildenden Bildreden der Propheten des A. B. Sie sind die eigentümliche Verkündigungsform des einigen Propheten des Himmelreichs, des vollkommenen Offenbarers, der aus Autopsie von jenen ewigen, übersinnlichen Verhältnissen Zeugnis gibt (Joh. 3, 13). Gerade durch ihre treffende Schlichtheit und sprechende Genauigkeit erhebt sich Jesus auch über alle Propheten. Diese ringen nur zu sichtlich mit den Bildern, welche sie zu wählen haben, um die sie selber überwältigende Einsicht in die himmlischen Dinge, welche ihnen zu schauen gegeben waren, in menschlicher Sprache verkündigen zu können; und weil sie selbst die zukünftigen Dinge, welche sie zu offenbaren den Beruf hatten, nicht völlig verstehen (1. Petr. 1, 11. 12), nimmt ihre Bildersprache nicht gar selten geradezu einen grotesken Charakter an. Ganz anders ist das bei Jesus. Sein Himmel und Erde mit alles durchschauender Klarheit umspannender Blick erfaßt auch mit nie fehlgreifender Sicherheit den Parallelismus, der zwischen dem Himmlischen und dem Irdischen in Gottes Welt besteht, und vermag deshalb, in den einfachsten Schilderungen die Geheimnisse des Himmelreichs darzulegen, so weit dieselben für die Seinen faßbar und zu erkennen notwendig sind. Gerade in ihnen bewährt sich Jesus als der Hausherr im Himmelreiche, der Altes und Neues aus seinem Schatze hervorzubringen weiß (Matth. 13, 52). Nur berechtigt dieser wahrhaft prophetische Charakter der Parallelreden nicht, deren Absicht darein zu setzen, daß sie geradezu die künftige Zeit erschlössen, und in ihnen die Geheimnisse niedergelegt seien, welche erst im Laufe der Geschichte seiner Kirche ans Licht kommen sollten.[3]) Ihr prophetischer Charakter liegt vielmehr darin, daß sie das Leben im Himmelreiche seiner eignen inneren Kraft und seiner vom Gesetz unabhängigen Entfaltung nach, wie es mit und

---

[1]) Wider die Richtigkeit der Theorie Jülichers spricht es deutlich, daß er die Gleichnisse (Luk. 10, 30–37; 12, 16–20; 16, 19–31 u. 18, 9–14) weder als Gleichnisse noch als Parabeln (Fabeln) gelten lassen kann, sondern genötigt ist, für sie eine besondere Kategorie zu ersinnen und sie dann als Erzählungen zu kennzeichnen, welche einen allgemeinen Satz religiös-sittlichen Charakters in dem Kleide eines Einzelfalles vorführen, und die deshalb nur eine praktische Anwendung vertrügen (a. a. O. S. 117), — d. h. ihnen eine Eigentümlichkeit beizulegen, welche allen Parabeln eigen ist.

[2]) Gegen Weiß, der sonst Leb. Jesu II, 25 ff. in vieler Hinsicht weit Richtigeres sagt, als der häufig seinen Spuren folgende Jülicher, wie auch gegen Wendt, Lehre Jesu II. 83.

[3]) Dieser Übertreibung hat sich Thiersch in seinem Büchlein: die Gleichnisse Jesu nach ihrer moralischen und prophetischen Bedeutung betrachtet (1867), schuldig gemacht.

durch Jesus in die Welt eingetreten war, und mitten in ihr seitdem sich durchsetzt, offenbarte und bekannt machte.

3. Denen nun, welche sich bereits durch Jesus bisheriges Zeugnis fürs Reich Gottes hatten gewinnen lassen, war in ihrem Verhältnis zu Jesu nach dem Maße der Innigkeit ihres Glaubens die Fähigkeit zum Verständnis des Inhalts der Parabeln gegeben. Das Meiste freilich, was in den Gleichnissen ausgesprochen ward, konnte denselben bei dem geringen Einblick in das Wesen des Reiches Gottes, welchen selbst die Zwölf erst erlangt hatten, nicht sofort klar und durchsichtig sein. Aber je mehr sich ihnen die Ordnungen des Reiches Gottes unter Christus Anleitung zum Verständnis seiner Gleichnisreden erschlossen, um so größer mußte auch ihre Fähigkeit werden, die in den Gleichnissen eröffneten Perspektiven auf die Art des Reiches Gottes immer völliger zu erkennen. Die naturwahre Ausführung der Bilder aus dem die Jünger umgebenden und ihnen vertrauten Leben machte ihnen die Gleichnisse überdies leicht behaltbar und prägte das vom Herrn Gewollte tief ein. Selbst diese Seite der Bildreden aus der zweiten Periode der Wirksamkeit Christi aber kann nicht richtig gewürdigt werden, sobald man im Widerspruch mit dem in den Evangelien berichteten Verlangen der Zwölfe nach der Deutung der ersten Parabeln und mit der Geschichte ihrer Auslegung sich selbst einredet: die Parabeln Jesu vertrügen gar keine Ausdeutung, weil sie nur ein rhetorisches Mittel seien, um Jesus' Vorträge ansprechender zu machen. Es will dazu freilich die sofort folgende Klage, daß zumeist nur ihre historische Pointe in den Verhandlungen nicht bemerklich gemacht und auch nicht erkennbar sei, schlecht stimmen.[1]) Die Parabeln sind eben prophetische Aufschlüsse und stellten sich deshalb besonders am Anfange Christi Jüngern in vielfacher Hinsicht als dunkle Reden dar (Matth. 13, 36). Jesus selbst bestätigt diese Auffassung, indem er beim Abschluß seines Verkehrs mit den Jüngern diesen zu verstehen gab, daß seine Rede überhaupt, bis sie durch deren Erfüllung an ihnen selbst verständlicher werde, ihnen eine Rede in dunklen Rätselworten bleiben müsse und werde (Joh. 16, 25–29).[2]) So hätte er unmöglich sich ausdrücken können, wenn er sich der Gleichnisreden gerade bedient hätte, um durch solche Redeform die Deutlichkeit und Überzeugungskraft seiner Gedanken zu erhöhen.

Wäre dies indes die einzige Bedeutung des Redens in Parabeln, so könnte es befremden, daß nach dem bestimmten Zeugnis der Evangelisten (vgl. Matth. 13, 3; Mk. 4, 3) Jesus in solchen erst von einem bestimmten Tage an gesprochen hat. Vielen klingt das so unglaublich, daß sie, indem sie den Evangelisten beschuldigen, uns betreffs der Lehrweise Jesu in Gleichnissen eine verworrene Überlieferung übermittelt zu haben, kurzweg annehmen, Jesus habe

---

[1]) Jülicher a. a. O. S. 113.

[2]) Man darf das ἐν παροιμίαις (Joh. 16, 25) nicht einfach durch „in Bildern“ wiedergeben (so Weizsäcker in seinem N. T.); Bild bed. παροιμία einfach nie (vergl. Sir. 16, 35). Jesus' Wort wird auch nicht richtig gewürdigt, wenn man den Herrn mit Wörner (Lehre Jesu S. 179) in jenem Ausspruch überhaupt von seinem bisherigen Lehrvortrage sprechen und diesen ein λαλεῖν ἐν παροιμίαις nennen läßt.

überhaupt zu dem Volke in Parabeln gesprochen[1]), oder doch voraussetzen, daß Jesus auch bereits vor dem von Matthäus fixierten Termine sich derselben bedient habe, so daß namentlich manche aus der Zahl der Parabeln, welche der dritte Evangelist berichtet, schon früher aus seinem Munde gekommen seien.[2]) Unverkennbar aber muß das ganze Bild Jesu ein völlig verändertes werden, wenn man die Seite des Lehrens in Parabeln, welche nach den Evangelisten die von ihm selber ausdrücklich bezeugte und besprochene ist, gar nicht würdigt oder nicht auf alles, was er in dieser Weise gesprochen, bezieht.[3])

Wie aber Jesus überhaupt seinen Jüngern, soweit das ihnen gegenüber möglich war, Aufschlüsse gab über sein Verhalten gegen das Volk (vgl. Matth. 10, 27; Joh. 16, 4 f.), so hat er sich vornehmlich auch über die Bedeutung seiner Parabelreden für die ungläubige Menge in Israel unzweideutig ausgesprochen (Mt. 13, 11–17; Mk. 4, 9–12; Lk. 8, 9–10). Nur bei einer oberflächlichen Vergleichung des Wortlauts entsteht der Schein, als ob die Referate dieser Auskunft Jesu bei Matthäus und Markus dem Sinne nach miteinander nicht zusammenstimmten. Bei beiden beginnt die Erklärung Jesu gleicherweise mit einer Frage der Jünger betreffs des ihnen aufgefallenen ausschließlichen Redens in Gleichnissen vor dem Volke (Matth. 13, 10; Mk. 4, 10). Der durchgängige Gebrauch fiel denselben um so mehr auf, als Jesus im Verkehr mit ihnen, seinen Vertrauten, der Gleichnisse sich nicht ausschließlich bediente, sie aber dieselben auch ihrerseits nicht verstanden. In seiner Antwort ging Jesus nun von dem Unterschiede aus, der unter den Hörern seiner Rede bestehe. Nur seinen wahren Jüngern sei es vom Vater gegeben, die Erkenntnis der in den Gleichnisreden geoffenbarten Geheimnisse des Reiches Gottes zu erlangen, weil nur sie das seien, was alle Hörer als geborene Israeliten und Glieder des Offenbarungsvolkes zu sein schienen, nämlich solche, welche den bereits empfangenen Heilsanteil wirklich sich angeeignet und darum inne hätten.[4]) Nachdem Jesus so die Absichtlichkeit seines Redens in Gleichnissen und des Unerklärtseinlassens derselben in

---

[1]) So Hase, Geschichte Jesu S. 428.

[2]) So Steinmeyer, die Parabeln des Herrn 1884 S. 5, und ganz ähnlich Beyschlag, Leb. Jesu II. S. 217.

[3]) Vergeblich hat man es versucht, um mit Jesus' Worten zurechtzukommen, später Interpoliertes mit Hilfe des z. Z. so beliebten kritischen Messers (Wittichen, Leb. Jesu S. 156 f.; Jakobsen, Beiträge zur synoptischen Kritik S. 207) wieder zu entfernen. Man kann aber auch diese Angabe der Evangelisten eben nur annehmen oder verwerfen und damit eingestehen, daß man auf quellenmäßige Auffassung der Geschichte Jesu lieber verzichten, als so eigentümliche Angaben in das zu entwerfende Bild aufnehmen will. Dem sonstigen Verfahren Jesu entspricht es ebensowenig, wie der in diesem Falle bestimmten Angabe, anzunehmen, Jesus habe sich selbst schwerlich über den Zweck seiner Lehrweise geäußert und deshalb den Bericht der Evangelisten für die Erfindung einer späteren, Jesus nicht mehr verstehenden Zeit zu erklären (Jülicher a. a. O. S. 147). Vgl. dagegen auch Wendt a. a. O. S. 394 ff.

[4]) Das *δέδοται* (Matth. 13, 11) spricht wie das folgende *οὐ δέδοται* die Thatsache des Zuteilgewordenseins, resp. dessen Gegenteils einfach aus; wie aber die Begründung v. 12 darthut, soll damit nicht ein vom Verhalten der Menschen ganz unabhängiges Verhängnis bekundet, sondern eine auf Grund der Annahme oder Nichtannahme des früher von Gott gnädig Angebotenen eintretende Gottesthat bezeugt werden. Dasselbe liegt darin, daß nach Annahme der Gnade den Menschen Gnade um Gnade (Joh. 1, 16) gegeben wird, durch Nichtannahme ihrerseits aber das zuvor Empfangene wieder verscherzt wird.

seinem Vortrage vor der Menge deutlich ausgesprochen hatte, deutete er auch deren Veranlassung in dem inneren Wesen des Volkes an. Demselben war in der Erscheinung Jesu Christi, wie dieser sich bisher in Wort und That kund gethan hatte, von Gott Gnade angeboten worden. Bei der Menge war der Erfolg aber nur ein Nichterkennen und Nichtverstehen gewesen; darum erklärte Jesus es für die ihr gebührende Vergeltung, daß ihr genommen werde, was sie thatsächlich hatte, aber nicht gebrauchte. Jesus wies dabei aus der bereits bei der Sendung des Jesajas, des großen Gnaden- und Heilspredigers des A. T.s, von Gott bekundeten Voraussicht nach (Jes. 6, 9. 10), daß alle Gnadenoffenbarung bei Israel nur diesen Erfolg gehabt habe, also auch das Eintreten desselben Resultats bei seinem eigenen Wirken ebensowenig wie sein dadurch begründetes derzeitiges Verfahren befremden dürfe. Weil dieser Erfolg aber nicht etwa durch das Wesen dieser Offenbarungsform bedingt, diese vielmehr an und für sich eine heilbringende ist, fügte Jesus auch noch andererseits eine Seligpreisung derer hinzu, welche dieselbe mit rechten Augen ansahen.[1])

Zu einem verhüllenden Schleier wurden die Bildreden Christi für die Unempfänglichen, weil an das Volk eben alle Verkündigung über das Reich fortan nur in solchen erging. Behufs richtiger geschichtlicher Würdigung ist aber noch in Anschlag zu bringen, daß die Verblendung der glaubenslosen Menge bei den Einzelnen weder in gleichem Grade noch mit einem Schlage eintrat, sondern erst nach und nach sich vollzog. Gerade deshalb konnte aus den Gleichnissen, solange der Glaubensfunke in den Einzelnen noch nicht vollends erloschen war, noch manchen eine Ahnung der Herrlichkeit des Himmelreichs aufgehen,[2]) und sie so diesem zugeführt werden. Das ist das Berechtigte an der Auffassung der Parabeln, welche in ihnen nur ein Reizmittel und einen Prüfstein sehen will, ob die Einzelnen in der Menge Neigung und

---

[1]) Des Markus Referat dieser Äußerung Jesu für ursprünglicher und genauer zu halten, ist kein Grund. Denn auch Matth. 13, 10 (vgl. v. 35) läßt den Bericht über diese Frage deutlich als eine Unterbrechung des fortlaufenden Berichts über die Seepredigt erkennen; bei Mark. aber trägt die Frage selbst (Mark. 4, 10) in der reflektierten Bezeichnung der Frager (οἱ περὶ αὐτὸν σὺν τοῖς δώδεκα), wie die der ungläubigen Menge v. 11 (ἐκείνοις δὲ τοῖς ἔξω) zu unverkennbar den Stempel der verdeutlichenden rhetorischen Umschreibung des bei Matth. durch ἐκείνοις, bei Luk. 5, 10 durch τοῖς δὲ λοιποῖς wiedergegebenen aram. Urworts. Ebenso erscheint das ἵνα als aus Jes. 6, 9. 10 einfach aufgenommen, indem die einzelnen Glieder des prophetischen Worts, wie aus Joh. 12, 40 ersichtlich, bei dessen Verwendung vielfach zusammengewürfelt wurden. Wenn daher Matth. mit dem charakteristischen καὶ ἀναπληροῦται v. 14 neu einsetzt und, indem so das volle Zitat eingeleitet wird, recht passend die abschließende Vollendung jener Ankündigung Gottes über Israel zur Zeit zum Ausdruck bringt, so ist diese Ausführung sicher für ein sorgfältigeres Referat zu halten, als die kurz zusammenziehende Angabe bei Mark., welche nur den angekündigten und eingetretenen Erfolg als Gottes Finalzweck erkennen läßt. Jenes ἀναπληροῦται bei Matth., welches nicht von dem ὅτι (v. 13) abhängig zu machen ist, beweist aber die völlige Berechtigung jener Auffassung und Zusammenziehung der Äußerung Christi bei Mk., so daß zwischen beiden Angaben kein sachlicher Unterschied besteht (gegen Steinmeyer, Parabeln S. 7 ff.).

[2]) Gerade dies wird darin angedeutet, daß es bei Mk. 4, 33 mit Bezug auf die Parabeln heißt: ἐλάλει αὐτοῖς τὸν λόγον, καθὼς ἠδύναντο ἀκούειν, indem zum letzteren Satz τὸν λόγον noch zu ergänzen ist (vgl. Jülicher S. 123). Das, was Jesus als das rechte Wort bringen sollte, war für sie allein auf diese Weise ihnen nahezubringen.

Fähigkeit besaßen, auf die näheren Erörterungen dieser Wahrheit einzugehen und auf solche Weise eine Scheidung zwischen Empfänglichen und Unempfänglichen im Volke zu bewirken.[1]) Doch das war nur eine noch bleibende Möglichkeit, welche zeigt, daß auch bei diesem Verfahren Jesu sich die Barmherzigkeit noch wider das Gericht rühmte. Der obwaltende Gesichtspunkt war es nicht. Die prinzipielle Stellung, welche die Menge zu Jesus eingenommen hatte, brachte es mit sich, daß der Herr den Parabeln im öffentlichen Vortrage keine Erläuterung beifügte, wie er sie den Seinen bei einigen zuteil werden ließ und diese dadurch zum rechten Verständnis anleitete. In dieser Versagung lag aber die strafende Antwort darauf, daß jene sich geweigert hatte, in Jesus den Bringer des Reiches gläubig zu erkennen. Denn die Gleichnisreden waren zwar an und für sich Offenbarungen und thaten Geheimnisse des Himmelreichs kund. Aber ihre Form diente zugleich der bezeichneten Fürsorge, daß nach Jesus' Wort (Matth. 7, 6) das Heilige nicht den Hunden gegeben ward, und die Perlen nicht vor die Säue geworfen wurden. Weil aber die Parabeln so nach jeder Seite hin nur der inneren Stellung der Hörer gerecht wurden, reißt auch die Festhaltung des von den Evangelisten angegebenen Zweckes dem Herrn nicht gleichsam das Herz aus dem Leibe.[2]) Vielmehr blieb Jesus keine andere Art der Verkündigung übrig, da er die Predigt vom Reich fortsetzen, von himmlischen Dingen in menschlicher Weise reden (1. Kor. 13, 12) und zugleich den entheiligenden Mißverständnissen aller Unempfänglichen wehren mußte. Weil aber nur das ausschließliche Reden in Gleichnissen, nicht deren vielmehr durch die notwendige Eröffnung der Geheimnisse des Reiches Gottes bedingter Gebrauch eine strafende Bedeutung hat, darum konnte Jesus z. B. auch nach der Seepredigt vor dem Volke noch drei Gleichnisse zur weiteren Erläuterung den Jüngern allein mitteilen (Matth. 13, 44).

4. Sind aber die Gleichnisse erst als die entsprechende Form der prophetischen Verkündigung Jesu von dem Reiche Gottes als dem Himmelreiche, das nicht von dieser Welt ist, erkannt,[3]) dann ist damit auch das Gesetz ihrer Deutung ausgesprochen und gegeben. Den Empfänglichen sollen sie nicht verfondern enthüllen; diese sollen sie in die Geheimnisse des Gottesreiches, über welche zu denselben noch nicht frei herausgesprochen werden kann, mittels faßlicher Darstellung einführen und dieselben eindrücklich machen. Darum können dieselben allerdings nicht in jedem ihrer Worte Geheimnisse enthalten, welche aus denselben wie aus dunklen Allegorieen erst mühsam herausgelesen werden sollen. Sie führen vielmehr stets nur an einem Vorgange des irdischen Lebens einen solchen aus dem Bereich der Entfaltung des Reiches Gottes innerhalb der Menschenwelt oder des geistlichen Lebens ihrer einzelnen Glieder vor. Darum

---

[1]) Vgl. Baur, Krit. Untersuchungen S. 461, und Weiß, Leb. Jesu II. S. 26 f.

[2]) Diese übertreibende Behauptung findet sich bei Jülicher a. a. O. S. 145; vgl. S. 142.

[3]) Vgl. Schlottmann, Kompendium S. 109.

gilt es vor allem, den Vergleichungspunkt, um deswillen der analoge irdische Vorfall unter lebendiger und drastischer Vergegenwärtigung aller einschlägigen Züge im Gleichnisse vorgeführt wird, herauszufinden. Aber nicht jeder Zug der Bildrede wird auch einer Umdeutung ins Geistliche fähig sein und erfordern; das Ausdeutenwollen des Einzelnen erschwert vielmehr, weil es über den Zweck des Gleichnisses hinausgreift und dessen Wesen verkennt, es zur metaphorischen und allegorischen Rede herabsetzt, nur das Verständnis des vom Herrn darin Geoffenbarten und verkehrt es leicht in Irrtum. Bei Jesus ist eine so willkürliche Benutzung der Gleichnisse anzunehmen um so unberechtigter, als selbst in seinen direkten Zeugnissen von dem zukünftigen äußeren Gange seines Reiches auf Erden allegorische Wendungen und Begriffe nicht nachzuweisen sind. Selbst wenn Jesus wie in der Ankündigung vom Greuel der Verwüstung an heiliger Stätte (Matth. 24, 15; Mk. 13, 14) eine alttestamentliche Prophetenrede sich aneignet, ist dieselbe nicht im typischen, sondern im eigentlichen Sinne zu nehmen. Bei vielen Gleichnissen wie z. B. vom Zöllner und Pharisäer, von dem verlorenen Sohne, barmherzigen Samariter, dem ungerechten Haushalter erweist sich der Versuch einer allegorischen Ausdeutung als undurchführbar. Dazu entspricht es auch der lichten Klarheit, welche Jesus überall bethätigt, daß seine Rede, selbst wo sie bildlich wird, einfach und schlicht einhergeht. Weil Jesus nicht allegorisiert, so hat Jesus wie er sich mancher anderen rhetorischen Form zum Ausdruck seiner Gedanken zu bedienen unterläßt, auch nicht beliebig seine Gleichnisse gleichsam bilden können. Er hat in denselben nur Analoga des Himmelreichs im Reiche der Natur zum Mittel seiner Offenbarung gemacht. Aber wenn es uns in deren Besitz vielleicht nun auch möglich ist, noch hier und dort ein Bild geistlicher Vorgänge in der Natur zu entdecken, so darf daraus doch nicht schon der Schluß gezogen werden, daß die göttliche Ordnung, nach welcher sich die Heilsgeschichte entwickelt, schlechthin in der göttlichen Ordnung des Naturlebens ihr Vorbild habe.[1]) Denn wollte man im Naturleben überhaupt ein solches erkennen, und Jesus nur dessen Typik enthüllen lassen, dann würde der von Jesus aufs bestimmteste behauptete übersinnliche Charakter des Reiches Gottes dadurch verneint, und könnte es zur vollen Herstellung des letzteren nicht, wie es doch nach Jesus' Worten (Matth. 19, 28) sein soll, erst noch einer Umwandlung der natürlichen Welt bedürfen.

Bei dieser Eigentümlichkeit der Parabeln müssen Jesus eigne Deutungen besonders ins Gewicht fallen, und daran wird sich zeigen, ob der obige in neuerer Zeit vielfach[2]) anerkannte Auslegungskanon für dieselben zu Recht bestehen kann. Denn sicherlich haben Jesus eigene ausdrückliche Erklärungen etlicher Parabeln als die sichersten Anhaltspunkte für seine in denselben niedergelegte Meinung zu gelten.[3]) Dieses nächstliegenden Hilfsmittels für das Ver-

---

[1]) Weiß, Mkev. S. 428; vgl. Leb. Jesu I. S. 499.

[2]) Dieser Kanon wird nicht nur von Weiß, Jülicher und Wendt a. a. O. S. 87, sondern auch von van Koetsveld, de Gelykenissen van den Zaligmaker, 2. A. 1869, 2 Bde., und von Goebel, die Parabeln Jesu (1879) geltend gemacht.

[3]) Vgl. Beyschlag, Leb. Jesu I, 316, und Kübel, Ev. Matth. S. 268.

ständnis der Parabeln wären wir indes beraubt, wenn jene Auslegung der beiden ersten Parabeln (Matth. 13,4 ff. und 24 ff.) nicht ursprünglich, sondern bereits selber eine spätere Deutung wäre, auch bereits selber in die erbauliche Anwendung überführte und dadurch dazu verleitete, die durchsichtige Klarheit dieser Bildreden zu einer neuen, Rätsel aufgebenden Geheimniskrämerei zu machen, so daß sie deshalb selbst der Kritik bedürfte.[1]) Allein diese Beurteilung hat ihre Wurzel in der als unrichtig erwiesenen Voraussetzung, daß die Parabel nur eine Ordnung, eine Regel, ein Gesetz des höheren Lebens aufzeigen und dieses durch deren Analogie in der niederen Welt als von Gott geordnet erweisen solle. Sie hat dabei an der Paränese, welche sich aus den in der Parabel dargelegten Verhältnissen des Reiches Gottes ergibt und in den hinzugefügten Gnomen ausgesprochen wird, auch nur eine scheinbare Stütze. Diese Kritik verwechselt nämlich die Deutung der ersteren mit deren Anwendung in letzteren und wird allein schon dadurch widerlegt, daß der Satz: Wer Ohren hat zu hören, der höre! (Matth. 11,15), welcher Matth. 13,9 als der Grundgedanke des Gleichnisses von dem vierfachen Acker hinzugefügt sein soll, nach der Deutung des Gleichnisses vom Unkraut unter dem Weizen v. 43 bereits als dessen Spitze wiederkehren würde. Auch müßte die apostolische Überlieferung in dem Falle ein untergeordnetes, von den Aposteln sonst nicht verwendetes Lehrmittel mit der eigentlichen Verkündigung verwechselt und dem, was in kurzen Gnomen ausgesprochen war, dessen parabolische Veranschaulichung in unverhältnismäßiger Breite zur Seite gestellt haben. Der Umfang der Lehre Jesu würde sich dann bedeutend verringern. Endlich wird solche Ablehnung des nach den Evangelien vom Herrn selbst herstammenden Verständnisses schon deshalb als willkürlich verdächtig, weil sie anzunehmen zwingt, daß die Angabe der Evangelisten über den Zweck des Lehrens in Parabeln vor dem Volke ebenfalls verworfen oder doch abgeschwächt werden muß.

Indes stehen auch die uns aufbehaltenen Ausdeutungen etlicher Parabeln[2]) mit dem Auslegungsgesetze, welches sich aus der Erwägung ihres Wesens oben ergab, in keiner Weise in Widerspruch. Denn sie allegorisieren in der That nicht. Bei der angeblich vornehmlich zu weit ausholenden Deutung des Gleichnisses vom Unkraut unter dem Weizen[3]) (Matth. 13,24—30 u. 36—43 p.) werden durchaus nicht alle Stücke der Bildrede gedeutet. Gleich die Handlung des Säens bleibt ungedeutet, und ebenso wird nichts bemerkt über den Sinn des Schlafens der Knechte, des Kommens und Weggehens des Feindes, des Wach-

[1]) So Weiß, Leb. Jesu I. S. 496, und Jülicher a. a. O. S. 113 f.

[2]) Aus Mark. 4,34 läßt sich nicht entnehmen, daß Jesus auf eine jede Parabel für die Zwölf, welche dazu nach 4,10 nicht allein unter den ἴδιοι μαθηταί zu verstehen sind, deren Deutung folgen ließ (Steinmeyer, Prbln. S. 22). Es wird nur gesagt, daß Jesus denselben das in den Parabeln dargestellte Gebiet völlig aufschloß; von den einzelnen Parabeln wird dabei nicht gesprochen. Für die Jünger beließ es Jesus bei der Belehrung in bildlicher Rede nicht. Auch müßte es befremden, daß, wenn Jesus überall die Deutung hätte folgen lassen, dieselbe uns nur bei zweien aufbewahrt wäre.

[3]) So Weiß, Matthev. S. 353, und ihm folgend Jülicher S. 113, Holtzmann, Handk. S. 146 u. 151, Feine, Jahrbb. für Prot. Theol. 1888 S. 535—547.

sens von Samen und Unkraut, der Verhandlung der Knechte mit ihrem Herrn. Es wird nur gezeigt, inwiefern der vorgeführte Vorgang auf geistlichem Gebiete sein Analogon hat, daß dem entsprechenden Zustande im Reiche Gottes gegenüber gerade das im Gleichnis von dem Ackerbesitzer angeordnete Verfahren einzuhalten geboten ist, und wie sich das einstige Sammeln gestalten wird. Bei letzterem Punkte wird, weil überirdische und demnach für uns an irdische Anschauungen gebundene Menschen unvorstellbare Vorgänge gezeichnet werden müssen, zwar die Bildersprache beibehalten, jedoch bloß soweit, wie dies um der Sache willen notwendig ist. Allegorisierend erscheint diese Deutung nur, wenn das Gleichnis nicht als selbständig angesehen und deshalb seine Ausdeutung an der vorangegangenen des Gleichnisses vom vierfachen Acker (Mk. 4, 13 ff. und pp.) gleichsam gemessen wird. Auch ist es keine Willkür des Deuters, wenn er in dem aufsprießenden Samen das Bild von Menschen findet, sondern solches verlangt das Gleichnis selbst. Es handelt sich in ihm ja keineswegs um das, was ausgestreut wird, sondern allein um die auf dem Acker aus dem Samen erwachsene Saat. Allegorisiert würde in der Deutung erst, wenn dem um der Plastik des Bildes willen notwendigen vorbereitenden Zug des Ausstreuens der Saat und dieser selbst eine Deutung gegeben würde. Ebenso ist mit Recht allein der Eintritt des diesen Weltlauf abschließenden Vollendungsaktes und nicht auch der Zeitpunkt desselben bei der Deutung ins Auge gefaßt. Nirgends wird also die Grenze der den Vergleichungspunkt bildenden Erscheinung in der Deutung überschritten.[1]) Ebenso beweist die Anlage der Parabeln selber, daß die ihnen beigefügte Deutung nicht das tertium comparationis im Hintergrunde läßt und allegorisierende Tendenzen verfolgt. Sobald man freilich den Lehrgehalt der Parabel vom vierfachen Acker (Mk. 4, 1—8 pp.) auf den Gedanken zurückführt: der Erfolg der reichsgründenden Thätigkeit Jesu sei von der Beschaffenheit des Volkes abhängig und trete nur bei einem Teile des Volkes wirklich ein, so will allerdings dem so gefaßten Gedanken die so farbenreich ausgeführte Darstellung der verschiedenen Hindernisse, welche die Erfolglosigkeit der Sämannsarbeit auf dem ungeeigneten Boden begründet, nicht entsprechen.[2]) Aber

---

[1]) Selbst durch die Bezeichnung des *ὁ ἐχθρὸς ὁ σπείρας* als Teufel (Matth. 13, 39) wird die Grenze nicht überschritten, da *σπείρειν* ebenso wohl zeugen wie säen bed. und also auf die *υἱοὶ τ. πονηρ.* ebenso gut paßt, wie auf *τὰ ζιζάνια*. — Am wenigsten aber beweist die Sprache der Deutung für deren Herstammen erst vom Evangelisten. Denn das *ὁ κόσμος* (Matth. 13, 37), auf welches sich Weiß für diese Behauptung vornehmlich beruft, kommt nicht nur in gleicher Weise bereits Wsh. 14, 6 von der Menschenwelt, sondern auch 2. Makk. 3, 12 und 4. Makk. 8, 22 vom orbis terrarum vor und ist darnach schon früh bei den Hellenisten zur Übertragung von הָעוֹלָם im Gebrauch gewesen. Auch zeigt das *ἐὰν κηρυχθῇ τὸ εὐαγγέλιον εἰς ὅλον τὸν κόσμον* (Matth. 26, 13; Mk. 14, 9), daß der Begriff Jesus selber keineswegs fremd war.

[2]) Dies muß Weiß selbst bekennen, indem er der so ausgeführten Darstellung nur sekundäre Bedeutung beimißt (Mkev. S. 141). In einen ähnlichen Widerspruch mit dem Gleichnistexte gerät derselbe Ausleger, indem er gleich die Deutung des Samens der Anlage des Gleichnisses nicht entsprechend und den Samen selbst als im Gleichnis nicht genannt bezeichnet (ebenda S. 148), während er (S. 138) die Relation des letzteren im 3. Ev. für die ursprünglichste erklärt, wo es aber heißt: *ἐξῆλθεν ὁ σπείρων τοῦ σπεῖραι τὸν σπόρον αὐτοῦ* (Luk. 8, 5), also dessen ursprüngliche Erwähnung nur bei Mark. verkürzter Darstellung ausgefallen ist.

einem nur sekundären Bruchteil des Gleichnisses den größten Umfang zu geben, das widerspricht der Lehrweisheit Jesu. Es muß also, wie es die Deutung ihrerseits darlegt, das verschiedene Ergehen des Wortes Gottes im Menschenherzen je nach dessen Zuständlichkeit der Hauptgegenstand der Parabel sein. Ebensowenig können die beiden Gleichnisse ursprünglich nur eine temporäre Bedeutung gehabt und ausschließlich dem Beweise eines Erfolges der reichsgründenden Thätigkeit Jesu gedient haben. Denn in dem zuletzt besprochenen Mk. 4,1 ff. wird auf die Person des Säenden, Jesus, gar nicht Rücksicht genommen, in dem andern aber nur deshalb ihrer gedacht, weil es die verschiedene Herkunft der beiden Pflanzenarten und die Angabe über die Ernte als die Vollendung der Welt verständlich zu machen galt. Beide führen eine beim Gange des Reiches Gottes durch die Welt stetig wiederkehrende Erscheinung zur Belehrung und Ernüchterung der Reichsgenossen Christi vor.

5. Die Aufgabe der Parabelreden an sich war es, über das Wesen des Reiches Gottes in der Welt Aufklärung zu geben. Da nun dieses sich in der einzelnen Seele ebenso wie in der Menschenwelt überhaupt einpflanzen und zur Herrschaft bringen muß, so ist dadurch die Einteilung der Gleichnisse Christi in zwei Klassen an die Hand gegeben, deren eine sich auf die Gesamtentwickelung des Reiches Gottes, die andere auf das individuelle Leben der Reichsgenossen als solcher bezieht.[1]) Diese Einteilung empfiehlt sich auch dadurch als Jesus' eigner Intention entsprechend, daß bei ihr die etwas abweichende Form beider Klassen deren verschiedenen Gegenständen entspricht. Denn gerade, weil Jesus nicht nach Art eines Kunstdichters über die Wahl der Form reflektiert hat, darum ist dies durch seine unmittelbare Lehrgabe bewirkte Zusammentreffen um so bedeutsamer.

Sieht man nämlich von dem Matth. 13 vorangestellten Gleichnisse vom vierfachen Ackerfelde ab, welches inhaltlich gewissermaßen eine Einleitung zu dem Lehren in Parabeln überhaupt bildet und beiden Gattungen von Parabeln fast gleicherweise angehört, so lautet im ersten Evangelium der Eingang nur bei einem Teil der in ihm enthaltenen Gleichnisse: Das Himmelreich ist gleich, oder mit einer geringen, wenn auch sachlich nicht völlig bedeutungslosen Nüancierung[2]): Das Himmelreich ist [jetzt] gleich geworden. Die sonstige Vermeidung dieser Eingangsformeln ist sicherlich kein Spiel des Zufalles, wie dies bei der Aufeinanderfolge der Gleichnisse Matth. 21,28 u. 33 ff. und 22,1 in ein und derselben Verhandlung besonders einleuchtend wird. Aber jene Formel ist deshalb noch keine bloße Erfindung des Evangelisten, sondern sie entstammt unverkennbar dem Munde des Herrn selber.[3]) Ebensowenig lassen sich alle Parabeln, welche anders anheben, etwa

[1]) Eben deshalb kann ich auch Steinmeyers Einteilung in kerygmatische, seelsorgerische und kritische Parabeln mir nicht aneignen. Es umfaßt die erste Kategorie notwendig die der kritischen Parabeln mit, da diese doch auch nur verkündigen, was geschehen soll. Von dem oben geltend gemachten Gesichtspunkt aus läßt sich auch allein das vorzugsweise Vorkommen der einen Art von Parabeln in einem oder im andern Evangelium aus dessen Art und Anlage erläutern.

[2]) Gegen Kübel a. a. O. S. 276 z. Matth. 13,24.

[3]) Die beiden Formeln: ὁμοιώϑη ἡ βασ. τ. οὐρ. 13,24; 18,23; 22,2; 25,1

auf eine andere, gleiche Quelle zurückführen, selbst wenn man das Zugrundeliegen von mehreren voraussetzt. Die sechs Matth. 13 nacheinander berichteten Gleichnisse, welche gleichmäßig anfangen, beziehen sich unverkennbar sämtlich auf das Ergehen des Reiches Gottes in der Welt. Sie schildern nacheinander seine durchweg von dem Dasein und Wachsen des feindlichen Reiches begleitete, aber ungehemmte Entwickelung bis zu seiner ausschließlichen Herrschaft und vollen Entfaltung (Matth. 13, 24 f.), sein Heranwachsen von unscheinbarem Anfange zu einer anerkannten Schutzmacht (Matth. 13, 31. 32), seine von innen herauswirkende und alles ergreifende Kraft (Matth. 13, 33), seine Erlangbarkeit allein mitten in der Welt (Matth. 13, 44), seinen über alles in derselben hinausgehenden Wert für den Menschen (Matth. 13, 45. 46) [1]) und seine Anziehungskraft für viele, welche aber, dieweil sie das Reich nicht über alles köstlich erachten (Matth. 13, 45), doch zuletzt als für letzteres nicht geeignet erfunden werden (Matth. 13, 47—50). An diese Gleichnisse reiht sich noch eines an, welches auf den rasch zufahrenden Petrus gerade darum einen besonders tiefen Eindruck gemacht zu haben scheint, weil dasselbe seiner natürlichen Art am meisten entgegentrat, indem es das unscheinbar fortgehende Heranwachsen des Reiches Gottes zu seiner ausgereiften Herrlichkeitsgestalt am Bilde des Aufwachsens der Frucht aus dem gestreuten Samen nachweist (Mk. 4, 26—29). [2])

Dieser Parabelreihe, welche die Ausgestaltung des Reiches Gottes auf

---

und ὁμοία ἐστὶν ἡ βασ. τ. οὐρ. 13, 31. 33. 44. 45. 47; 20, 1 oder οὕτως ἐστὶν ἡ βασ. τ. Θ. Mk. 4, 26, welche sich Matth. 25, 14 verkürzt wiederfindet, wo sie im Zusammenhang mit dem vorangegangenen Gleichnis um so mehr in obiger Weise zu deuten ist (vgl. Bleek z. d. St. gegen Weiß), stammen schon darum aus Jesus' eignem Munde, weil dieser nach allen Evv. (Matth. 11, 16; Mk. 4, 30; Luk. 7, 31; 13, 18. 20) der Formel sich bedient hat: Wem soll ich das Himmelreich oder dies Geschlecht vergleichen? und Mk. 4, 26—29 nur gewaltsam als aus der sog. apostol. Quelle stammend bezeichnet werden kann (gegen Weiß). Auch bleibt es bei manchem Gleichnis ganz unannehmbar, daß es eines derartigen Eingangs ursprünglich entbehrte.

[1]) Die Art, wie der glückliche Finder sich verhält, dient ausschließlich, um die πολυτιμία der gefundenen Perle ins Licht zu stellen, und gehört also nur zu dem malerischen Beiwerk des Gleichnisses.

[2]) Es ist ein Zeichen der falschen Gruppierung bei Thiersch wie bei Steinmeyer, daß sie diese Parabel (Mk. 4, 26 f.), welche am selben Tage mit den sieben aus Matth. mitgeteilten gesprochen sein dürfte, nicht unterzubringen wissen. Vielleicht machte mit ihr der Herr gerade den Übergang zur näheren Belehrung über das Reich, indem die Mk. 4, 21—25 stehenden Worte das erste Gleichnis von den folgenden abtrennten und gleichsam dessen Konsequenzen aussprachen, während dies kleine Gleichnis ermahnen sollte, auf das gewisse Kommen des Reichs fest zu vertrauen. Die Kritik beweist ihre Unfähigkeit, Jesus' Lehren in Parabeln zu fassen, indem sie zwar darin eins ist, daß sie dieses Gleichnis bloß für eine andere Relation der Parabel vom Unkraut unter dem Weizen erklärt, darüber es aber zu keiner Entscheidung bringen kann, ob dasselbe uns überhaupt nicht mehr in der Urgestalt vorliegt, sondern von Matth. durch den Zug von dem feindlichen Menschen vervollständigt, und von Mark. behufs Darstellung der Gradation umgebildet ist (Weiß), oder ob Matth. die bei Mark. vorliegende Urgestalt nachträglich allegorisierend ausgebildet (Volkmar, Pfleiderer, H. Holtzmann), oder Markus das bei Matth. gefundene Gleichnis durch eine abschwächende Umformung ersetzt hat (Strauß, Hilgenfeld, Holsten). Da nach Ausweis des N. Ts. die apostolische Predigt sich des Gleichnisses in der Weise Jesu nicht bedient hat, so liegt ein geschichtliches Recht zur Annahme von Umbildungen auf Grund des Bedürfnisses immer mannigfaltigerer Verwertung gar nicht vor (gegen Weiß, Mkev. S. 160).

Erden bis zur letzten Entscheidung nach allen Seiten erkennen läßt, schließt sich eine zweite enger an, welche dessen Übergang ins Reich der Herrlichkeit zeichnet. Er erfolgt nämlich, wie sie zeigt, unter strengem Halten auf die Anwendung der von Gott erfahrenen Barmherzigkeit (Matth. 18, 23—35, Gleichnis vom Schalksknecht) seitens der Reichsgenossen, unter gleicher Behandlung aller Berufenen, ohne Rücksicht auf den Unterschied der Länge der Zeit ihres Stehens im Dienste des Reiches Gottes (Matth. 20, 1 ff., Gleichnis von den Arbeitern im Weinberge), unter ausnahmslosem Halten auf die Aneignung der Gaben des Königs des Reichs seitens seiner Genossen, ohne Rücksicht auf die anfängliche Annahme der Berufung in dasselbe (Matth. 22, 1 ff., Gleichnis von der königlichen Hochzeit),[1] während die Vollendung selber in überraschender Plötzlichkeit eintritt (Matth. 25, 1 ff., Gleichnis von den zehn Jungfrauen) und dann, wie lange sie auch ausbleibt, für Treue und Untreue Vergeltung bringt (Matth. 25, 14 ff., Gleichnis von den anvertrauten Talenten, vgl. Luk. 19, 12 ff.).

In den bisher aufgeführten Gleichnissen wird auf das Reich als den Hauptgegenstand der Darstellung stets selbst hingewiesen. Wenn dies in den übrigen nicht der Fall ist, so legt sich dadurch von selbst die Vermutung nahe, daß in ihnen mehr nur der einzelne Mensch und die Geschichte seines inneren Lebens als Reichsgenossen, also die individuelle Seite der Zugehörigkeit zum Reiche zur Darstellung gebracht ist. Das beide Reihen verknüpfende Band bildet das erste Gleichnis der Seepredigt, das vom vierfachen Acker (Mk. 4, 1—8 u. 13—20 pp.), welches nicht nur das Ergehen des Samens des Reiches Gottes, des Wortes in der Menschenwelt überhaupt, sondern zugleich auch dessen verschiedene Aufnahme seitens des Einzelnen den verschiedenen in ihm obwaltenden Seelenzuständen nach zu beherzigen gibt.

Unter den Gleichnissen dieser zweiten Art fällt der Blick zunächst auf diejenigen, welche sich im Matthäusevangelium neben den zuvor genannten finden. Beachtenswert ist dabei, daß dies auch die einzigen sind, welche Jesus ausdrücklich an die Oberen des Volkes Israel richtet (Matth. 21, 28 ff. u. 21, 33 ff.) und zwar, nachdem er sie zum Verzicht auf die Geltendmachung ihrer Vollmacht ihm gegenüber gebracht hatte. Das erste der beiden ist von allgemeinerer Haltung, aber um der besonderen Lage willen, in welcher er es vorzutragen veranlaßt war, fügte Jesus eine besondere Anwendung auf Israel hinzu (Matth. 21, 31). Es charakterisiert die wahre innere Stellung zweier (nicht der einzigen) sich im Leben ebenso schroff gegenüberstehenden als sich zum Reiche Gottes anscheinend verschieden verhaltenden Menschenklassen, nämlich derer, die mit dem Munde leicht fromm sind, und derer, die es mit dem äußeren Schein der Gottlosigkeit leicht nehmen, wie sie sich in Israel in den Pharisäern und Zöllnern nebeneinander fanden. Das zweite hat eine speziell heilsgeschichtliche Beziehung; es legt die spätere Verwerfung der geschichtlich zuerst zur Reichs-

[1]) Gerade, wenn man beachtet, daß es sich um eine den zuerst der Berufung Gefolgten später zur Pflicht werdende Bedingung (Matth. 22, 1 ff.) handelt, wird sich der spezifische Unterschied von Luk. 14, 15 ff. bei dessen konkreter Beziehung leicht erkennen lassen.

genossenschaft Berufenen infolge deren innerer Auflehnung wider die späteren Offenbarungsträger in ihrer Notwendigkeit und Gewißheit dar. Mit ihnen berühren sich zwei von Lukas gebrachte Gleichnisse (Luk. 14, 16 ff., vom großen Abendmahl, und 19, 12—28, von den anvertrauten Pfunden), welche unter den bereits besprochenen Parallelen haben, deren erstes indes auch von allgemeinerer Bedeutung ist. Es kann in keiner Weise auffallen, daß Jesus, welcher nicht selten veranlaßt gewesen sein muß, einer wechselnden Zuhörerschaft das Gleiche zu bedenken zu geben, auch wiederholt desselben Stoffes zu neuen Parabeln sich bedient hat. Nur die wirklichen Analoga im natürlichen Leben konnte er zu seinen prophetischen Eröffnungen verwenden. Wer die angeblichen Umbildungen seitens der apostolischen Überlieferung auf das Bedürfnis der praktischen Verwertung zurückzuführen geneigt ist, der sollte doch auch Jesus so viel geschichtliche Gerechtigkeit zu teil werden lassen, daß er auch für ihn die Notwendigkeit, die mannigfachsten Beziehungen namentlich des Verhältnisses Israels zum Reiche Gottes wieder und wieder zu beleuchten, anerkennt. War dies aber unstreitig der Fall, so liegt kein Grund vor, nicht von Anbeginn verwandte Gleichnisse in die evangelische Überlieferung gelangt sein zu lassen. Besondere Seiten werden nun aber sowohl Luk. 14, 16 im Gleichnis vom großen Abendmahl, wo es gilt, den einzelnen Israeliten die Nichtigkeit ihrer Vorwände wider die Annahme des Reichsangebots seitens Jesu zum Bewußtsein zu bringen, wie die unausweichliche Konsequenz solcher unentschuldbaren Weigerung des Glaubens und Gehorsams gegen den Gott, der sie schon lange berufen hatte, vor die Augen zu führen, wie auch Luk. 19, 11 ff., in dem Matth. 25, 14 ff. sehr nahestehenden von den anvertrauten Pfunden hervorgehoben. Letzteres, das sichtlich an die politischen Vorkommnisse beim Tode Herodes des Großen anknüpft, soll nämlich nicht sowohl die Notwendigkeit, wahrhaft treu erfunden zu werden, als vielmehr die Aufeinanderfolge zweier verschiedener Zeiten für die ins Reich Berufenen zu bedenken geben, einer, in welcher sie bei der Verborgenheit ihres Herrn sich selber überlassen scheinen und nun im Glauben Treue beweisen müssen, und einer andern, in welcher sie den Lohn ihres Verhaltens von ihrem Herrn empfangen.

Während diese vier Parabeln vornehmlich auf das individuelle Verhältnis des Volkes Israel anspielen, indem auch Luk. 19, 11 ff. nur gesprochen ward, um die sich wieder äußernde Erwartung von dem nunmehrigen Eintritt des Reiches Gottes in Israel zu dämpfen und zu zeigen, daß es gerade für die bereits Begnadigten, wie es die Jünger Jesu waren, vor der Teilnahme an der Herrlichkeit erst gelte, nicht zu sehen und doch Glauben und Treue zu halten, — schließen sich alle übrigen in anderer Weise dem von den beiden ungleichen Söhnen (Matth. 21, 28 f.) an, indem sie sämtlich der Beleuchtung der Stellung des Einzelnen zu Gott dienen. In den Gleichnissen dieser Art werden durch vorgeführte Typen weniger gewisse Klassen von Menschen als bestimmte Weisen menschlichen Verhaltens gezeichnet, um darzuthun, wie zu handeln dem Reichsgenossen je und je zukommt, und wie es ihm andernfalls ergehen muß. Drei der hierhergehörigen Gleichnisse wenden sich nur negativ wider den Mangel wahrer Gesetzerfüllung (spez. Nächsten-

liebe) bei pharisäischem Stolz auf die eigne Vollkommenheit nach dem Gesetz (Luk. 10,33 ff., vom barmherzigen Samariter), wider die Thorheit der Zufriedenheit mit zeitlichem Behagen, wie es sich mit irdischem Reichtum leicht verknüpft (Luk. 12,16 ff., vom reichen Thoren) und wider die Unbesonnenheit, welche die gegebene Zeit zum Wirken fürs Reich Gottes fruchtlos versäumt (Luk. 13,6—9, vom Feigenbaum im Weinberge). Die andern, welche sich Luk. 14—18 zusammenfinden, lassen mehr in positiver Weise die Gesinnung des rechten Jüngers Christi oder Reichsgenossen erkennen. Die Gastmahlsparabeln Kap. 14 [1]) fordern auf, von jedem Anspruch darauf abzusehen, für sich selbst etwas sein zu wollen, wo nur immer die Teilnahme am Reiche Gottes in Frage kommt, gleichviel ob es die eigene Stelle in diesem (c. 14,7—11) oder die Anerkennung anderer als Genossen gilt, welche nach menschlichem Urteil zurückstehen sollten (v. 12—14), weil, wie sich gerade an Israel zeigte (vgl. oben § 4 Luk. 14,15—27, Gleichnis vom großen Abendmahl), jede Berücksichtigung der eignen Interessen nur dazu führt, auch bei zuvor empfangener Berufung und heilsgeschichtlicher Bevorzugung hinter die für nichts Geachteten im Reiche Gottes zurücktreten zu müssen. Die drei Gleichnisse Luk. 15 zeigen im engsten geistigen Zusammenhange damit, wie die Bekehrung auch des weit abgeirrten Sünders die höchste (bedeutendste) Sorge der Reichsgenossen (Luk. 15,4—7) und darum der Gegenstand ihres steten Bemühens (v. 8—10) sein muß, da der Sünder, der sich infolge von Erkenntnis seiner Schuld vor Gott bekehrt, eine richtigere Stellung zu Gott einnimmt, als der, welcher sich ein Verdienst vor Gott zuschreibt (Luk. 15,11—12, das Gleichnis vom verlorenen Sohne, besonders vgl. v. 29). Von den Kap. 16 folgenden beiden

[1]) Will man die Parabeln Luk. 14 recht würdigen, so muß man den Parallelismus der dortigen Parabeltrilogie mit der in Kap. 15 beachten. In beiden Trilogien schildert nämlich das erste Gleichnis das im Reich Gottes Wertvolle, das zweite hingegen das darin zu Übende, das dritte die aus der Verkennung dieser Ordnungen sich ergebende Folge für die, welche jenes unbeachtet lassen. Beachtet man das und nimmt noch hinzu, daß Luk. 14,23 offenbar absichtlich die als solche aufgeführt werden, welche auf die an sie ergangene Einladung das Haus des Herrn erfüllen, welche v. 13 als solche bezeichnet waren, die vor allem zu einem Mahle einzuladen seien, so wird man über den Parabelcharakter der Worte Luk. 14,12—14 nicht in Zweifel bleiben. Auch ist die Form derselben wesentlich die gleiche, wie in v. 8—11, welche Rede ausdrücklich als παραβολή (v. 7) eingeführt wird, wie auch der Schluß dem des Gleichnisses Luk. 16,9 sehr ähnlich ist. Seltsam ist es, daß die Evg.-Kritik, wenngleich sie die Beziehung der Reden aufs R. G. nicht bestreiten kann (Weizsäcker, Apost. ZA. S. 404 f.), doch in dieser Zusammenstellung nur ein Lehrstück für den Gemeindeunterricht über die gemeinsamen Mahle der Urgemeinde, eine Tafelordnung (so H. Holtzmann, Handk. S. 241) finden will, wie sie den sozialen Tendenzen der Evangelisten genau entspräche. Denn der Charakter der Gleichnisrede ist von dem Zusammensteller erkannt, mit keinem Worte aber angedeutet, daß die Ermahnung zu den besprochenen Tugenden auch ihre unmittelbare Geltung behalten soll. Ohne alles Recht nimmt man dazu aber andererseits an, daß der Evangelist, der doch wohl auch wußte, was die herkömmlichen Schranken der Sitte verlangten, Jesus einen Verstoß gegen dieselben beizulegen kein Bedenken trug. Wenn deshalb aber die Zusammenordnung nur aus einem geistlichen Gesichtspunkt erfolgt sein kann, dann läßt sich auch kein Grund erkennen, aus welchem Jesus selber die Verknüpfung dieser Gleichnisse abgesprochen werden müsse. Die Evgstn. bezeugen wenigstens gleicherweise, daß Jesus bei seinen Verhandlungen öfters mehrere Gleichnisse aufeinander folgen ließ.

Gleichnissen schärft das eine den Reichsgenossen die rechte Klugheit ein, auch durch die Art ihrer Verwaltung des irdischen so unsicheren Besitzes sich Gott zum Freunde zu machen (Luk. 16, 1-9, vom ungerechten Haushalter), und hält das andere die Unabänderlichkeit des nach dem Tode dem Menschen gemäß seines Verhaltens bei Leibes Leben zufallenden Loses (Luk. 16, 19—30, vom reichen Mann und armen Lazarus) ihnen vor. Die beiden noch nicht erwähnten Gleichnisse vom ungerechten Richter und der Witwe (Luk. 18, 1—8) und vom Pharisäer und Zöllner (Luk. 18, 9—14) endlich weisen auf das unermüdliche und demütige Bitten um Gnade als den allein sicher zum Ziele führenden Weg zur Erlangung der Gnade und der Rechtfertigung vor Gott hin.

Zu den Parabeln im strengen Sinne gehören solche Gleichnisreden nicht, in denen Jesus ausdrücklich von sich selber spricht und nur sein Thun oder seine Stellung durch Anwendung von Bildern deutlich macht (Joh. 10 u. 15 u. Matth. 25, 31 ff.)[1]), wie denn auch der vierte Evangelist dieselben nur als bildliche (sprichwörtliche) Reden bezeichnet (Joh. 10, 6, vgl. 16, 25). Dieselben sind eben nur rhetorische Erläuterungen des auszusprechenden Gedankens, gleich den sich bei Jesus überall findenden einfachen Vergleichungen (Matth. 9, 16. 17; Mk. 2, 21. 22; Luk. 5, 33—39).

6. Die Predigt vom Reich Gottes wurde in diesen Gleichnissen nach einer neuen Seite hin erweitert und fortgeführt. In der ersten Zeit seines Wirkens hatte Jesus vor allem dafür Sorge tragen müssen, das äußere und innere Verhältnis der wahren Gestalt des Reiches Gottes, welches er aufzurichten sich gesandt wußte und bekannte, zu dessen alttestamentlicher Vorbereitung mit deren sinnlichen und volkstümlichen Formen zum Verständnis aller derer zu bringen, welche auf seine Rede hörten (vgl. B Kap. V § 2). Darum gingen sämtliche Ausführungen über das Reich in jener ersten Zeit darauf aus, dasselbe als die vollendete Herrschaft der göttlichen Gerechtigkeit in allen menschlichen und irdischen Verhältnissen und als die Durchdringung dieser mit himmlischem Wesen darzustellen. Weil aber dem Reiche Gottes um deswillen wie die Kraft des sittlichen Vollzuges, so auch die Macht zu beseligen eigen sein muß, so trat darin schon damals hervor, daß in dem Reiche Gottes gleichwie in der Person Jesu selber eine Zeit und Ewigkeit überdauernde und umspannende Lebensmacht in die Welt eingetreten sei (vgl. S. 280 f.). Nur wurde das damals noch nicht betont.

Jesus war nun inzwischen in seinem Selbstzeugnis einen Schritt weiter gegangen. Zwar hatte er auch jetzt sich noch nicht direkt und unumwunden als den Messias hingestellt, sich sogar denen geflissentlich entzogen, welche ihn zum Könige zu machen gedachten (Joh. 6, 15). Selbst als Sohn Gottes, des Vaters, hatte er sich in Jerusalem nur bezeichnet (vgl. Kap. I § 3. S. 327 f.), um das Recht zu begründen, mit welchem er sich als den Mittler des Lebens

---

[1]) Das verkennt Wendt a. a. O. 480 völlig und fällt in das verpönte willkürliche Allegorisieren zurück, wenn er Mk. 4, 3 ff. u. 26 ff. Jesus sich um seines Berufes willen ausdrücklich mit dem Säemann vergleichen läßt. Auf die Person des Säenden kommt es in beiden Gleichnissen gar nicht an.

durch sein lebenweckendes Wort für alles, was tot sei, ihnen bezeugte (Joh. 5,21 u. ö.). Dennoch lag in letzterem Punkte ein Fortschritt seiner Verkündigung. Er knüpfte dadurch ausdrücklich, und bald darnach in Galiläa nicht minder als in Jerusalem, die Erlangung des beseligenden Lebens, das er als das eigentliche Heilsgut im Reiche Gottes hatte erkennen lassen, an seine Person (Joh. 6,48. 51; vgl. Kap. II § 2 S. 334 ff.).

Auch ließ Jesus dies nicht nur hin und wieder einmal hervortreten. Überall in den diese Zeit durchziehenden Kämpfen mit den ihn nach Galiläa verfolgenden pharisäischen und schriftgelehrten Gegnern machte er sich gleichfalls als den Bringer des Lebens geltend. Denn es ist auch in dieser Beziehung bedeutsam, daß er gerade bei allen in diese Periode fallenden Konflikten seinen eigentümlichen Vorrang vor allen andern außer Gott zum Ausdruck brachte. Wenn sich Jesus nämlich jenen Gegnern gegenüber als mehr denn Jonas (Matth. 12,41; Luk. 11,32) und als mehr denn Salomo (Matth. 12,42; Luk. 11,31) bezeichnete, so ist das seine Behauptung, gerade diese Offenbarungsträger in ihrer Eigentümlichkeit zu überragen. Das Besondere des Jonas als Bußprediger für das dem Gericht verfallene, tote Ninive ist eben dies, daß er zwar zu drohen und Buße zu fordern, so wenig aber neues Leben zu erwecken vermochte, daß der Niniviten Umkehr ihn sogar verdroß. Jesus ist mehr, weil er dem bösen und ehebrecherischen Geschlecht seiner Zeit gegenüber nicht nur gleich jenem die Umkehr aus dem geistlichen Tode zu fordern, sondern solche auch zu bewirken vermag, so daß jenes, wollte es nur auf Jesus' Geist und Leben seiende Worte hören, viel leichter zur Buße kommen konnte, als die Leute der assyrischen Hauptstadt. Des Salomo Ruhm sodann war es vornehmlich, daß er über alles in der Welt mit bewundernswerter Weisheit zu reden wußte (1. Kön, 4,31. 10,1—3. 8). Mehr als Salomo zu sein konnte Jesus daher nur beanspruchen, wenn seine Worte nicht nur Lebensweisheit enthielten, sondern auch eine Leben gebende Kraft waren (Joh. 6,63), und deshalb zu ihm zu eilen für die Israeliten noch viel mehr Anlaß vorlag, als für die Königin von Saba zum Aufsuchen des Salomo. Es war aber gerade die Größe und überwiegende Stärke der Lebensmacht, welche ihm einwohnte, deren Jesus sich durch jene Äußerungen bewußt zeigte. Denn bei einem anderen Konflikte mit derselben jüdischen Partei um seiner Heilungen von Besessenen willen forderte er seine Anerkennung als des Mächtigeren denn Satan, weil er diesem Starken, der in den Dämonen ihm entgegentrat, sein Haus nahm (Matth. 12,28. 29) und in dessen Machtbegrenzung den Beweis dafür fand, daß nun das Reich Gottes bis zu den Israeliten gelangt sei. Sobald man das eigentümliche Moment seines Selbstbewußtseins erkennt, welches er den ihm vonseiten der Leiter der Juden begegnenden Versuchen, ihn in den Augen der Menge auf alle Weise herabzusetzen, in diesen Reden entgegenstellt, so erscheint als dessen vollster und eigentümlichster Ausdruck die Verweisung auf das sich an ihm wiederholende Zeichen des Jonas.[1]) Nicht da-

[1]) Im Matth.-Ev. wird zweimal einer solchen gedacht, Matth. 12,38—40 u. 16,1—4.

von ist nämlich bei Jesus die Rede, daß Jonas durch etwas anderes, wie etwa seine Bußpredigt (vgl. Matth. 12, 41; Luk. 11, 32), den Niniviten ein Zeichen geworden sei, sondern er selber seiner Person nach wird als solches bezeichnet. Nun aber kann, da erst von einer zukünftigen dem Jonaszeichen entsprechenden Erscheinung („es wird gegeben werden") die Rede ist, nicht Jesus' Kommen und Predigen überhaupt, sondern nur eine damals noch zukünftige Thatsache mit dem von Jonas Erwähnten verglichen werden. Es dürfte darum, selbst wenn das deutende Wort Christi Matth. 12, 40 fehlte, nur an die von Jonas einzig und allein bekannte Thatsache seines Wiederinslebenkommen nach der Verschlingung durch einen Fisch (Jon. 2, 1. 2), also mittels eines Gotteswunders, gedacht werden.[1]) Daher muß Jesus bei diesem Ausspruch auf seine Auferstehung und Überwindung des Todes vorausgeblickt haben. Er war sich bewußt, daß er selbst, indem ihn, der das Leben in Person war, der Tod nicht werde halten können, seinem Geschlecht ein Zeichen der Beglaubigung für das in ihm gekommene Reich des Heils und Lebens sein würde, falls sie dasselbe ebenso annehmen wollten, wie einst die Niniviten Jonas aufnahmen.[2])

Diesem Fortschritt in der Verkündigung über sich selber entspricht nun völlig das Moment im Wesen des Reiches Gottes, welches Jesus in dieser Zeit beständig in den Vordergrund treten ließ. Wie er darauf aufmerksam machte, daß in der Lebensmacht, mit welcher er die verderbliche Macht des Satan

---

Die Kritik stellt sich bei diesem Punkte wieder (vgl. S. 331 f. Anm. 4), als ob Jesus stets nur mit denselben Vertretern des Pharisäismus zu thun gehabt habe, und will es nicht für möglich gelten lassen, daß verschiedene Vertreter die gleiche, ihren Voraussetzungen nach allein entscheidende, freilich von Jesus nicht zu leistende Probe zu fordern für nötig und klug hielten. Sie kann sich dabei darüber nicht einigen, ob in den Berichten eine Doublette über denselben Vorgang nach zwei verschiedenen Quellen (Holtzmann, Beyschlag) oder ob die Erwähnung an der ersteren Stelle (u. Luk. 11, 16) nur eine an einen andern Ort verschlagene Reminiszenz an den ursprünglichen sich bei Mk. 8, 10—13 (= Matth. 16, 1—4) findenden Bericht sei, wobei Mk. wieder die Abweisung nach einer andern Rede an die wundersüchtige Menge in der apostol. Redesammlung formiert haben soll (Mkev. S. 271, Weiß). Es muß bei solchen Annahmen freilich die Matth. 16, 2 nach genügenden Textzeugen sich findende Verweisung auf die Übung der Kunst, die Wetterzeicheu zu beachten, welche Matth. 12 pp. fehlt, als erst nachträglich hereingebracht betrachtet und so künstlich die offenbare Verschiedenheit beseitigt werden.

[1]) Vgl. Weiß, Matthäus-Ev. S. 329 f. Anm. — Daß diese Auslegung durch Luk. 11, 30 als falsch und der 1. Evgst. selber als durch seine weithergeholte und fast abenteuerliche Erklärung mit Bezug auf das Meer- und Fischwunder Jon. 2, 1. 2 als ein solcher erwiesen werde, der für die Gottesoffenbarung in Jesus' Wort kein Organ gehabt hat (H. Holtzmann, Handk. S. 140 f.), ist eine willkürliche Behauptung, da das ἔσται v. 30 und δοθήσεται v. 29 deutlich auf die Zukunft weist, und gerade die Nachstellung des Zeugnisses der Niniviten hinter das der Königin von Saba (11, 31. 32) darthut, daß der Hinweis auf die Bußpredigt des Jona mit dem auf das Jonaszeichen ursprünglich nicht eins war. Diese Willkür wird nur durch die andere konsequente noch überboten, in Mk. 8, 12 Jesus sagen zu lassen: Gott strafe mich, ich will nicht leben, wenn u. s. w., jedes eigentliche Wunder damit versagen und durch diese authentische Lösung der Wunderfrage alle seine Heilthaten für keine eigentlichen Wunder ausgeben zu lassen (Holtzmann S. 189).

[2]) Eine Ergänzung des Gedankens durch den andern: ja freilich ein Zeichen wie Jonas, aber euch, nicht wie dort den Niniviten zum Heil, sondern zum Gericht — ist im Texte mit keinem Worte begründet und widerspricht auch der apostolischen Predigt nach Pfingsten AG. 3, 17—20; 17, 30 (gegen Kübel, Matth. S. 262, u. Zimmer, der Spruch vom Jonaszeichen 1861).

zerstöre und überwinde, ein Zeichen des wirklichen Herankommens des Reiches Gottes zu finden sei (Matth. 12, 28 f.), so begnügte er sich auch um diese Zeit nicht damit, das Reich Gottes im Gegensatze zu dessen alttestamentlicher Versinnbildlichung in dem irdischen israelitischen Staatswesen als eine Herrschaft Gottes über die von seiner Gerechtigkeit erfüllte und durchwaltete Welt zu beschreiben. Er ging vielmehr, wie er selber erklärte (Mk. 4, 11), dazu über, das, was dem Menschen, solange er außerhalb des Reiches Gottes und seiner Einrichtung steht, ein völliges Geheimnis bleibt, mittels seines Redens davon in Bildern der natürlichen Welt und seiner Anleitung zu deren Verständnis, so weit dies möglich ist, zu enthüllen. Während also das Reich Gottes, sofern es ein Reich der Gerechtigkeit ist, auch für den natürlichen Menschen noch ein begreiflicher Gegenstand ist, bekundete Jesus nach seiner eignen Erklärung fortan eine Seite am Reiche Gottes, welche dem Menschen ohne die Offenbarung in und durch Christus ein Geheimnis geblieben wäre und selbst darnach ihm mittelst Bilder wohl faßbar gemacht werden kann, aber ihrem innersten Wesen nach stets unbegreiflich bleibt (Joh. 3, 8). Jesus enthüllte, daß das Reich Gottes, wiewohl es nichts von der Art der Reiche dieser Welt an sich habe, dennoch ein Reich von innerer und unüberwindlicher Lebensmacht ist. Darauf hatte bereits früher manches in seinen Reden hingedeutet; jetzt aber wird diese Seite erst recht zur Erkenntnis gebracht,[1] um alle, welche nach dem Reiche Gottes als einem Reiche beseligender Gerechtigkeit trachteten, im Glauben zu fördern.

Die ihm einwohnende Lebensmacht zeichnet Jesus am unmittelbarsten in der wenig beachteten Parabel Mk. 4, 26–29. Denn, indem hier als das, worin sich das Reich Gottes ebenso wie das Saatkorn verhält, die in diesem liegende selbstthätige Lebenskraft bezeichnet wird, welche dessen Entfaltung bis zur Darbringung der Frucht bedingt, ist dem Reiche Gottes eine solche innere Lebenskraft zugeschrieben, durch welche es, einmal in die Welt gepflanzt, auch zu seiner Vollendung gedeihen muß, so daß man nicht weiß, wie es zugeht.[2] Nach anderen Seiten hin wird diese innere Lebenskraft des Reiches Gottes durch dessen Vergleichung mit dem in kurzer Zeit eine baumartige Staude aus sich entwickelnden winzigen Senfkorn (Mk. 4, 30–32; Matth. 13, 31. 32) und mit dem Sauerteig, welcher in der ungleich größeren Teigmasse völlig verschwindet und sie dennoch mit seiner Kraft durchdringt (Matth. 13, 33; Luk. 13, 20. 21), verdeutlicht. Die Lebensmacht des Reiches Gottes ist also unzerstörbar und

---

[1] Es dient zur Kritik der Tiefe des Verständnisses der Schriftlehre vom R. G. bei Ritschl und im Grunde auch bei Wendt (a. a. O. II S. 297 ff.), daß sie von dieser Seite desselben nichts wissen und bei dem Reich der Gerechtigkeit als dem höchsten sittlichen Gut der Menschen fast ausschließlich stehen bleiben.

[2] Das αὐτομάτη geht nicht auf das Land an sich, sondern auf das bestellte Land. Daß die selbstthätige Entwickelung des Saatkorns das eigentliche tertium comparationis ist, das zeigt die Beschränkung der Zeichnung auf die Stadien des Wachstums. Es wird etwas Fremdes in das Gleichnis hineingetragen (Wendt, a. a. O. S. 490), wenn man in ihm den Ausdruck der Gewißheit Jesu findet, daß seine Lehre, auch wo man ihren Erfolg nicht gleich bemerken konnte, doch nicht vergeblich sei.

gelangt stets zum Ziel, ist andererseits aber auch eine solche, die da üppig wuchert und sich alles, indem sie es geistig durchdringt, dienstbar macht.

Jesus' Eröffnung wäre indes weder glaubenstärkend noch vollständig gewesen, wenn sie nicht auch die Stellung des Reiches Gottes zu den von ihm abhängigen und neben ihm auftretenden Mächten und Erscheinungen bei dessen Entwickelung aus eigner Macht bestimmt und angegeben hätte. Das Geheimnis des Reiches Gottes wird darum den Jüngern weiter zum Bewußtsein gebracht, indem durch das Gleichnis vom vierfachen Acker gezeigt wird, daß die Lebensmacht des Reiches Gottes, welche, wie Jesus ausdrücklich bemerkt (Luk. 8, 11; Matth. 13, 18), als Wort Gottes in der Welt auftritt und wirksam wird, für die Menschen durchaus keine unwiderstehliche ist, sondern in mannigfachster Weise von den Menschen unwirksam gemacht werden kann (Matth. 13, 3–10 pp.). Die Entwickelung des Reiches Gottes und seiner Lebensmacht wird ferner als solche dargestellt, die in der Welt stets von einer seitens des Widersachers Gottes, dem Satan, bewirkten entgegengesetzten Entwickelung begleitet ist (Matth. 13, 24–30). Dabei wird aber sofort betont, daß selbst solches Nebeneinanderhergehen das Gelangen des Reiches zu seiner Vollendung und dessen endliche Alleinherrschaft in der Welt nicht hindern könne. Gerade die in dieser Parabel bekundete Langmut Gottes, der auch die Reichsgenossen sich befleißigen sollen, wird dabei zu dem sprechendsten Zeugnis von der unüberwindlichen Lebensfülle des Reiches Gottes, weil sogar eine solche Durcheinanderwürfelung mit völlig fremden Erscheinungen sie in ihrer Entfaltung nicht zu beeinträchtigen vermag.[1])

Gerade um dieser Lebensmacht willen bezeichnete Jesus das Reich Gottes auch als den Schatz für die Menschen, um dessenwillen sie alles daran zu setzen haben, um seiner, da (und seitdem) es einmal mitten in der Welt ist, teilhaft zu werden[2]), und als so kostbar für dieselben, daß sie alles sonst Preiswürdige, wenn nötig, um seinetwillen daranzugeben haben (Matth. 13, 44–46). Darum aber werden auch alle, welche sich nur äußerlich, nur darum, weil es einmal in der Welt auftritt, an dasselbe anschließen, aber träge in ihrem alten

---

[1]) Durch dieses Gleichnis tritt Jesus keineswegs mit dem Täufer in Widerspruch, der durch den Messias eine Scheidung sich unter den Menschen vollziehen läßt (Matth. 3, 12). Jesus sondert nur die beiden Momente, welche jener in der Ankündigung vom Taufen mit Geist und mit Feuer durch den Messias nebeneinander gestellt hatte, zeitlich von einander (gegen Weiß, Bibl. Theol. § 14 d). Daß Jesus aber wirklich das messianische Gericht an den zukünftigen Abschluß des Gottesreiches verlegt und nicht allein von einer geistigen Weise dasselbe auszuüben gewußt hat, wie unter Berufung auf Joh. 3, 17. 18; 5, 22–24. 26. 27. 30; 12, 47 behauptet ist (Ritschl, Lehre v. d. Rechtf. u. Vers. II.[3] S. 36), erhellt daraus, daß Jesus gerade Joh. 5, 24 ff. von einer dereinstigen zwiefachen Auferstehung der Guten und der Bösen auf seinen Ruf handelt und seiner dermaligen Erscheinung auf Erden wiederholt und bestimmt die Aufgabe, das Gericht zu üben, abspricht (Joh. 3, 17; 8, 16; 12, 47).

[2]) Bei dieser Parabel (Matth. 13, 44) darf nämlich das *κεκρυμμένῳ ἐν τῷ ἀγρῷ* und das entsprechende *καὶ ἀγοράζει τὸν ἀγρὸν ἐκεῖνον* nicht übersehen werden. Denn darin liegt ihr eigentümliches Moment. Sie gibt zu bedenken, daß das Reich Gottes für die Menschen nur mitten in der Welt zu erlangen ist, wenn es auch selbst nicht von der Welt ist (Joh. 17, 15. 16). Es gilt eben durch Aufbietung aller Kräfte gerade in der Zeit des Weltlebens und durch Unterstellung alles Irdischen unter dies Ziel (vergl. Luk. 16, 1–9) um das Reich Gottes als die wahre Lebenskraft sich zu bemühen. Die Parabel von der köstlichen Perle belehrt dann im Unterschiede davon über das Verhältnis des im

Wesen verharren und nicht für dasselbe tüchtig (gut) werden, aus demselben ausgestoßen werden (Matth. 13, 47–51).[1]

Der damit bezeichnete Unterschied unter denen, welche sich anscheinend fürs Reich Gottes gewinnen lassen, wie ihn Jesus auch beim Besuche im Hause der bethanischen Geschwister warnend bemerklich machte (Luk. 10, 38–42), konnte sich in der mannigfaltigsten Weise ausprägen. Darum war Jesus veranlaßt, das Licht der Ewigkeit auf die verschiedensten menschlichen Lebensrichtungen fallen zu lassen und sie nach ihrem wahren Verhältnis zum Reiche Gottes, das sich dem Menschen bei seiner Blindheit für das in diesem pulsierende Leben leicht verbirgt, zu beleuchten. Dadurch betonte er es immer aufs neue, daß das Reich Gottes in so ausschließlicher Weise ein Reich von neuer Lebensmacht und Lebenskraft ist, daß niemand, ohne diese in sich walten zu lassen, an ihm teilhaben könne. So will Jesus durch die beiden Parabeltrilogien Luk. Kap. 14 u. 15 klar machen, daß im Reiche Gottes das diesem eigenartige Leben einzig und allein gilt. Die erstere dringt darauf, daß alle, die zum Genuß der Seligkeit im Reiche Gottes kommen wollen, bei sich selbst auf nichts als auf ihre Beteiligung am Reiche Gottes achten und darum demütig von sich selbst gering halten, ebendeshalb aber auch keinen zu gering achten, ihr Genosse im Reich zu werden. Im Reiche Gottes gibt deshalb das allein den Ausschlag, daß man der Berufung zum Leben im Reiche Gottes, ohne sich durch sonstige Lebensverhältnisse davon abhalten zu lassen, unverweilt folgt. Ohne momentan darauf zu reflektieren, daß das Reich Gottes ein Reich der Gerechtigkeit und das höchste sittliche Gut ist, stellt Jesus sodann in der zweiten Trilogie es als die Aufgabe aller Glieder des Reiches Gottes und zwar gerade darum, weil es dies ist (Luk. 15, 7 u. 10), hin, an die Zurückführung der für es anscheinend Verlorenen zu dem Leben aus Gott alle Kraft zu setzen und in jedem, in welchem es wieder erweckt ist, ohne Rückblick auf das Frühere solches freudig (Luk. 15, 32) anzuerkennen. Daß aber Jesus bei allen seinen Schilderungen des Lebens der Reichsgenossen dieses als etwas betrachtete, was den Menschen nicht von Natur eigen ist, sondern allein aus der Lebensmacht des Reiches Gottes stammt, — das beweist seine oft wiederholte Erklärung, daß,

---

Reiche Gottes zu findenden Lebens zu allen andern an sich preiswürdigen Gütern der Erde und verlangt, daß selbst um deren Kostbarkeit willen das Dransetzen aller Kraft an den Gewinn des Lebens im R. G. nicht beeinträchtigt werden dürfe. Der Nerv der Parabel wird verkannt, wenn auf das *ζητεῖν* und das nur als Zufall, also durch Gnade eintretende Finden Wert gelegt wird; das verwehrt die beabsichtigte Ähnlichkeit mit Matth. 13, 44 (gegen Kübel z. Matth. 13, 45).

[1]) Der Gegensatz von *τὰ καλά* und *τὰ δὲ σαπρά* ist hier wesentlich; es ist der von Brauchbarkeit und Verdorbensein für den Fischer. Die Absicht der Parabel kann deshalb durchaus nicht allein die sein, die Jünger darauf aufmerksam zu machen, daß sie keine ungetrübte Entwickelung seines Reiches erwarten dürften (Neander, Leb. Jesu S. 179), oder daß einst zwischen den im diesseitigen Gang des R. G. äußerlich bei einander befindlichen, innerlich so total verschiedenen Arten von Menschen eine Scheidung gemacht werden müsse (Kübel z. d. St.). Denn dann würde es zu nahe an Matth. 13, 24 ff. herangerückt und auch seine geschichtliche Verbindung mit Matth. 13, 44. 45. 46 unerklärt gelassen. Diese fordert eine Betonung des *τὰ καλά* und *τὰ δὲ σαπρά*.

wer sein Leben erhalten wolle, es verlieren werde, wer es aber um seinetwillen verliere, der werde es erhalten (Matth. 16, 25; Luk. 17, 33; Joh. 12, 25).

Oben (S. 365) ist bereits auf die Korrespondenz hingewiesen zwischen dem Selbstzeugnis Jesu von sich als dem Mittler des Lebens und der Darstellung des Reiches Gottes als eines Reichs von in sich selber kräftigem sieghaftem Leben in dieser Periode. Der innere sachliche Zusammenhang zwischen beiden Verkündigungen wird aber auch sonst mannigfach erkennbar. Denn einerseits forderte Jesus von jedem, der zu ihm kam und seiner wert sein wollte, ebenso daß er um seinetwillen alle ihm sonst nahestehenden Personen und sich selbst hasse, wie er in den Parabeln jeden heißt, um das Reich Gottes zu erlangen, alles andere daran zu setzen (Matth. 13, 44–46; vgl. 10, 37; Luk. 14, 26). Andererseits bezeichnet Jesus als das Mittel, durch welches das Reich Gottes in der Welt erzeugt und fortgepflanzt wird (Luk. 8, 11), das Wort Gottes, welches von ihm und seinen Jüngern gepredigt wird, auf das deshalb jeder hören soll (Luk. 10, 16; Matth. 10, 40; Joh. 13, 20. — Joh. 5, 24). Da Jesus aber sodann gleichzeitig die Worte, welche er redete, für Geist und Leben erklärte (Joh. 6, 63) und den Umstand, daß auf sein Wort die Dämonen aus den Besessenen weichen, als ein Anzeichen des Vorhandenseins des Reiches Gottes bei Israel bezeichnete (Matth. 12, 28; vgl. Luk. 17, 20. 21), so war damit die Erkenntnis mittelbar bezeugt, daß das Reich Gottes als das Reich des Lebens in Christus seinen Anfang genommen habe und allein durch sein Kommen und Leben zustande kommen konnte. Indes geradezu ausgesprochen ist solcher Zusammenhang in dieser Zeit noch nicht.[1]) Sogar in Aussprüchen wie Matth. 11, 12. 13 ließ Jesus die volle Bedeutung seiner Person fürs Reich Gottes noch mehr in den Hintergrund treten. Aufs bestimmteste wird dort zwar das machtvolle siegreiche Hereinbrechen des letzteren seit dem Auftreten des Täufers betont, welches nun an die Stelle der Vorbereitung desselben durch Gesetz und Propheten trete. Der Fortgang der Rede läßt auch deutlich erkennen, daß mit Johannes der siegreiche Anbruch des Reiches Gottes insofern anzusetzen sei, als der willige Glaube erkennen könne, daß in ihm, der mit dem Geist und der Kraft des Elias gewirkt hatte, der geweissagte eliasartige[2]) Vorläufer des Kommens des Herrn erschienen sei (Mal. 3, 23. 24; Luk. 1, 17). Einzig und allein daraus aber, daß Jesus im weiteren auf den zwischen ihm und dem Täufer bestehenden Unterschied und dessen Beurteilung im Volke zu sprechen kam, ließ sich dabei erkennen,[3]) daß er selber außer dem Täufer zu den Machtübenden gehöre, welche zu dieser Zeit das Reich Gottes thatsächlich an sich allein rissen (knüpften).[4])

[1]) Darum schon drückt sich Kliefoth (Christl. Eschat. S. 30) in betreff von Mk. 4, 26 f. zu stark aus.

[2]) Vgl. Orelli, Alttestl. Weiss. S. 510.

[3]) Bei dieser beabsichtigten Zurückhaltung, welche ebensowenig das Eintreffen des schrecklichen Tages des Herrn berührt, als sie andererseits deutlich den Zeiten des Täufers und des Herrn dieselbe Bedeutung beimißt, auch beide als Machtbeweisende (βιασταί vgl. f. Anm.) zusammenfaßt, ist Römhelds Schluß (Theol. sacros. II. S. 139): indem Jesus die Dignität des Johannes anzeige, zeige er auch die eigne an; er sei Jehovah, weil Johannes Jehovahs nächster Diener und Vorgänger — ein voreiliger, und das um so mehr, als bei ihm viele Punkte der Rede Jesu unbeachtet bleiben.

[4]) Der an sich dunkle Satz *καὶ βιασταί ἁρπάζουσιν αὐτήν* kann es nicht rechtfertigen,

Kap. IV.

Die Heranbildung der Apostel zu ihrem Beruf. Die Naturwunder.

1. Beim Lehren in Parabeln machte Jesus bereits einen Unterschied zwischen der zweifelnden Menge und seinen gläubigen Anhängern. Aber da das alttestamentliche Gottesvolk sich von ihm seiner übergroßen Mehrzahl nach abwandte, genügte es nicht, dem zum Glauben geneigten Bruchteil Aufschlüsse über das Wesen, die Stellung und Entfaltung des Reichs als Lebensmacht zu geben. Jesus' nie rastende Thätigkeit (Joh. 9, 4) wandte sich deshalb seit der Krisis in Galiläa bewußt und bedacht vornehmlich der geistlichen Pflege der Zwölf zu, welche er zuvor bereits, wie ihre Zahl anzeigte (B. Kap. VI, § 2), zu Patriarchen des neuen Gottesvolkes erwählt hatte.

Für dieselben brach, wie für alle seine Anhänger, gerade durch den Abfall der anfangs für Jesus so begeisterten Menge in und um Kapharnaum eine ernste Sichtungs- und Prüfungsstunde an. Gerade da, als auch ihre nächste Umgebung, wie schon vorher Jerusalem, an Jesus irre zu werden begann, mußten sie zeigen, wie weit in ihnen Erkenntnis und Glaube bereits gewachsen waren und Wurzel gefaßt hatten, und ob sie sich bereits bewußt geworden waren, weshalb sie diesem Meister gefolgt waren und bei ihm bleiben wollten. Aber nicht nur das. Um Jesus' Zeugen werden zu können, mußten sie auch die von Jesus dargebotene, durch das Volk und dessen Leiter zurückgewiesene Erkenntnis sich völlig aneignen und vieles aufnehmen, was sie zur Zeit noch nicht verstanden (Joh. 16, 7—14), und das selbst ihnen hart erscheinen konnte.

Jesus selber leitete die Zwölf deshalb in dem Augenblicke, als der Unglaube des galiläischen Volkes nach der Speisung der Fünftausend, dem vereitelten Versuche, Jesus zum Könige zu machen, und dessen Selbstbezeugung als das Brot des Lebens offen herausgetreten war, zu einer Entscheidung darüber an, ob sie bereit wären, ihrer Erwählung durch ihn treu zu bleiben (Joh. 6, 66—71). Die Entscheidung der Zwölfe in diesem Zeitpunkte hatte indes noch nicht die Bedeutung des vollen Bekenntnisses[1]), welches sie nach der damals erst beginnenden

daß das vorangehende βιάζεται wider den vorwiegenden Sprachgebrauch passivisch gefaßt wird, zumal auf die Weise doch kein einleuchtender Zusammenhang der ganzen Rede Christi gewonnen wird. Es empfiehlt sich deshalb, βιάζεται als Deponens zu fassen und von dem dann ganz deutlichen Ausspruche beim Verständnis des folgenden auszugehen (gegen Kübel wie H. Holtzmann z. d. St.). Die Wahl des dunklen βιασταί erklärt sich durch die nachfolgende Gleichstellung des Täufers mit Elias, der durch Kraftthaten freilich göttlicher Art das Volk dem Baalsdienste entriß. Johannes und Jesus rissen das Reich Gottes zu ihrer Zeit an sich, indem sie durch gleiche und noch größere Beweise des Geistes und der Kraft bekundeten, daß das Reich Gottes nicht bei den Hierarchen und Pharisäern, wie diese es beanspruchten, sei, sondern mit und in ihnen zu Israel erst komme. Wer nicht mit ihnen war, der war wider sie, und wer nicht mit ihm sammelte, der zerstreute und hatte keinen Teil am Reiche Gottes.

[1]) Selbst abgesehen vom Inhalt, der auch in seiner Wiedergabe bei Johannes nicht einmal Veranlassung zu dem Urteil gibt, Johannes habe mit dieser Erklärung das bald darauf erfolgte große Bekenntnis des Petrus damit zusammengefaßt (Beyschlag, Leb. Jesu II, 274 A.), weist die Verschiedenheit der Ortsangaben die Annahme einer Identifizierung beider Erklärungen ab. Des 4. Evgstn. Angaben, durch die er die von ihm ausgehobenen Vorfälle genau zu bestimmen sucht, würden aller Zuverlässigkeit entbehren, wenn Jesus' Frage an die Zwölf sich nicht zeitlich unmittelbar an jene Synagogenverhandlung

Periode eines mehr ungestörten innigen Umgangs mit Christus ein halbes Jahr später bei Cäsarea Philippi ablegten (Matth. 16,13 ff.) und das sich als das geeignete Fundament für den von Christus aufzuführenden Neubau erwies. Wohl gibt sich, was der von Anfang an stets am schnellsten entschlossene und leicht mächtig ergriffene Petrus damals auf Jesus' Frage, ob sie auch weggehen wollten, ausdrücklich im Gegensatz zu der zuvor verlauteten Beurteilung Jesu durch die Kapernaiten antwortete, als Vorstufe zu jenem späteren Bekenntnisse zu erkennen. Denn er erklärte die Zwölf infolge ihrer Erlebnisse für völlig überzeugt, daß Jesus' Worte und diese allein Worte des ewigen Lebens seien, wie nur Jesus als der Heilige Gottes in Israel solche verkündigen könne (Joh. 6,69). Es war damit ausgesprochen, daß die Jünger gerade jenes sie selbst beseligende Vertrauen auf sein Wort besaßen, welches Jesus zunächst von dem Volke begehrt hatte, und dadurch ihn bereits als den Mittler des Lebens erfahren hatten, als welchen er sich in der von ihren Landsleuten hart gescholtenen Rede bezeugt hatte. Diese ihre Zuversicht stützte Petrus aber damals allein noch auf die bereits durch des Täufers Zeugnis von Jesus als dem Lamme Gottes begründete und durch ihre eigenen Erfahrungen bestätigte Erkenntnis Jesu als des sündenreinen und wahrhaftigen Gotteszeugen (Offb. 3,7; AG. 4,27; 1. Joh. 2,20). Durch solche Bezeichnung als der Heilige Gottes ward Jesus in Wahrheit, ähnlich wie bei Gelegenheit des Aufruhrs der Rotte Korah Moses und Aaron als die zweifellos von Gott Erwählten und Gesandten (Ps. 106,16; 4. Mos. 16,5.7) erprobt waren, als der von Gott versiegelte Führer zur Erlösung, zum Heil und zum Leben seitens der Zwölf anerkannt, für den sie bei dem Widerstreit im Volke sich notwendig entscheiden mußten. Wie unklar und unvollkommen demnach immerhin ihre damalige Erkenntnis Jesu noch erscheint, so hielt sie dennoch mit der Selbstbekundung Jesu gleichen Schritt. Sie entsagten allen eiligen selbstgemachten Schlüssen (Joh. 1,45) und Vorstellungen, um sich damit ganz der Leitung und Führung Jesu als des rechten Zeugen zu unterwerfen. Größeres konnte von ihnen zur Zeit noch gar nicht erwartet oder verlangt werden.

2. Diese Entscheidung der Zwölfe stellt sich als eine Frucht des bisherigen Umgangs Jesu mit ihnen dar. Sie gibt einerseits davon Zeugnis, daß gerade auch im näheren Verkehr mit Jesus an ihm sich nichts zeigte, was den Eindruck seiner Werke, welchen nach den an den Täufer gerichteten Worten (Matth. 11,4.5) alle auf sich wirken lassen sollten, irgendwie schwächte. Wie er durch seine Bekämpfung der Dämonen und durch deren Feindschaft wider ihn als der Heilige

zu Kapharnaum angeschlossen hätte. Jene war selbst nur der Abschluß der das Zurückweichen der Menge bekundenden Vorfälle (gegen Weiß, Leb. Jesu II. S. 268 A., wie gegen Godet z. Joh. 6,66–71). Das große Bekenntnis Matth. 16,16.17 wurde durch Jesus' eigne Antwort in seiner abschließenden Bedeutung kenntlich. Da Jesus unmittelbar nach demselben die einsamen Wanderungen aufgab, steht es deutlich als ein Wendepunkt in seinem Wirken da und konnte als solcher von der evangelischen Überlieferung gar nicht verkannt werden, so daß gegen jenes die Entscheidung in Kapharnaum zurücktrat. — Da Johannes die Krisis in Galiläa genau zeichnet und deren subjektive Bedeutung für das innere Leben der Zwölfe kennt, konnte er diesen Vorgang um so weniger auslassen, als in ihm der Sieg des Lichts über die Finsternis in seinem Anfange sich zeigte.

erschien (Mk. 1, 24; Luk. 4, 34), so erwies er sich ebenso auch als der Vollkommene und Reine in allen kleinen Dingen des Lebens. Diese Erfahrung wurde sogar von Judas noch später auf Grund seines Umgangs mit Jesus in Übereinstimmung mit Petrus bezeugt, indem er nach seinem Verrat offen bekannte, er habe unschuldiges Blut verraten. Solche Beobachtung und Wahrnehmung einer vollendeten Lauterkeit und Erhabenheit mußte jeden Zweifel an Jesus' Zeugnis über sich selber, auch wenn dieses noch so schwer zu fassen schien, beseitigen oder gar nicht aufkommen lassen. Doch wird dieser unmittelbare Eindruck nur mehr unbewußt die bei jener Entscheidung bekundete Überzeugung hervorgerufen haben. Noch waren die Jünger nicht so feine Menschenkenner, daß sie sich über den durch solche Erfahrung begründeten Schluß klar werden konnten. Etwas anderes muß es darum gewesen sein, was sie bewog, den anfangs von allen Galiläern gehegten Glauben an Jesus jetzt festzuhalten, trotzdem seine Niedrigkeit vor aller Augen lag und von ihm selber betont wurde (Matth. 8, 20), und trotz seiner so leicht auf eigene innere Ungewißheit zu deutenden Weigerung, sich zum Könige Israels machen zu lassen (Joh. 6, 15), wie auch sie es erwartet hatten (Joh. 1, 50) und noch immer hoffen mochten. In der That lag damals auch bereits eine Reihe spezieller Erfahrungen hinter ihnen, welche sie von der eigentümlichen Hoheit und Herrlichkeit Jesu zu überzeugen dienten. Es werden uns nämlich, und zwar nicht allein durch den 4. Evangelisten, sondern auch von den Synoptikern, in der Hochzeit von Kana, in der Speisung der Fünftausend, welche durch die Vorverhandlung mit den Zwölfen darüber für diese einen eigentümlichen Wert erlangt haben mußte, in dem Wandeln Jesu auf dem Meere, im wunderbaren Fischfang, in der Stillung des Sturms besondere Erlebnisse der Zwölf berichtet, welche den Jüngern zu solcher Befestigung im Glauben hatten gedeihen können, daß sie auch jetzt an Jesus festhielten als dem, der trotz allem, was wider ihn vorgebracht wurde, zur Erlösung Israels vom Vater gesandt sei.

Diese besonderen Erlebnisse der Zwölfe nehmen unverkennbar unter den Thaten des Herrn eine eigentümliche Stellung ein. Die Jünger waren nämlich dabei wiederholt Zeugen geworden von Einwirkungen desselben auf die leblose Natur. Die Bezeichnung „Naturwunder" ist indes einseitig und mehr ein Ausfluß der Wunderscheu, welche an diesen Werken Jesu besonders Anstoß nimmt, weil auf sie der psychologische Schlüssel unanwendbar ist. Gerade aber dadurch, daß man dieselben ausschließlich unter dem naturwissenschaftlichen Gesichtspunkte auffaßt, verschließt man sich vielfach deren gerechte historische Würdigung. Da bei allen Handlungen Jesu sein eignes Verhalten das Bedeutungsvollste ist, so ist es unberechtigt, bei der Betrachtung seiner Wunder zwischen den Einwirkungen auf den menschlichen Organismus und auf die Kräfte und Elemente der übrigen Natur lediglich um der Verschiedenheit ihrer Objekte willen einen Unterschied zu machen.[1]) Es ist durchaus unrichtig und geschieht

[1]) So seit Neander (Leb. Jesu S. 357 f.) und Schleiermacher (Leb. Jesu S. 220 f.). Es ist eine Folge der falschen Absonderung dieser Wunder Christi nach dem

nicht ohne Selbsttäuschung und Begriffsverwirrung, wenn man behauptet, erstere seien deshalb leichter begreiflich, weil die Einwirkungen eines Fremden auf den leiblichen Organismus von Kranken sich eher als sittliche Handlungen auffassen lassen. Denn auf das menschliche Leibesleben ist einerseits unmittelbar eine geistliche Einwirkung ebenso wenig möglich, wie auf irgend welchen andern Teil der Natur, und andererseits wird der ethische Charakter einer Handlung nicht sowohl durch deren Objekt, als durch das sich darin ausprägende Verhalten des Handelnden bedingt und bestimmt. Wie der Verlauf der Versuchung Jesu nun aber beweist, darf keines seiner Werke ausschließlich unter dem Gesichtspunkt eines Machtbeweises betrachtet werden. Es sind deshalb diese Naturwunder vor allem nach ihrer Bedeutung für ihre menschlichen Zeugen und deshalb als Gleichnisthaten und prophetische Wunder ins Auge zu fassen.[1]) Sie traten auch sowohl vor der ersten Entscheidung der Zwölf, wie später, immer nur dann auf, wenn den für die lehrhafte Eröffnung der betreffenden Erkenntnisse noch nicht reifen Jüngern doch ein Einblick in Jesus' bezügliches Wollen, Streben und Können gewährt werden mußte. Indes sind sie nicht in dem Sinne proleptischer Art, als wenn der Vorzug, sie zu erleben, den Zwölfen dazu gewährt wäre, damit sie in der Zukunft ihrer gedächten, um durch sie vergewissert zu werden, was und wie ihre Hand zu handeln habe.[2]) Denn das zu eröffnen, dazu war Christus' Geist und Wort da. Wohl aber waren es Handlungen des Herrn, deren Art und Vollbringen im Verein miteinander die unklaren und unbefestigten Jüngerseelen dessen versicherte, daß in seinem Thun und Vornehmen sich Gottes Gnadenwille durchsetze und ihren Fuß in seiner Nachfolge gewiß machte. Sie sollten in die Herzen der Zwölf in Momenten Licht bringen, in denen die Belehrung solches noch nicht vermocht hätte. Wie die andern Wunder für das Volk Symptome des kommenden Reiches Gottes, so sollten diese den nächsten Jüngern Jesu Symptome seiner Art und seines Willens als des Trägers und Herrn des Reiches Gottes sein. Bekundeten jene: das Reich Gottes ist bis zu euch gelangt! — so diese: solchen Geistes und solcher Macht ist euer Meister!, wenn auch dieser wie alle solche Unterschiede mehr nur graduell zutrifft.

Die Geschichtsbetrachtung hat an sich nur festzustellen, was stattgehabt hat, und daraus ihre Folgerungen betreffs der Person zu ziehen, welche solche

---

Gebiete, auf welchem sie eintraten, in ihnen als sog. Naturwundern, wie dazu bereits Neander Neigung verrät und Weiß (Leb. Jesu ²I. S. 354) es durchführt, nur Wunder der göttlichen Vorsehung, welche Christi Wirken begleiteten, nicht eigne Thaten Christi sehen zu wollen. Für den wunderleugnenden Unglauben werden dieselben dadurch indes in keiner Weise annehmbarer. Der apodiktischen Forderung der Erläuterung aller Vorgänge aus dem bloßen Naturzusammenhange wird durch diese Zurückschiebung auf Gott durchaus nicht genügt. Dazu gerät diese Auffassung aber mit dem Eindrucke der Augenzeugen und der Geschichte in Widerspruch (Matth. 8, 27; Joh. 2, 11; 6, 14), und ist deshalb ohne alle Gewähr.

[1]) So mit Steinmeyer, Wunderthaten des Herrn 1884 S. 138 ff. Nur gibt derselbe diesen Thaten Jesu eine geschichtswidrige Ausdeutung. Die Verfehlung ihrer Auffassung wird schon bedingt durch die willkürliche Gruppierung: Fischfang und Angelwurf, das Brot und der Wein, der Schutz und der Fluch, welche den Geschichtszusammenhang der einzelnen Thaten ganz ignoriert.

[2]) Derselbe S. 139.

Handlungen vollbrachte. Bei der Besprechung der Wunder Jesu im allgemeinen (B Kap. III § 2 S. 227 ff.) hat sich gezeigt, daß Jesus die Wunder zwar als seine eigenen Thaten, aber doch als ihm vom Vater gegebene Werke betrachtet sehen wollte. Nur der Zweifel an Gottes des Schöpfers bleibender Macht und Berechtigung, über den Werken seiner Hände mit schöpferischer Gewalt zu schalten, führt dazu, die Vollmacht zu eben solchem Walten über der Natur in seinem Namen nicht minder bei seinen Gesandten unannehmbar zu erachten. Daß Gott aber unter Festhaltung der vollen Einheit mit sich selber und darum auch mit seiner anfänglichen Bekundung als Schöpfer durch das Hervorrufen der von ihm erschaffenen Kreatur über diese walten und walten lassen kann, das ist ebenso in der beständigen Einheit seines Wesens begründet, wie das Nichtbeschränktsein seines schöpferischen Willens an sich. Nicht das wunderbare Walten überhaupt, sondern allein dessen Veranlassung und Zweck bedarf deshalb einer Erörterung. Es genügt nun allerdings nicht allein im allgemeinen, in der von Johannes (Ev. 2, 11) hervorgehobenen Offenbarung der Herrlichkeit Christi die Veranlassung solcher Wunder zu suchen, weil dann die Frage entsteht, weshalb nicht mehr solcher Thaten von Jesus vollbracht worden seien. Es gilt vielmehr die Seite der Herrlichkeit Christi, die jedesmal die Ursache ward, aus welcher sie gerade zu der Zeit den Jüngern offenbart werden sollte und wollte, zu suchen und zu bestimmen. Das wird sich am leichtesten feststellen lassen, wenn die erkennbare Aufeinanderfolge dieser Gleichnisthaten auch bei der Betrachtung eingehalten wird, zumal dabei sich auch ein Einblick in die Seelenführung der Zwölf durch den Herrn gewinnen lassen wird bis zu ihrer Entscheidung, bei ihm auszuharren.

Kaum hatte Jesus nun die ersten der später zu Aposteln Berufenen aus des Täufers Schülerschar an sich gezogen, als er mit denselben — offenbar zur Kenntlichmachung der Verschiedenheit des Wandelns mit ihm und des Asketenlebens des Bußpredigers in der Wüste — die Hochzeit in Kana besuchte, zu der er wohl infolge früherer Bekanntschaft geladen worden war (Joh. 2, 1). Als sich auf derselben Mangel an Wein einstellte, bewog ihn dieser nicht sofort, wie Maria es wünschte, sich als Hilfebringer zu erweisen (vgl. B Kap. II § 1 S. 211). Die Zeit seines offenen Hervortretens vor dem Volke sollte erst mit dem Passah in Jerusalem anbrechen. Zwar schritt Jesus dennoch bald darnach zu einer Verwandlung von sechs großen Krügen Wassers in Wein; aber es bekundete dann sowohl die Zahl derselben als das Wort des Speisemeisters (Joh. 2, 9), daß die also gewährte Gabe an Menge wie an Güte die durch den Mangel erforderlich gewordene Hilfe weit überstieg. Von einer Wirkung der That Jesu bei den Gästen, selbst von ihrer Wahrnehmung seitens dieser wird nichts gesagt; wir hören allein von einer Frucht dieser bei den Jüngern Jesu. Auf diese muß darnach auch vor allem Jesus' Absehen bei dieser Verwandelung von Wasser in Wein gelegentlich des eingetretenen Mangels an dem erforderlichen Getränk gerichtet gewesen sein. Was die Jünger in seiner Begleitung dort erlebten, daß selbst da, wo zur Freudenfeier eingeladen ist, Mangel und Grund zur Beschämung sich einstellt, das widerfährt den Menschen auf

Erden nicht selten. Daß es aber in seiner Gemeinschaft so nicht sei und so auch in Zukunft nicht sein solle, das sollten die, welche ihm nachzufolgen sich bereit hatten finden lassen, sofort in den ersten Tagen ihrer Nachfolge innewerden. Darum überhob er die Hochzeitleute, welche ihn eingeladen hatten, durch das nur mit Wissen Weniger vollbrachte Wunder des für sie so beschämenden Mangels. Seine Wundergabe für diese war für die Jünger als Zeugen der vor ihren Augen geschafften Hilfe eine Zusage und Verheißung, daß sie, auch wenn sie in seiner Nachfolge ohne alle irdische Hilfsmittel wandern und dienen müßten, doch an nichts Mangel haben sollten, wie sie diese Erfahrung auch nach ihrer eigenen Aussage während ihres Wandelns mit Jesus auf Erden bestätigt fanden (Luk. 22, 35). Was zu seinem Dienst und zum Leben mit ihm erforderlich, das stets zur rechten Stunde und, wenn es sein muß, wunderbar verschaffen zu können und zu wollen, — das ist ein Stück seiner Herrlichkeit.

Hatte das erste Wunder gleich nach der Anknüpfung ihrer Gemeinschaft mit ihm die ersten fünf Jünger und in diesen alle, welche ihm gleicherweise nachzufolgen bereit waren, getrost gemacht, mit ihm zu ziehen, obgleich er äußerlich allem menschlichen Mangel unterworfen und ausgesetzt zu sein schien, so bereitete eine zweite Wunderthat die feste Berufung in seine Gemeinschaft unmittelbar vor (vgl. B Kap. VI, § 2 S. 304 f.). Denn der wunderbare Fischzug des Petrus (Luk. 5, 1—11) hatte wie für ihn selber, so auch für alle seine Genossen (Luk. 5, 10) eine prophetische Bedeutung. Diese ist indes nicht ausschließlich in der von Jesus gegebenen Erklärung über den Zweck der geforderten Nachfolge: „Von nun an wirst du Menschen fangen" (Luk. 5, 10; Matth. 4, 19 p.) zu entnehmen. Vielmehr muß auch die nächste Wirkung des Gehorsams gegen Jesus' Gebot: „Fahret hinauf auf die Höhe und machet euere Netze los zum Fange!", der überraschende Erfolg des unternommenen Fischzugs, in Betracht gezogen werden. Hob nämlich Jesus' Verheißungswort auch allein das Gebiet hervor, auf welchem die gemachte Erfahrung sich wiederholen soll, so wird doch jenes erst durch die Art dieser vollends bedeutsam. Sie aber bestand darin, daß alles, wozu Jesus' Berufung sie aufrief, wie aussichtslos es menschlicher Erwägung nach immer erscheinen mag, dennoch stets von unerwartetem Erfolge sein wird. Dieser Gewißheit bedurften die von Jesus Berufenen aber, um sowohl in der nächsten Zeit wie auch später sich nicht enttäuscht zu fühlen und mutlos zu werden, wozu besonders Simon Petrus, der so leicht nach dem Sichtbaren urteilte, geneigt war.[1])

---

[1]) In dem lukanischen Bericht nur eine Vermischung von Joh. 21 mit der Berufungsgeschichte (Matth. 4, 18 f.; Mk. 1, 16 f.) zu finden (Weiß, Leb. Jesu I. S. 437; Beyschlag, Leb. Jesu I. S. 300), das heißt nichts anders, als die Begebenheiten aus Jesus' Wirken bereits zu Lebzeiten der Apostel in Sagen übergehen zu lassen, und raubt in letzter Instanz allem thatsächlich Berichteten die geschichtliche Glaubwürdigkeit. Auch ist als die Quelle dieser Beurteilung der Widerwille wider die Anerkennung von Jesus' Macht über die Natur zu leicht erkennbar, um eine daraus fließende Auffassung für wirklich historische Kritik gelten lassen zu können. Die Wiederholung des wunderbaren Fischzugs nach der Auferstehung ist um so weniger befremdlich, als die Notwendigkeit einer Bestätigung des Simon in dem ihm früher zuerkannten Berufe behufs Klarstellung seiner völligen Restitution

Geschichtlich ist ein drittes, wenn auch nicht allein vor den Augen der Zwölf (Matth. 8, 27; Mk. 4, 36) vollbrachtes, so doch sie ausschließlich angehendes Wunder, die Stillung des Seesturms, eng mit der Fahrt nach Gadara verknüpft (Mk. 5, 1; Luk. 8, 22). Diese zeitliche Aufeinanderfolge bedingt indes keine sachliche Zusammengehörigkeit. Denn die Personen, mit welchen Jesus es bei beiden Begebenheiten zu thun hat, sind völlig verschiedene; bei der Heilung der gadarenischen Dämonischen wird der Zwölf mit keiner Silbe gedacht, während die Stillung des Sturms seitens Jesu allein um ihretwillen erfolgte.[1]) Denn gerade ihre Besorgnis, verderben zu müssen, während sie Jesus bei sich im Schiffe hatten, und er zu ihrem höchsten Befremden um das Toben der Elemente sich so wenig bekümmerte, daß er durch deren Wüten in seiner Ruhe nicht gestört ward und sich selbst in Gott völlig sicher bei anscheinender Gefahr bewährte, veranlaßte sichtlich dieses wunderbare Eingreifen Jesu. Wie sie aber durch ihn von Anfang an zu der Gewißheit geführt waren, in seiner Gemeinschaft niemals einem Mangel ausgesetzt zu sein, so ließ Jesus sie jetzt durch sein neues thatsächliches Eingreifen erkennen, daß sie in der Gemeinschaft mit ihm in keiner Gefahr zu fürchten hätten, er könne solcher nicht Meister werden. Daß der wahre Glaube an ihn alle Furcht vor Verderben ausschließt (vgl. Röm. 8, 35; 1. Joh. 4, 18), das hielt den Jüngern jene Doppelfrage Jesu vor (Mk. 4, 40), deren beide Teile sich zu einander so verhalten, daß in beiden Hälften eine Rüge

---

auch die Erneuerung jener beseligenden Erfahrung mit sich führte. Doch hat im übrigen dieser zweite Fischzug seine besondere Bedeutung (vgl. D. Kap. 18 § 5).

[1]) Die Willkür der Kritik, welche sich das exegetische Recht schaffen will, bei dieser Stillung des Sturms an die Stelle der Machtthat Jesu ein Vorsehungswunder des Vaters zu setzen und die Stillung im Grunde auf ein zufälliges Zusammentreffen des Stillewerdens mit der ermutigenden gottvertrauenden Zusprache Jesu an die Jünger zurückzuführen, erhellt hier aufs deutlichste. Denn sie zieht die Matthäusrelation, welche über die Bedrohung des Meeres am knappsten berichtet, in diesem Falle der sonst in Markus gefundenen Erzählung des Urevangeliums vor, läßt aber doch auch in jene wie in das Lukasevangelium die einfachen Worte, welche die Bedrohung des Sturms berichten: ἐπετίμησεν τοῖς ἀνέμοις καὶ τῇ θαλάσσῃ (Matth. 8, 26) erst noch aus Markus nachträglich aufgenommen sein. Und doch kommt das Wort ἐπιτιμᾶν bei Matth. außerdem sechsmal vor und wird der Plural ἄνεμοι gerade fast nur vom 1. Evgstn. (7, 25. 27) gebraucht (gegen Weiß, Leb. Jesu II. S. 35 A.). Ebenso unberechtigt ist die Annahme, daß die Jünger, als sie Jesus' Zuversicht, nicht untergehen zu können, hernach die Umstände entsprechen sahen, sich nur staunend gesagt haben sollen, er habe Wind und Wogen Stille geboten, und daß diese Auffassung sich auch in der Weitererzählung dramatisch ausgeprägt habe (Beyschlag, Leb. Jesu I. 306; II. 192). Denn damit wird ebensowohl der Nüchternheit der Jünger zunahegetreten, als Jesus zugemutet, er habe jene in einer Auffassung, die ihm nicht verborgen bleiben konnte, befangen gelassen, anstatt sie einfach zu seinem eigenen Gottvertrauen durch dessen sichtliche Bewährung zu erheben. — Allerdings läßt sich tauben Elementen mit Worten an sich nichts gebieten. Hier aber galt es, den durch jene Geängsteten durch Worte zu bekunden, auf wessen Wink auch tosende Wogen und Winde sich legen mußten. Da nach den Evv. das, was eintrat, ein Staunen über Jesus' Macht hervorrief, so beweist dieser Effekt, daß durch die Auffassung des Vorfalls als Wunderthat diese der von Jesus einst abgelehnten zweiten Versuchung um nichts ähnlicher wird, als bei der Weiß-Beyschlag'schen. Und wenn man Jesus das Bewußtsein zuerkennen muß, daß sein Vater ihn auf dem See nicht untergehen lassen werde, so kann sein Eingreifen, um die nach menschlichem Urteil vorhandene Gefahr des Untergangs zu beseitigen, nur als ein Ausrichten des Willens des Vaters aufgefaßt werden, welches dazu bei den Jüngern noch einen viel höheren Zweck verfolgte, als jene Beseitigung.

Jesu zum verständlichen Ausdruck kommt. Denn auch die Frage: „Was seid ihr so furchtsam?“ entbehrt des rügenden Charakters nicht und war keineswegs darum ausschließlich Zusprache für die Verzagten[1]), weil sie noch vor der Stillung des Sturms an die Zwölf gerichtet wurde. Ihr Mangel an Vertrauen auf Jesus und seine Unbekümmertheit um die irdischen Gefahren wird gerügt, und diese Rüge durch die That verstärkt. Dies war auch die nächste Empfindung der Jünger; denn nach dem Bericht der Evangelien ergriff sie zuerst Furcht (Mk. 4, 41; Luk. 8, 25), als sich auf Jesus' Wort die Wellen legten.

Die bisher betrachteten drei Naturwunder gehören der Vorbereitungszeit des Reiches an und dienten der Grundlegung eines allseitigen Vertrauens auf Jesus und der ersten Gründung des Glaubens an ihn in den Zwölfen. In die Zeit der Krisis und der beginnenden Verkündigung über das eigentümliche, früher nicht offenbar gewordene Wesen des Reiches, das Jesus brachte, fallen zwei andere zeitlich und durch die sie herbeiführenden sonstigen Verhältnisse eng verbundene Wunder. Freilich würden sowohl die Speisung der Fünftausend wie die gemeiniglich als Wandeln auf dem Meere bezeichnete That als nichts anderes gelten dürfen, denn Beweise der Freundlichkeit und Lindigkeit Jesu, wenn es sich so verhielte, wie man neuerlichst uns wieder einreden möchte.[2]) Es bliebe nämlich gar keine Berechtigung mehr, bei diesen Vorfällen von Vorsehungswundern zu sprechen[3]), wenn die Speisung der Tausende sich auf eine durch Jesus' entschlossenen Vorgang bewirkte Beköstigung der Nichtversorgten mittels der Vorräte derer zurückführen ließe, welche auf seine Anregung das Mitgebrachte an die Bedürftigen zu verteilen begannen, und wenn Jesus am Ufer stehend nur am Ende einer langen mühsamen Nachtfahrt mit den besorgten Jüngern zusammentraf, so daß sogar nur Joh. 21, 4–8 eine Art Wiederholung des Joh. 6, 19–21 und Matth. 14, 22–33 Berichteten zu bringen schiene. Vielmehr liefe die als Wunder berichtete Begebenheit auf eine unrichtige Beurteilung der vorhandenen Reisevorräte seitens der Jünger hinaus, deren Irrtum dann durch die gelingende Speisung aller nur offenbar wurde. Man begreift dabei freilich nicht die in den Berichten festgehaltene Vorstellung, es seien nur fünf Brote und wenige Fischlein vorhanden gewesen. Ebenso würde das angebliche Wandeln auf dem Meere sich als eine irrige Vorstellung infolge der Selbstquälerei und falschen Angst der Zwölfe entpuppen, indem diese, während alles ganz natürlich verlaufen wäre, die unerwartet entdeckte Nähe des Herrn für wunderbar und für

---

[1]) Gegen Steinmeyer, Wunderthaten S. 188.

[2]) So unter Wiederholung der einstigen Aufstellungen des Dr. Paulus (z. B. Komm. z. Joh. S. 310 f.) Weiß, Leb. Jesu II. S. 200 ff. u. S. 210 ff., und Beyschlag, Leb. Jesu I. S. 310 f., II. S. 223 f., 258 f. — Wäre aber das bloße Unterstützen der Nichtversorgten durch die Vorräte der Versehenen der geschichtliche Hintergrund der Darstellungen, so würden die Jünger den einfachen Vorgang geradezu in einer solchen Weise ausgebeutet haben, wie Jesus selbst die von ihm vollzogene Speisung nach Joh. 6 nicht verstanden haben wollte (gegen Keim, Jesus v. Naz. II. S. 495). Die Evangelisten stellen es indes im übrigen selbst gar nicht so dar, als hätte Jesus ein Zeichen vom Himmel geben wollen; sie lassen Jesus die Speisung völlig unmerklich zustande bringen, sind also bestrebt, aller Ausbeutungen sich zu enthalten.

[3]) So Weiß S. 200 u. 213.

eine ihnen zuteil gewordene Hilfe erachteten. Rätselhaft bliebe es dabei indes, daß in späteren besonnenen Stunden und in Gesprächen mit Jesus der wirkliche, völlig einfache Verlauf der Dinge den Jüngern nicht klar geworden sein sollte. Denn will man auf die Neigung der Zeit, Wunder sehen zu wollen, zurückgreifen, so muß man entweder bei Jesus selbst eine höchst bedenkliche Gleichgültigkeit gegen solche Auffassungen, die ihn betrafen und doch der Nüchternheit ermangelten, oder sogar eine Geneigtheit voraussetzen, sich in phantastische Täuschungen einzuwiegen. Während wir also in den Berichten vergebens etwas von einem ernüchternden Einflusse Jesu suchen (Matth. 14, 28—31), soll sich vielmehr mit der irrigen Vorstellung von der Nachtfahrt in der Erinnerung der Jünger sogar noch eine Allegorie der Verleugnung des Petrus verknüpft haben.[1])

Einmütig aber stehen in beiden Fällen die Quellen wider alle solche Umdeutungsversuche. Auch liegt gar keine besondere Schwierigkeit der Auffassung darin, daß das nach den Evangelien durch Jesus wunderbar vermehrte Brot ein Kunst- und kein einfaches Naturprodukt ist. Denn so gewiß der, welcher die Menschen befähigt hat, die komplizierten Akte des Sehens und Hörens zu vollziehen, selbst sehen und hören kann, so gewiß wird derselbe Gott, welcher den Menschen derart begabt hat, Kunstprodukte herzustellen, auch selbst im stande sein, deren Herstellung zu bewirken. Und derselbe Gott, der bei der sogenannten Kabbelung der Fluten in etlichen Meeren das Wasser sich gegen sich selbst derart stauen läßt, daß Schiffe mitten auf dem Meere zeitweise nicht von der Stelle können, der wird es auch fügen können, daß das Wasser unter den Füßen eines Menschen feststeht wie eine Mauer, ob auch der damit verhängte Naturvorgang uns unaufgeklärt bleibt. Es fragt sich allein, welches die Absicht des Herrn bei solchen Wunderwirkungen war.

Wenn nun auch die Vorverhandlungen bei der Speisung in den Evangelien nicht ganz übereinstimmend wiedergegeben werden, so erhellt doch aus allen Zeugen, daß Jesus die Jünger ihre Hilf- und Ratlosigkeit erst recht empfinden und dann erst ohne alles Aufsehen die Speisung sich vollziehen ließ. Wie sorgsam aber auch alle Ostentation vermieden ward, so konnte doch, da Jesus das an Speise Vorhandene ihm zu bringen geboten hatte und das Mahl begann, Niemanden verborgen bleiben, wer der wunderbare Speisemeister und Gastgeber der Menge gewesen war. Der Wunderakt selber muß sich während des Darreichens von seiten Jesu und seiner Jünger vollzogen haben, das nicht aufhörte, bis allen vorgelegt war. Blieb auf diese Weise einerseits die Koinzidenz des Wundervollzuges mit der sonst durch die menschliche Hand vermittelten Speisezurüstung gewahrt, so verknüpfte Jesus andererseits wieder ausdrücklich sein Werk durch das zuvor über den Speisen gesprochene Gebet mit dem Wirken des Vaters. Er nahm auch hier seine Macht aus dessen Hand. Dadurch aber stellte er es den Zwölfen recht vor die Augen, daß alles, was sie beim Wirken für das Reich Gottes zu erflehen durch die derzeitigen Verhältnisse veranlaßt würden, bei festem Glauben ihnen auch jederzeit

[1]) Beyschlag, Leb. Jesu I. S. 306.

aus seiner Fülle gern dargeboten werden würde (Mk. 11, 24). Von hoher Bedeutung ist es dabei, daß Jesus, nachdem er zuvor die Jünger dazu gebracht hatte, ihr eignes Unvermögen, der Not der Hungrigen abzuhelfen, zu erkennen und einzugestehen (Joh. 6, 5—9), hernach sie aus seiner Hand das fort und fort nehmen ließ, was sie den Bedürftigen zu deren voller Sättigung zu reichen hatten. Denn auf diese Weise lehrte er sie aus seiner Fülle dauernd Gnade um Gnade und Brot des Lebens zu nehmen. Weil dies aber die den Jüngern thatsächlich darzureichende Erfahrung und Erkenntnis war, so wird auch die Wiederholung dieser Wunderthat verständlich (Matth. 15, 32—39; Mk. 8, 1—9). Denn gerade dessen, daß solches Nehmen im Glauben nicht etwa für sie nur eine ausnahmsweise Erfahrung sei, sondern solches ihnen zu jeder Zeit zustände und die Regel für sie sei (vgl. Mk. 11, 24: Alles, so viel ihr immer betend bittet, glaubt nur, daß ihr es empfangt und es wird euch werden), sollten die Jünger durch eine Wiederholung derselben Erfahrung bei Wiederkehr einer ähnlichen Veranlassung versichert werden. Darum wird auch bei der zweiten Speisung betont, daß Jesus erst, nachdem er gedankt hatte, das Brot brach und den Jüngern übergab (Mk. 8, 6 p.). War aber dies der Sinn der Wiederholung des Wunders[1]) gewesen, so war Jesus, als die Zwölf bald darnach bei einem der Rückzüge sich über die Versäumnis, die erforderliche Speise mitgenommen zu haben, getadelt wähnten, um so mehr berechtigt, die kleingläubige Thorheit solcher Annahme durch den Hinweis auf die wiederholte Beseitigung jedes Mangels aus seiner Fülle zurückzuweisen (Mk. 8, 14—20 p.).

Bei dem Wandeln Jesu auf dem Meere ist die Situation scharf ins Auge zu fassen. Die Absichtlichkeit der Entfernung der Zwölf aus der Genossenschaft der zu einem messianischen Aufstandsversuche geneigten Menge ist unverkennbar. Die Jünger konnten aber, da sie ihren Meister doch bereits genugsam kannten, gar nicht auf den Gedanken kommen, er werde, im Falle er sein Reich aufrichte, sich um seine Getreuen nicht mehr bekümmern.[2]) Sie vermochten sich sein Verfahren vielmehr daraus zu erklären, daß er behufs seines Gebetsverkehrs mit dem Vater allein sein (Joh. 6, 15) und auf diese Weise sich zugleich der Menge entziehen und verbergen wollte. Alsbald aber sahen sie sich selbst in eine neue sie beängstigende Lage versetzt. Wäre Jesus vielleicht bei ihnen im Schiff gewesen, so würde das Unwetter sie diesmal nicht wieder beunruhigt haben. Nun aber sahen sie sich ohne ihn vom Winde umhergetrieben und konnten, wie viel Zeit auch verstrich, das erstrebte

---

[1]) Über die Grundlosigkeit der Annahme von Weiß, bei dem Bericht über die wiederholte Speisung liege nur ein durch die zwiefache Quelle veranlaßter Irrtum vor, vgl. Kap. II § 3 S. 339 Anm. 1.

[2]) Das läßt Weiß (Leb. Jesu II. S. 210) die Zwölf fürchten, und gerade diese Besorgnis, daß nun hinter ihrem Rücken in ihrer Abwesenheit es am verlassenen Ostufer zur Herstellung des messianischen Königtums komme, soll die Quelle ihrer Unruhe in der stürmischen Nacht gewesen sein. Als eine sehr unbegründete Voraussetzung würde diese Annahme selbst dann erscheinen, wenn die Evv. die Lage des Schiffs als eine solche zeichneten, in der es dem Steuer nicht mehr gehorchen wollte (Mk. 6, 8: καὶ ἰδὼν αὐτοὺς βασανιζομένους ἐν τῷ ἐλαύνειν; vgl. Joh. 6, 18).

Ziel nicht erreichen. Sein Beistand schien für sie, fern von ihm und mitten auf dem Meere, völlig unerreichbar. Welch beseligendes Erlebnis mußte es nun für sie sein, nachdem sie allein durch die auf sein Drängen (Matth. 14, 22) erfolgte Abfahrt in diese Not geraten waren, wenn sie nun nicht etwa nur auf dem unerwartet erreichten Lande ihn trafen, sondern er sich vielmehr plötzlich sogar auf dem Meere als ihnen in ihrer Not nahe offenbarte (Joh. 6, 19). Denn dadurch mußten sie dessen versichert werden, daß er, wiewohl er sich weigerte ein König in irdischer Weise zu werden, dennoch ihnen, was auch immer zwischen sie träte, unsichtbarer Weise nahe sei. Da sie Fischer waren, so konnte ihnen dies kaum eindrücklicher gemacht werden als dadurch, daß sie, mitten auf dem See, wo sie nach ihren sonstigen Vorstellungen höchstens ein Gespenst zu sehen erwarten konnten, ihn nun leibhaftig vor sich sahen, und daß nach dem Zusammentreffen mit ihm alles, was wider sie gewesen war, sich legte. Es war nur eine individualisierende Anwendung und Erweiterung dieser Erweisung seiner durch nichts aufhebbaren Gemeinschaft mit ihnen, wenn Jesus auf das aus Glauben und Kleinglauben gemischte Verlangen des Petrus, ihn zu sich kommen zu lassen, einging. Denn aus der Erfahrung des Apostels, daß er, sobald er nur auf das sonst Sichtbare und nicht auf Jesus sah, unfähig wurde, auf dem Meere zu gehen, erhellte zugleich, daß die Jünger die Gemeinschaft mit ihrem Meister stets nur im Glauben festhalten sollten, um deren Segen zu erfahren. Da gerade der fleischliche, ungeistliche Sinn des Volkes, welcher diesmal Jesus veranlaßt hatte, sich von den Zwölfen zu trennen, nicht allein die letzte Aufrichtung des Reiches aufhielt, sondern vielmehr behufs dessen Verwirklichung auf Erden, wie Jesus bereits erkannte, eine Zwischenzeit zwischen seinem jetzigen Wirken und der Vollendung desselben erforderlich machte, in welcher er für seine Getreuen nicht sichtbar sein konnte (vgl. Luk. 19, 11—27), so war solche tröstende Gewißheit den Zwölfen ebenso notwendig, als durch die ganze Lage veranlaßt. Sie ergänzte die am Tage zuvor gemachte Erfahrung von seiner alle Verlegenheit und alles Unvermögen überwindenden Segensfülle aufs beste. Diese sämtlichen wunderbaren Erweisungen der Herrschaft Jesu über die Natur zum Heil für die Seinen beleuchten als Gleichnisthaten die Stellung des Herrn zu den Jüngern und deren Nachfolge. Sie

---

[1]) Nach Weiß und Beyschlag soll die zuverlässigste Darstellung des 4. Evs. erkennen lassen, daß die Jünger nicht wußten, wie nahe sie dem Strande waren und darum Jesus für auf dem Meere stehend hielten, bevor sie ihre Landung an einer unerwarteten Stelle erreichten. Allein Johannes sagt 6, 19 nichts von einer Schätzung der Entfernung, sondern spricht von dem Durchfahrenhaben einer bestimmten Wegstrecke (ἐληλακότες part. perf.). Darum muß das εὐθέως v. 20 als eine Folge der willigen (ἤθελον) Aufnahme des anfangs als Gespenst gefürchteten Herrn aufgefaßt werden. Johannes berichtet ebenso eine wunderbare Thatsache, wie Markus und Matthäus. Es ist überhaupt eine unbegreifliche Annahme, daß erfahrene Fischer noch dazu zu einer Zeit, da Mondlicht war, auf einem ihnen so bekannten Meere, wie der galiläische See, irgendwo die Küste nicht als solche erkennen und sich über ihre Entfernung von dieser getäuscht haben sollten. Daß Johannes das Verlangen des Petrus und dessen Erfüllung nicht erwähnt, kann, da es ihm nirgends auf Vollständigkeit, sondern vornehmlich nur auf das ankommt, was seine eigne Erkenntnis von der Herrlichkeit Jesu Christi begründet hat, nicht auffallen.

gehen die Jünger nicht sowohl als Apostel denn als Reichsgenossen an und haben, wie für jene, so für alle, die letzteres werden, Bedeutung. Jenen wurde es nur gegeben, die persönliche Erfahrung der Wundermacht Jesu zu machen, weil es vor allem darauf ankam, ihre Glaubensstellung zu befestigen, da sie das Fundament der Gemeinde bilden sollten, und in ihnen noch das Verständnis seines Zeugnisses erst durch seine Werke vermittelt werden mußte. Als die Jünger dann selber bezeugt hatten, in seinen Worten Worte des Lebens zu erkennen, da wurde ihre Führung und Ausbildung allein durchs Wort fortgeführt. Da mußten sie glauben ohne zu sehen.

Allerdings werden noch aus der letzten Zeit des Wirkens Jesu zwei Naturwunder, das Finden des Staters im Munde eines Fisches und die Verfluchung des Feigenbaumes, im 1. Evangelium berichtet. Schon ihre nur einmalige Erwähnung beweist, daß sie nicht in gleichem Maße epochemachend waren. Deshalb werden dieselben ihrer Gleichartigkeit mit den vorangegangenen Wundern im Naturbereiche halber gleich noch hier besprochen, wennschon sie in anderer Beziehung später wieder zu erwähnen sind. Darin sind beide nämlich mit den bereits besprochenen gleicher Art, daß auch sie nicht für das Amt der Apostel und dessen Ausrichtung Bedeutung haben, sondern vielmehr auf die Stellung Jesu ein blendendes Licht fallen lassen. Darin unterscheiden sich aber beide von den andern fünf, daß sie Jesus' Verhältnis nicht sowohl zu dem Reich, das er brachte, und zu dessen Genossen, als vielmehr zu der Vorstufe desselben, der alttestamentlichen Gottesgemeinde, in ihrem dermaligen Verfall erkennbar machten. Selbst die Zwölf waren damals noch nicht fähig, sich über die Richtigkeit des israelitischen Volkstums für Christi Reich durch Worte aufklären zu lassen. Darum eröffnete Jesus ihnen wiederholt durch bezeichnende Handlungen eine Erkenntnis, welche durch ihre Unmittelbarkeit zum leuchtenden Fanal für alle Zukunft ward.

Um das Findenlassen eines Staters im Munde eines gefangenen Fisches seitens des Petrus (Matth. 17, 24—27) zu verstehen, ist ins Auge zu fassen, daß es sich um die Abgabe zur Erhaltung des alttheokratischen Heiligtums handelte, über welches Jesus sich selbst erhaben wußte (Matth. 12, 6), und daß der Herr erklärte, nur darum so zu handeln, wie er that, um die nicht zu ärgern, welche den Tempel heilig achteten. Denn darnach lag es bei diesem Wunder in Jesus' Absicht, dem Apostel sein eignes Verhältnis zum Tempel und zur alttestamentlichen Theokratie, deren äußerer Mittelpunkt jener war, klarzumachen. Daß die Einnehmer den Petrus über die Erlegung der Halbseckelabgabe seitens Jesu nicht deshalb ausforschten, weil sie etwa deren Verweigerung auf Grund seines ihnen bekannten Anspruchs voraussetzten, zeigt des Petrus Verhalten. Wäre ein solcher in Frage gekommen, so würde der Apostel damals nach seinem offenen Bekenntnis von Cäsarea wohl von selbst auf die richtige Fährte geleitet worden sein. Die Anfrage konnte ihren Grund allein in der Rückständigkeit Jesu mit der Abgabe haben, welche sich aus dessen Wanderleben in der letztvergangenen Zeit zur Genüge erklärt. Die Nachfrage selbst ist um so erklärlicher, als diese Gelder regelmäßig um die Zeit des Laub-

hüttenfestes, zu dessen Besuch Jesus bald darauf Galiläa verließ (Matth. 19, 1; Joh. 7, 14), gezahlt wurden, so daß bei dessen Herannahen die Unterlassung der Erlegung leicht auffiel.[1]) Gerade daraus, daß Petrus auf die an ihn gerichtete Frage mit seinem Ja keinen Augenblick zurückhielt, erhellt, daß seines Wissens Jesus die Steuer auch früher entrichtet hatte.[2]) Darin aber, daß Petrus trotz seiner kurz zuvor bekannten Einsicht in Jesus' volle Würde in einer Zahlung dieser Steuer, welche Israel als Eigentumsvolk Jahvehs zum Besten des Tempels auferlegt war, durch den Herrn nichts Abnormes sah, also der erlangten Erkenntnis betreffs der Beurteilung der Stellung Jesu in und zu seinem Volke und zu dessen Institutionen keine entsprechende Folge gab, lag die Veranlassung des Wunders. Jesus durfte einerseits solchen, welchen seine Weigerung leicht als Äußerung von Gottlosigkeit erschienen sein würde, kein Ärgernis bieten (Matth. 17, 27; 18, 7), mußte andererseits aber die Seinen zugleich anhalten, das erlangte Maß des Glaubens und Erkennens nun auch zu bethätigen. Beiden Anforderungen ward er gerecht, indem er sich durch ein Wunder das Mittel verschaffte, die Steuer für sich und Petrus zu zahlen. Hätte er den Jünger nur geschickt, um einen Fisch zu angeln, wertvoll genug, um daraus den erforderlichen Stater[3]) zu lösen, so würde darin nur eine durch seine Armut gebotene Auskunft liegen, wie sie Petrus jederzeit aus sich selber ergreifen konnte, und bloß sein Eifer, die Steuer zu erlegen, bekundet sein. Das unerwartbare wunderbare Finden des erforderlichen Geldstücks[4]) bewies hingegen, daß er sowohl über die Schätze Gottes in der Welt waltete, als daß ihm selbst die Fische im Meere, wenn nötig, dienten, und daß er also der Sohn eben des Herrn Himmels und der Erde sei, dessen Haus der Tempel doch nur war. Als ein Vorsehungswunder kann dieser Vorfall gar nicht gewertet werden, weil Jesus den Angelwurf in der Absicht angeordnet hatte, sich den Betrag der Steuer zu verschaffen. Er beweist vielmehr, je außerordentlicher das Zusammentreffen ist, das Zusammenwirken des Vaters mit Jesus in allen Dingen, und solche Erfahrung mußte Petrus und den andern Aposteln in unvergeßlichster Weise es klar machen, daß sie mit ihrem Bekenntnis in jeder Hinsicht Ernst zu machen Recht und Pflicht hatten.[5])

[1]) Vgl. Wieseler, Beiträge S. 114.

[2]) An die Kopfsteuer kann mit Wieseler S. 115 nicht gedacht werden, weil Jesus durch das Versagen dieser Steuer keinem Juden ein Ärgernis gegeben haben würde. Auch wäre Jesus, indem er sich von derselben frei erklärt hätte, nicht nur mit seiner sonstigen Erklärung über die Pflicht ihrer Erlegung (Matth. 22, 18–22) teilweise in Widerspruch geraten, sondern hätte auch durch seine Verweisung auf die Freiheit der *υἱοὶ* der *βασιλεῖς* einen ganz falschen Schein auf sich fallen lassen.

[3]) So Beyschlag, Leb. Jesu I. S. 304; II. S. 393, wobei dann das *εὑρήσεις στατῆρα* im Sinne von „du wirst einen Stater erwerben" ohne Rücksicht auf das vorangehende *ἀνοίξας τὸ στόμα αὐτοῦ* (Matth. 17, 27) verstanden werden soll.

[4]) Der Stater bezeichnete um diese Zeit das Tetradrachmon, wie früher das Didrachmon, weshalb auch Jos. Altt. III, 8, 2, indem er den Sekel gleich 4 attischen Drachmen angibt, den Betrag der Tempelsteuer als *σίκλον τὸ ἥμισυ* bezeichnen kann, während er Altt. XVIII, 9, 1 in vollster Übereinstimmung damit die Diasporajuden ein Didrachmon als Tempelsteuer erlegen läßt, was bei Wieseler a. a. O. S. 111 A. nicht deutlich erkennbar wird.

[5]) Eine Beziehung dieses Vorgangs auf den Beruf der Apostel, aus dem Volke

Auch das letzte, von Jesus kurz vor seinem Leiden vollbrachte Naturwunder (Mk. 11,12—14 u. 20—25; Matth. 21,18—22) steht in Beziehung zum alttestamentlichen Heiligtum. Es bekundet nicht die rechtliche, sondern die geschichtliche Seite der Stellung Jesu zu dem Tempel. Denn keineswegs bieten die an die Verdorrung des Feigenbaumes infolge seiner Verfluchung geknüpfte Verwunderung der Jünger und die darauf folgende Erklärung Jesu über die ihnen in ihrem Glauben beiwohnende Macht zu Größerem als er selbst vollbracht hatte, den eigentlichen Aufschluß über die Bedeutung des Wunders.[1]) Zu beachten ist vielmehr, daß beide Evangelisten diese Handlung Jesu mit der von ihnen berichteten Tempelreinigung, welche an demselben Tage erfolgte, in unmittelbaren Zusammenhang setzen. Offenbar war Jesus mit der Absicht, den Gräuel des Tempels noch einmal zu strafen und dessen fortgesetzte Entheiligung festzustellen, an jenem Morgen von Bethanien aufgebrochen (vgl. Mk. 11,11. 15). Bei diesem früh unternommenen Ausgange regte sich in ihm der Hunger, und sein Blick fiel auf einen im üppigen Blätterschmuck dastehenden Baum, der darnach, während es sonst für Feigen die Jahreszeit noch nicht war,[2]) fürs Fruchtgeben in Anspruch genommen werden zu können schien. Als er aber die Erwartung täuschte, — da ward dieser Feigenbaum für Jesus, der mit Israels täuschendem Gottesdienst im Tempel innerlich beschäftigt war, zum Abbild des Volkes. Und das bewog ihn denn auch, den Baum als Gleichnis des keine Früchte zeitigenden Israel zu behandeln (Luk. 13,6—9), um seinen Jüngern das Gewicht und die Kraft seiner am selben Tage noch zu bekundenden Verurteilung Israels erkennbar zu machen. Wenn er vom Tempel Jerusalems das Wort sprechen würde, daß das Haus, welches ein Bethaus für die Völker zu sein bestimmt war, von den Juden zur Mördergrube gemacht sei, so sollte das seinen Jüngern nicht allein ein Wort der Verurteilung dünken, sondern es sollte ihnen zu gleicher Zeit die Macht des darin liegenden Verwerfungsurteils vor Augen geführt werden, indem sie noch an demselben Tage von der sofort eingetretenen Wirkung des ähnlichen Urteils über den Feigenbaum sich überzeugen mußten. Bei ihrem Erstaunen über die Wirkung seines bald erbauenden, bald richtenden Worts ward ihnen dann noch aufs neue versichert, daß, falls sie nur im Glauben ständen, auch das von ihnen im Glauben gesprochene Wort von gleich machtvoller Wirkung sein werde. Hatte Jesus durch das Wunder des Staters im Fischmunde sich als den erwiesen, der auch ein Herr des Tempels und darum nicht zur Abgabe an diesen verpflichtet sei, so zeigte er durch das Wunder am Feigenbaum, daß er auch Macht habe, an jenem in seinem dermaligen entehrten Zustande sein Herrenrecht zu üben.

Israel einzelne, wie der Fischer es mit der Angel thut, heraus für das Reich Gottes zu fangen und dabei keinen Anstoß zu geben und ihr Gewissen zu schonen, ist durch den geschichtlichen Zusammenhang in keiner Weise angedeutet. Eine derartige Folgerung aus dem ἵνα μὴ σκανδαλίσωμεν αὐτούς birgt die Gefahr willkürlicher Allegorisierung in sich (gegen Steinmeyer, Wunderthaten S. 144 f.).

[1]) Gegen Steinmeyer a. a. O. S. 164 ff.

[2]) Dies will des Markus Bemerkung 11,13 sagen.

3. Doch seit ihrer Entscheidung für die Nachfolge des Herrn auch im bewußten Gegensatz gegen die sich ihren pharisäischen Neigungen aufs neue überlassende Menge blieben thatsächliche Bekundungen seiner selbst und seines Willens nur vereinzelte Ausnahmen. Das ist um so bedeutsamer, als Jesus seitdem gerade der Förderung der Zwölf im Glauben sich vornehmlich widmete. Wie gerade die Begründung der Entscheidung (Joh. 6, 63) uns bewies, war bereits vorher die geistige Macht der heiligen Persönlichkeit Jesu, welche sich von selbst im Kreise und im Umgange mit den Jüngern bis ins Kleinste bewähren mußte, neben den für ihr Auge und Ohr bestimmten Machterweisungen ein auf diese besonders einwirkendes Element gewesen. In dieser Art hatte Jesus auf sie von dem Augenblick an eingewirkt, in welchem er den ersten beiden vom Täufer auf ihn hingewiesenen Jüngern, als sie ihn aufsuchten, das für sie so bedeutsam gewordene: Kommet und sehet! zurief (Joh. 1, 40).

So lange sie indes sich noch nicht bewußt geworden waren, was sie an ihm gefunden hatten, konnte Jesus solchen Einfluß nur mehr mittelbar geltend machen. Von jetzt ab wies er sie geflissentlichst auf das Vorbildliche seiner Person hin und leitete sie an, die Grundzüge seines Wesens aufzufassen und zu bewußten Normen ihres Wandels zu machen. In seinen Reden treten seitdem Formeln wie: Wer mir folgen will (Matth. 16, 24; Mk. 8, 34; Luk. 9, 23; Joh. 8, 12), oder: Der kann nicht mein Jünger sein (Luk. 14, 27. 33; vgl. Joh. 8, 31), häufig auf. Es handelte sich eben bei den zur Nachfolge entschlossenen Jüngern Jesu nicht mehr bloß um seine Aufnahme als eines Gottgesandten oder um Hören und Annehmen seines Wortes (Matth. 10, 38. 40), sondern um volles Eintreten in seine Fußstapfen (1. Petr. 2, 21).

Bei ihrer Ausbildung zu Aposteln legte Jesus es aber in keiner Hinsicht auf eine Einweisung gerade in den ihnen bestimmten Beruf an. Es wird uns deshalb nichts berichtet von einer ferneren Aussendung der Zwölf. Um des Volks in Galiläa und nicht um ihrer selbst willen war die Abordnung derselben das eine Mal erfolgt. So lange Jesus auf Erden wandelte, kam es nur auf die Heranbildung derselben zu wahren Gläubigen und zu Zeugen an (Matth. 5, 13. 14), welche durch ihr eignes Glaubensleben zu solchem Berufe innerlich befähigt und darum dazu berechtigt waren. Darum zeigt sich auch bei seinem Einwirken auf die Jünger keine Spur von Beabsichtigung einer rhetorischen Ausbildung oder von Mitteilung einer Geheimtradition. Was sie zur Ausrichtung ihres besonderen Berufes im Reiche Gottes bedurften, das sollte ihnen später durch Erweckung eines ihrer Individualität entsprechenden Charisma durch den Geist Christi, den er ihnen senden wollte, verliehen werden. Darauf, diesen Stamm seiner Reichsgemeinde zu dem, was alle Glieder des Reiches Gottes ihrer Berufung zu solchen nach werden sollten, wirklich auszugestalten, war Jesus' Bemühen allein gerichtet. Seine Aufgabe an den Zwölfen blieb darum auch in dieser späteren Zeit nicht sowohl ein Unterrichten als ein Erziehen, oder noch richtiger ein Handeln an ihnen als Arzt und Heiland, indem er ihre Seelen mehr und mehr genesen machte. Darum

unterschied sich seine Arbeit an den übrigen auch nur graduell von derjenigen an Judas Iskariot, wiewohl damals bereits die geistige Prognose bei diesem nach des Herrn eigner bestimmter Erklärung auf das Vorhandensein einer sehr bedenklichen Krise hinwies (Joh. 6, 70. 71). Dieser geistliche Bildungsprozeß konnte darum vor allem nur in einem steten Geben und Gnadebeweisen vonseiten Jesu bestehen, um so mehr, als die Jünger, solange er bei ihnen war und sie den Geist, den er ihnen senden wollte, vom Vater noch nicht empfangen hatten (Joh. 16, 12; vgl. 7, 39), auch noch nicht alles tragen konnten. Er lebte ihnen gleichsam das Leben vor, welches bei ihnen aus dem Glauben erwachsen und kommen sollte (Röm. 14, 23). Sein Verhalten und auch seine Rede, selbst wenn sie durch das spezielle Bedürfnis anderer von ihm geheilter oder mit ihm sich unterredender Personen bedingt und veranlaßt war, bewahrten stets ihre bedachte Beziehung auf die Seinen. So sprach er selbst zu der Menge, welche sich zu ihm drängte, von dem, was dazu gehöre, sein Jünger zu sein (Luk. 14, 25 ff.). Lag darin für alle, die nur seine Wunder sehen oder seine Wunderkraft erfahren wollten, eine Zurückweisung, — für die Zwölf enthielten die gleichen Worte viel tiefer gehende Winke. Aus dieser Sachlage erklärt es sich, daß in den Evangelien an solchem, was offenbar und speziell zur Befestigung und Stärkung der Jünger im Glauben geredet ward, wenig zu finden ist. Die im täglichen Umgang und Verkehr sich vollziehende Beeinflussung und Leitung läßt in der geschichtlichen Erinnerung keine Spuren zurück. Nur deren ausgesprochene Richtung wird erkennbar.

Am deutlichsten tritt Jesus' Arbeit an den Zwölfen in der Sorgfalt hervor, mit welcher er allezeit auf die Gedanken achtete, welche sich in ihnen regten. Jesus warnte deshalb nicht allein den heimlich bereits böse Wege einschlagenden Judas vor den sein Herz erregenden Trieben und vor Verrat (Joh. 6, 64; 13, 18). Er widmete vielmehr eine gleich große Sorgfalt den irrgehenden Gedanken und Anschauungen aller, um sie zu berichtigen, mochten dieselben auch nur in Verhandlungen der Zwölf unter sich hervortreten. Ob sie seine Worte nicht richtig deuteten (Matth. 16, 7. 8; Joh. 16, 18), oder ob sie in ihrer Mitte auftauchende Fragen sich beantworteten (Mk. 9, 33; Luk. 9, 46), in allen Fällen wartete er ihre Anfragen gar nicht ab. Selbst wenn ein Einzelner in seinem Verkehr mit andern Juden sich in seinem Urteile verirrt hatte, eilte Jesus, dasselbe zu berichtigen (Matth. 17, 24 ff.; Luk. 9, 20).

Was Jesus an den Zwölfen damit übte, das war eine geistliche Gedankenzucht. Er wollte sie in allen Stücken so gesinnt machen, wie er es selbst war (Phil. 2, 5), und das Handeln in und aus seinem Geiste ihnen als das hinstellen, was sie bei ihrem ganzen Thun und Handeln zu erstreben hätten. Darum warnte er sie auch aufs nachdrücklichste vor dem Sauerteige der Pharisäer und Sadducäer (Matth. 16, 6; Mk. 8, 15; Luk. 12, 1)[1]), deren Art

[1]) Diese Warnungen lassen sich hier zusammenfassen, wenngleich sie keineswegs Relationen desselben Ausspruchs sind (gegen Weiß z. Mark. 8, 15 f. u. Wendt, Lehre Jesu I. S. 111 f.). Denn während die Warnung Matth. 16, 6 und Mk. 8, 15 sich wie das

und Weise er von vornherein als vom Reiche Gottes ausschließend gekennzeichnet hatte (Matth. 5, 20). Sie sollten die völlige Unvereinbarkeit beider sich stets vorhalten und darum auch wider den letzten Rest des entarteten Judaismus in sich ankämpfen. Aber Jesus führte die Jünger auch zur Erkenntnis des Unterschiedes seines Geistes von dem alttestamentlich-gesetzlichen überhaupt, nicht zu dem nur von dessen nachexilischer Entartung. Denn zur Besinnung darauf rief Jesus seine vertrautesten Jünger auf,[1]) als die Donnerskinder auf einen ungastlichen, Jesus die Aufnahme versagenden Flecken Feuer fallen lassen wollten (Luk. 9, 51—56), in Erinnerung an ein derartiges von Elias in jener Gegend veranlaßtes Strafgericht (2. Kön. 1, 10. 12). Welches Geistes Kinder sie seien, hieß er sie bedenken, so daß sie erkennen mußten, daß sie als Jünger dessen, der von Herzen demütig und sanftmütig ist und das Verlorene sucht, nicht nach der Art jenes alttestamentlichen Propheten, der durch die Offenbarung der Macht seines Senders das abgefallene Israel zu dem wahrhaftigen Gott zurückrufen sollte, also nicht durch Gerichtsakte das Widerstreben gegen den dermaligen Gesandten Gottes brechen dürften. Sie sollten wie er das Widersprechen der Sünder ertragen (Hebr. 12, 3) und darum, wenn sie irgendwo abgewiesen würden, sich beständig nur zu neuer Bekundung der Gnade Gottes an einen anderen Ort wenden (Luk. 10, 10; vgl. Matth. 10, 14).

Wie sehr es gerade auf den Besitz und auf die Bewährung und Erweisung dieses seines Geistes ankomme, hatte Jesus bei zwei anderen Gelegenheiten den Jüngern bekundet. Denn einmal hatte er dem einen der beiden Zebedäiden, dem Johannes, es untersagt, einen Israeliten, der Jesus nachzufolgen nicht geneigt war, deshalb zu hindern, auf Grund seines Namens Teufelsaustreibungen vorzunehmen. Dies Verbot ward durch die Erklärung begründet: Denn wer nicht wider uns ist, der ist für uns (Mk. 9, 40; Luk.

Mk. 8, 12 vorangehende ἀναστενάξας τῷ πεύματι αὐτοῦ beweist, sich auf die Heuchelei bezieht, welche anscheinend in dem Verlangen, durch ein Zeichen über das Messiastum Jesu klar zu werden, lag, während doch das Warten auf die verheißene Erlösung in ihnen gar nicht vorhanden war, sie vielmehr nur darauf aus waren,. Jesus zu versuchen. In der von Luk. Kap. 12 mitgeteilten, durch eine andere Quelle, wie auch Weiß einräumt, ihm zugekommenen Rede, will Jesus hingegen die Nutzlosigkeit aller Heuchelei, alles Sichandersstellens vor Menschen in betreff der eignen Gesinnung darlegen, da Gott vielmehr (ἀνθ' ὧν v. 3) statt dessen sogar alles in der Finsternis Gesprochene ans Licht bringen wird. Er will überdem deren völlige Überflüssigkeit für seine Freunde darthun, und zeigt, wie Gott auch ohne daß sie die Menschen durch Heuchelei gewinnen, für sie sorgen und sie schützen werde. In dieser Rede ist also wirklich von Heuchelei, freilich aber in einem viel weiteren Sinne, die Rede, als bei Matth. u. Mark. Es ist deshalb die Annahme, daß Luk. nur die Stelle seiner Erzählung für geeignet hielt, die Reminiszenz anzubringen, eine sachlich völlig nichtige und unbegründete.

[1]) Selbst wer die vv. Luk. 9, 55. 56 nicht für genügend bezeugt hält, wiewohl die Quelle des prägnanten Wortes nicht nachweisbar ist, muß in dem Abwenden Jesu ein entschiedenes Zeugnis dafür finden, daß er mit dem sich in der Zebedäiden Vorschlag aussprechenden Geiste nichts zu thun haben wolle. Denn nur die Voreingenommenheit für eine völlig undurchführbare Hypothese läßt Resch (Agrapha, Texte u. Unters. V, 4 S. 36) die Worte: Οὐκ οἴδατε, ποίου πνεύματός ἐστε; dem von Luk. redigierten kanonischen Texte absprechen, darin aber einen Textbestandteil von vorkanonischer Quellenmäßigkeit sehen, da deren Vorkommen bei einer Reihe von Zeugen des Lukastextes ohne sonstige Spur eines diesen Ausspruch enthaltenden akanonischen Evangeliums nimmer berechtigen kann, auf das Vorhandensein eines solchen zu schließen.

9, 50).[1]) Jesus erkannte damit jeden, der auch nur so viel Glauben an ihn und seine Heilsmacht bekunde, als einen solchen an, der nicht wider ihn und sein Reich auftreten werde, sondern bereits als Zeuge für dasselbe anzusehen sei (vgl. Jes. 42, 3; Matth. 12, 20). Damit stand es nicht in Widerspruch, sondern es bezeugte nur das entschiedene Gewichtlegen auf den Besitz seines Geistes, daß Jesus ein andermal die gleiche Sinnesrichtung mit ihm als das entscheidende Moment für die innere Zugehörigkeit zum Reiche Gottes und für die Teilnahme an der Arbeit in diesem bezeichnete und auf die Weise nur das völlige Unverworrensein seines Geistes mit jedem andern betonte (Matth. 12, 30; Luk. 11, 23).

Will man nun diesen von Jesus selber als ihm eigentümlich bezeichneten Geist, sofern er sich als Gesinnung ausprägte und bethätigte, näher und positiv zu bestimmen suchen, so darf man an keiner einzelnen und äußerlichen Erscheinung haften. Als vorbildlich könnte zwar die von ihm selber (Matth. 8, 20) betonte Armut um so eher erscheinen, als auf seine Aufforderung und auf seine Gutheißung (Math. 19, 27. 28) die Jünger alles verlassen hatten, um ihm nachfolgen zu können (Matth. 4, 22). Die Bedeutsamkeit dieses seines Verhaltens scheint sogar dadurch noch gesteigert zu werden, daß Jesus auch sonst unter Umständen Verzicht auf irdischen Besitz fordert, den Reichtum für ein Hindernis des Himmelreichs erklärt (Matth. 19, 21. 24) und in den Gleichnissen vom reichen Manne und armen Lazarus und vom ungerechten Haushalter (Luk. 16) den Besitz für den in ganz besonderem Grade mit dem Reich Gottes in Widerspruch stehenden Mammon der Ungerechtigkeit bezeichnet hat. Denn hiernach könnte Jesus' Sinnesart einer bis zu völligem Dualismus hinsichtlich der Betrachtung und Handhabung des menschlichen Lebens und seiner Verhältnisse sich steigernden Askese zuzuneigen scheinen.[2]) Allein Jesus hat, wie Nikodemus und die wohlhabenden Frauen, welche ihm aus ihrem Vermögen halfen (Luk. 8, 3), beweisen, jene Forderung nicht als eine allgemein gültige aufgestellt. Sie wurde nur da von ihm geltend gemacht, wo das Hängen am Mammon zum Bewußtsein gebracht werden mußte, wie beim reichen Jüngling (Matth. 19, 21. 22), oder wo die Entschiedenheit für das Reich Gottes gerade an dem Verlassen der irdischen Habe seine Probe haben sollte, und, wie das des Verräters Entwickelung bewies, auch hatte. Selbst der reiche Mann im Gleichnis (Luk. 16, 19–31) erleidet nur deshalb Qual als Vergeltung für sein Leben im Genuß seiner Güter, weil

[1]) Den Textzeugen nach muß bei Luk. 9, 50 beidemal ὑμῶν, bei Mark. 9, 40 hingegen beidemal ἡμῶν in dem Ausspruch gelesen werden. Ersteres entspricht dem, daß das Wort sich an die Jünger als Verbot wendet, indem es das voraufgehende μὴ κωλύετε begründet. Bei Mark. aber wird nicht unrichtig Christus als das Haupt der Jünger ausdrücklich in deren Kreis und in das, was von ihm gilt, miteingeschlossen.

[2]) David Strauß, Alter und neuer Glaube. 1872 S. 61 ff. — Th. Ziegler, Gesch. d. christl. Ethik II. S. 69. — Diesem Urteil schließen im Grunde auch die sich an, welche zwar nicht bei Jesus, wohl aber in den ihm, wie sie annehmen, den Anschauungen einer späteren Zeit gemäß, also mit Unrecht, in den Mund gelegten Reden eine solche asketische Anschauung ausgesprochen finden (Keim, Jesus v. Naz. II. S. 232; H. Holtzmann, Einl. i. N. T. S. 380; Weiß, Leb. Jesu II. 61; Bibl. Theol.[4] § 137b, wider diese vgl. St. u. Kr. 1877 S. 492 ff.).

dieses bei ihm der krasse Ausdruck seiner Gleichgültigkeit gegen Mosen und die Propheten und seines Mammonsdienstes (Matth. 6, 24) war. Ebenso fordert die Parabel vom ungerechten Haushalter von den Kindern des Lichts bloß die Klugheit, den Mammon als den trügerischen Besitz zu erkennen, dessen sie bald sich zu entschlagen gezwungen werden, und ihn darum nicht nach seiner anscheinenden derzeitigen Handgreiflichkeit, sondern im Lichte der Zukunft, in welcher alles Sinnliche und Sichtbare als eitel und nur das in Gott Gethane als probehaltig sich erweist, zu verwalten und verwerten (Luk. 16, 1—9). Man hat daher unter Verweisung auf Luk. 19, 23 sogar mit einigem Rechte behaupten können, Christus habe ausdrücklich den Banquierberuf von der Schmach befreit, welche Israel und das ganze Altertum auf ihn gelegt hatte.[1]) Jesus wollte also das Reich Gottes bei jedem irdischen Lebensberuf als das im Auge behalten sehen, was die Art seiner Ausübung bestimmen soll. Es erklärt sich daraus ohne weiteres mit Notwendigkeit, daß es für ihn, den persönlichen Träger des Reiches Gottes, und bei seiner Aufgabe, dieses nach seinem überirdischen und geistigen Wesen in die solchem völlig entfremdete Welt einzuführen, zum Beruf gehörte, den Gütern der sinnlichen Welt völlig zu entsagen und die in dieser mit deren Entbehrung stets verbundene Niedrigkeit und äußere Unscheinbarkeit auf sich zu nehmen. Daß aber die, welche sein Werk zunächst fortführen und persönliche Zeugen seines Reiches als eines Reiches, das nicht von dieser Welt ist, werden sollten, an solcher Enthaltung von allem, was dieses Moment seines Wesens verdunkeln konnte, beteiligt werden mußten, liegt auf der Hand.

Ebensowenig kann die Art, wie Jesus sein derzeitiges Zusammenleben mit den Zwölfen gestaltete, an sich in Betracht kommen.[2]) Allerdings hat Jesus mit diesen Jüngern wie ein Hausvater mit seinem Hausgesinde gelebt (Matth. 10, 25; Joh. 13, 18; Luk. 22, 32). Eine Familie im eigentlichen Sinne des Wortes bildeten sie aber nicht. Denn wenn er auch gemäß der Art seiner Herrschaft die Jünger als seine Freunde bezeichnete (Luk. 12, 4; Joh. 15, 13. 14. 15), so blieb er doch bis zuletzt ihr Herr (Joh. 21, 7. 8; Joh. 13, 13; vgl. Matth. 23, 10) und sie seine Knechte (Joh. 13, 16. 15, 20; vgl. v. 15). Und wenngleich Jesus, weil er selbst nichts hatte, samt den Seinen zumeist von den Gaben der ihn begleitenden und ihm dienenden Frauen unterhalten wurde (Luk. 8, 1—3; Matth. 27, 53), so erwies er sich dennoch als der alles ordnende Meister. Denn bei ihm mußte, wie bei seinem Vater, als einem Gott der Ordnung (1. Kor. 14, 33), alles geordnet sein. Aber in dieser Art des gemeinsamen Lebens und ebenso in der Übertragung der Kassenverwaltung an einen der Jünger (Joh. 12, 6) liegt nichts Eigentümliches. Was nach der apostolischen Anschauung sich als das Neue und Eigentümliche fühlbar gemacht hatte, und was die Jünger

[1]) So Beſtmann, Gesch. d. christl. Sitte Bd. I. S. 390 f. Bei aller Anerkennung des exegetischen Strebens Druschky's (Sinn und Gedankengang in den Reden Jesu Luk. Kap. 15 u. 16, 1890), kann ich dessen Auffassung des Gleichnisses Luk. 16, 1—9 als eines Bildes der schweren Sünde der Pharisäer und ihrer Untreue als Haushalter Gottes nicht textgemäß finden.

[2]) Gegen Mich. Baumgarten, Gesch. Jesu S. 190 f.

darum auch unter veränderten Verhältnissen festzuhalten bestrebt waren, das ist nur das Gemeinschafts- und Liebesleben, zu dem Christi Geist sie dabei verbunden hatte.

Wohl aber ist es für die Eigentümlichkeit der Geistesart, welche Jesus in seinen Jüngern zu pflanzen suchte, bezeichnend, daß er, wie er sich selbst als den Demütigen und Sanftmütigen hingestellt hatte (Matth. 11, 28), auch seine Jünger wiederholt und auf alle Weise von jedem Ehrgeiz und jedem Streben nach hohen Dingen zurückrief (Matth. 23, 9. 10; Mk. 9, 33 ff.; Joh. 13, 12—17; Matth. 20, 26 ff.). Dazu ließ Jesus nicht unausgesprochen, worin die rechte Demut besteht. Sondern, als einmal wieder die Jünger die Frage erwogen hatten: Wer ist nun ein Größerer im Himmelreich? (Matth. 18, 1 ff. pp.), da stellte Jesus ein Kind mitten unter sie und sprach: „Wahrlich ich sage euch, wenn ihr nicht umkehret und werdet, wie die Kinder, so werdet ihr in das Himmelreich gar nicht eingehen!" Schon der Umstand, daß Jesus ein andermal die von den Jüngern abgewiesenen Kinder mit der Erklärung zu sich kommen hieß: „Solcher ist das Reich Gottes" (Matth. 19, 14; Mk. 10, 14; Luk. 18, 16), und damit die Kinder, wie sie ihrer Natur nach sind, für dasselbe empfänglich und zugänglich erklärte, ist Beweis genug, daß es nicht ausschließlich deren Anspruchslosigkeit ist, zu der zurückzukehren er seinen Jüngern zur Pflicht machte, sondern vornehmlich der Kindessinn, welcher sich in der offenen unbegrenzten Willigkeit zeigt, das aufzunehmen, was ihm gegeben wird. Denn ein solcher kann nicht ohne die Anspruchslosigkeit vorhanden sein, welche in sich selbst nichts findet und darum auch auf keinen Vorzug vor anderen sinnt. Darum läßt Jesus auf die allgemeinere Forderung noch die besondere folgen, sich selbst zu erniedrigen wie ein Kind (Matth. 18, 4).[1]). Auf diese nähere Bestimmung der in seinen Jüngern zu pflegenden Geistesart ist um so mehr Gewicht zu legen, als es in den Jüngern allein bei ihr zu der vollen Ähnlichkeit mit Gott, dem Vater, zu kommen vermag, welche das wesentlichste Moment der Gotteskindschaft ausmacht (Matth. 5. 45. 48), und als Jesus sogar selbst in einem solchen kindlich rezeptiven Verhältnis zum Vater zu stehen bekennt. Er sprach dies nämlich dadurch aus, daß er vom Vater sagte, er zeige ihm alles, was er selbst thue, und werde ihm noch größere Werke zeigen (Joh. 5, 20), von sich aber, daß es seine Speise sei, zu thun den Willen des, der ihn gesandt habe (Joh. 4, 34, vgl. Matth. 12, 50). Auch ergab er sich selbst in betreff seines Geschicks offenbar völlig in den Willen Gottes (Mk. 14, 36 pp.). Diese seine kindliche Stellung zu Gott kam vor den Augen der Zwölf mannigfach zum Ausdruck, besonders in seinem besonderen

[1]) Nach Mk. 9, 35 u. Luk. 9, 46 scheint Jesus der Veranlassung in dem Rangstreit der Jünger unterwegs gemäß seine Belehrung mit der Frage begonnen zu haben: „Wenn jemand der erste sein will, der sei der letzte von allen und aller Diener", und hat dann den vollen Ernst dieses Worts durch die Forderung, ein Kind in seinem Namen aufzunehmen, also sich zum Diener selbst solcher Kleinen zu machen, dargethan. Dieser naheliegende Zusammenhang schließt aber nicht aus, daß Jesus dazwischen noch die von Matth. berichteten Worte bei dieser Gelegenheit gesprochen hat. Vgl. zu dem Obigen Wörner, Lehre Jesu S. 125 f., und auch Immer, Theol. d. N. Ts. S. 101, welche beide mit Recht darauf hinweisen, daß aus dieser Forderung kindlichen Wesens kein Rückschluß auf das Urteil Jesu darüber, ob im Kinde bereits die Sünde wohne, zu ziehen sei.

Gebetsverkehr mit Gott, welcher vor jedem wichtigeren Akte eintrat. Worte, wie die oben angeführten, bekamen im Munde Christi für seine Jünger dadurch einen viel lebendigeren und konkreteren Gehalt, als es ihrem bloßen Wortlaut nach erscheint.

Das wahre Wesen seiner Jüngerschaft und damit der Reichsgenossenschaft setzt Jesus also in die durch ihn vermittelte persönliche Kindesstellung zu Gott. Es ist damit vor allem das religiöse Verhältnis zu Gott in die Innerlichkeit des Personlebens[1]) verlegt, und für den einzelnen dasselbe nicht erst von seiner Zugehörigkeit zur Jüngergemeinde Christi abhängig gemacht. Es erklärt sich aber daraus auch völlig die auf den ersten Blick befremdliche Erscheinung, daß Jesus durchaus nicht darauf aus gewesen ist, diesem engsten Jüngerkreise irgend welchen Moralkodex einzuschärfen oder ihm noch besondere Gebote behufs Erlangung christlicher Vollkommenheit zu geben. Gerade den Aposteln gegenüber fehlt davon jede Spur. Selbst als diese gelegentlich der Erkenntnis, wie strenge die im Gesetz geforderte Heilighaltung der Ehe zu fassen sei, der Meinung sich zuneigten, daß es, wenn die Sache zwischen Mann und Frau so liege, zu heiraten nicht fromme (Matth. 19, 10), bestärkte er dieselben in solchem Urteil so wenig, daß er ihnen vielmehr vorhielt, in welchen Ausnahmefällen es allein verstattet sei, wie ein Verschnittener durchs Leben zu gehen, sie selbst aber keineswegs als in solchen befindlich bezeichnete. Deutlicher konnte Jesus es gar nicht darthun, daß er die Seinen in keiner Weise dem natürlichen Schöpfungs- und Lebenszusammenhange entheben oder entziehen wolle. Weiter hatte Jesus, indem er den Seinen das völlige Aufgeschlossensein für Gott, ihren Vater, und die von ihm gegebenen Güter, Kräfte und Weisungen als das höchste Ziel hinstellte, zugleich auch, weil dadurch die Willigkeit, Gott ganz ergeben zu sein, herbeigeführt wird, den genugsamen Grund zu der von ihm verlangten und seinerseits geleisteten Erfüllung des Gesetzes gelegt. Eine eigentümliche Sittenlehre Jesu, wie sie auch neuerlichst wieder zusammenzustellen versucht wird,[2]) läßt sich darum nicht geben, wenn es auch möglich ist, die von ihm gelegentlich geäußerten sittlichen Maximen in Bezug auf die verschiedensten Lebensgebiete zusammenzustellen und bei ihm Parallelen zu von andern geäußerten sittlichen Ideen und Motiven aufzuzeigen.

Während Jesus aber die durchgängige Beziehung des ganzen Lebens auf Gott durch jene Obenanstellung des rechten Kindessinns für das Verhältnis der Reichsgenossen zu Gott so bestimmt verlangte, findet sich bei ihm nirgends ein Wort, welches als das von den Reichsgenossen zu erstrebende Ziel die wie auch immer gefaßte Weltbeherrschung bezeichnet. Man muß, was er als Verheißung für eine jenseits der Grenzen dieses Weltlaufs liegende Zukunft ausspricht, willkürlich in ein Gebot für das Diesseits umsetzen, um für eine solche Behauptung einen Anhalt zu finden. Die Aufgabe der Weltbeherrschung war bereits durch die Schöpfung dem Menschen von Gott gestellt (1. Mos. 1, 28). Ohne

[1]) Vgl. Luthardt, Gesch. d. christl. Ethik I. S. 71.
[2]) O. Flügel, die Sittenlehre Jesu 1888.

dieselbe aufzuheben, oder etwa gar ein weltscheues, beschauliches Mönchtum zu lehren,[1]) hat Jesus doch nicht den Vollzug der Reichsgenossenschaft gerade darein setzen können. Durch seine Forderung, von den eigenen Leistungen für das Reich Gottes völlig abzusehen und allein dazu sich bereit zu halten, alles, was von Gott gegeben wird, wie ein Kind hinzunehmen, bekundete Jesus vielmehr deutlich, wie das Reich Gottes nicht dadurch zustande kommt, daß seine Jünger den leitenden Willen Gottes durch die That befolgen, und wie sein eigener Anspruch, das Reich Gottes zu stiften, nicht darauf beruht, daß er darin vorangegangen ist, den Willen und das Werk Gottes, welches seine Berufsaufgabe bildete, zu vollbringen und darin das Mittel seiner Selbsterhaltung wie den Genuß seines persönlichen Selbstgefühls zu finden.[2]) Denn wäre dies sein Sinn gewesen, so würde Jesus dadurch gerade der Anfänger und Herzog in dem Bestreben gewesen sein, sich als den Größten im Reiche Gottes zu bewähren, während er seinen Jüngern es doch untersagt, hierauf ihren Sinn zu richten (Matth. 18, 4). Im Gegenteil konnte Jesus gerade deshalb das Joch, das er auf sich zu nehmen einlud (vgl. S. 322), als ein sanftes bezeichnen, weil das Reich Gottes, wenngleich es die Erfüllung des Gesetzes bringen sollte, dennoch vornehmlich durch selbstloses, kindliches Aufnehmen erlangt werden sollte, dieses also für die Jünger vor allem Gnade und Gabe war und durch diese allein es zur rechten Nachfolge und zum Wandeln in seinem Geiste kommen konnte. Daß dieser Geist, wie das Reich Gottes überhaupt, nicht errungen werden könne, sondern empfangen und als dargebrachte Gnade aufgenommen werden müsse, das hatte Jesus ferner dadurch bezeugt, daß er das Reich einem Schatz und einer Perle verglich, welche gefunden werden müßten, wenn auch der Finder an ihre Aneignung um ihres Wertes willen alles setzen muß. Das lag weiter auch darin, daß er dessen Anfang als durch die Aussaat des Samens des Wortes Gottes bewirkt darstellte, und, was er vermittelte, als Leben und Geist bezeichnete, welche niemand sich selbst bereiten oder gewinnen kann.

Für bisherige Schüler des Gesetzes war freilich diese Spitze der Verkündigung Jesu schwer begreiflich. Nur allmählich eröffnete Jesus sie auch seinen Jüngern. Es war genug, wenn ihnen nach und nach die Erkenntnis dafür aufging, daß sie, um zu einer besseren Gerechtigkeit denn die der Schriftgelehrten und Pharisäer zu kommen (Matth. 5, 20), bereit werden müßten, sich das Vermögen dazu von Gott geben zu lassen (vgl. Luk. 11, 13). Das aber mußte ihnen bald zur Erkenntnis kommen, weil Jesus den Kindessinn als das eigentliche Wesen der Reichsgenossen bezeichnete. Denn nicht allein für den Eintritt wird derselbe zur Bedingung gemacht (Matth. 18, 3), sondern ihm allein wird das Reich überhaupt durch die Erklärung zugesprochen: Solcher ist das Reich Gottes (Matth. 19, 14; Mk. 10, 14).

4. Jesus hätte den Seinen aber nur eine schwerere Last aufgelegt und sie bei sich für ihre Seelen keine Ruhe finden lassen, hätte er sich nicht, wie er es zu Jerusalem und zu Kapharnaum gethan, beständig als den Mittler des

[1]) Ziegler, Gesch. d. christl. Ethik S. 200 ff. Gegen ihn vergl. auch Wendt, Lehre Jesu II. S. 182 f.

[2]) Gegen Ritschl, Lehre von d. Rechtf. u. Vers. II.[3] S. 40 f.

dem Reiche Gottes eigentümlichen Lebens bezeugt und bewährt. Auf dessen Vorhandensein in ihm und auf seinen Sinn und Geist als Vorbild für ihre Nachfolge sie hingewiesen zu haben — damit konnte Jesus sich nicht begnügen. Er mußte seinen Jüngern auch die Bürgschaft bieten, daß sie durch ihn zu solchem Leben gelangen könnten. Das wurde erreicht, indem sein Umgang mit den Seinen durch die Weise seiner Selbstbewährung noch einen andern Erfolg hatte, als die an ihnen geübte heilige Gedankenzucht. Dieser bestand in ihrem Heranwachsen zu einer Erkenntnis seiner Person, welche den Jüngern verbürgte, daß Jesus ihnen und allen stetig der Mittler des Lebens sein könne und werde. Die Erreichung dieses Erfolges des Umgangs Jesu mit seinen Jüngern tritt in dem Bekenntnis von Cäsarea Philippi zutage. In ihm sprach sich nicht, wie in früheren Aussagen (Joh. 1,50; Matth. 14,33) nur der momentane Eindruck eines Wortes oder einer That Jesu aus. Dieses Bekenntnis ward vielmehr nach einer monatelangen einsamen Wanderung Jesu mit seinen Jüngern, während welcher viele Machtthaten des Herrn geschahen, und nachdem absichtlich die unter dem Volke um jene Zeit verlautenden höchst matten Werturteile über ihn besprochen waren, also nach reifster Überlegung und demgemäß als die Frucht einer Zeit des Ausreifens und einer abgeklärten Überzeugung für die Zwölfe abgelegt. Ganz Israel hatte anfangs in den Wundern Jesu die Zeichen des Messias erkennen zu dürfen vermeint, wie dies Gottes und Jesus' Absicht bei deren Erweisungen war.[1]) Als aber durch sein sonstiges Verhalten zuerst den streng pharisäisch und hierarchisch Gesinnten, dann immer weiteren Volkskreisen und zuletzt durch die Abweisung der ihm von jenen gespeisten Fünftausenden zugedachten Königswürde der ganzen Menge deutlich ward, daß Jesus kein Messias nach ihrem Herzen sein wollte, er auch der Pharisäer Ansinnen (Mk. 8,11; Luk. 11,17; Matth. 16,1 u. 12,38; Joh. 6,30), seine Messianität durch ein Schauwunder zu erproben, wiederholt abgelehnt hatte, — da ließen alle, welche seiner Forderung, zu glauben ohne zu sehen, sich nicht fügen wollten, die frühere Meinung über ihn fallen. Die Wohlmeinendsten begnügten sich, in Jesus einen weitern Vorläufer des, der da kommen sollte, oder etwa einen alten wiedererstandenen Propheten zu sehen. Wenn Jesus aber die Zwölfe, als die Umzüge durchs Land diese Sachlage ihnen recht klar gemacht hatten, nach ihrem eignen Urteil fragte, so lag doch keineswegs in jenem Gegensatz die Veranlassung zu seiner Frage. Am wenigsten wollte Jesus damit erfahren, ob die Jünger, nachdem ihnen jetzt im höchsten Norden des Landes bekannt geworden war, daß nach dem letztvergangenen Passahfeste zu Jerusalem seitens der Festteilnehmer über Jesus, weil er nicht dort gewesen war, die Schlußfolgerung gezogen sei: Er sei nicht der Messias, ihn nun doch noch für diesen hielten.[2]) Das verwunderte Urteil der Menge war damals nicht erst so neuen

[1]) Sich selbst mit ausdrücklichen Worten als Messias zu bezeichnen, hatte Jesus indes, um nicht falschen Erwartungen im Volk von ihm Nahrung zu geben, absichtlich vermieden (vgl. Geß, Christi Pers. u. Werk I. S. 68 u. 274). Hausrath, Neutestl. Zeitgeschichte I. S. 481 f., läßt Jesus zu dieser Zeit die Decke abwerfen, um die Nation über sein Messiastum ins Klare zu setzen. Damit stempelt er aber ungeschichtlicherweise den Vorgang von Cäsarea Philippi zu einem Bekenntnisakt Jesu selber um.

[2]) So Weiß, Leb. Jesu II. S. 268 f.

Datums. Schon bald nach Jesus' letztem Aufenthalt in der Hauptstadt und nicht lange nach der Aussendung der Zwölf in Galiläa war infolge der hierarchischen Gegenagitation eine ebensolche, ihn nur als Propheten taxierende Ansicht laut geworden und bis an den Hof des Herodes Antipas gedrungen (Mk. 6, 14 f.). Nicht den Gegensatz zu einer neueren Bewegung wollte Jesus in den Jüngern hervorrufen, sondern er hielt es an der Zeit, die unter den gegnerischen Urteilen in den Zwölfen durch seinen Verkehr mit ihm gereifte Geistesfrucht zu ernten. Wie in aller Herzen las er auch in den Seelen seiner vertrauten Jünger und erkannte, daß in ihnen jetzt die rechte Glaubenserkenntnis betreffs seiner Person gereift war. Zugleich war es über seinen Reisen mit ihnen in den Grenzbezirken Herbst geworden, und ward es für ihn selbst Zeit, den letzten Teil seines Messiasberufs vorzubereiten. Auf diesem Gange aber mit seinen sich von Woche zu Woche steigernden Kämpfen hätten die Zwölf ihn nicht zu begleiten vermocht, ohne daß sie sich ihres Glaubens an ihn in vollster Tiefe bewußt geworden wären.

Seine Frage an die, welche nach jenem großen Abfall auf den stillen Wanderungen, auf welchen nur selten ein Nachhall des früheren Jubels der Menge über den Herrn noch laut geworden war, unentwegt ausgehalten hatten, konnte nun nicht wieder, wie vordem zu Kapharnaum, dahin gehen, ob sie noch bei ihm verbleiben wollten.[1]) Sie konnte nur die Aufforderung sein, selbst auszusprechen, welchen Glaubens sie in Bezug auf ihren Meister lebten. Dessen mußten sie sich nämlich jetzt allzumal bewußt werden. Wie darum die Frage Jesu lautete: Wer sagt denn ihr, daß ich sei? (Matth. 16, 16) — so gab auch Simon Petrus die Antwort nicht für seine Person allein, so daß er als der erste und einzig christlich Gläubige und Bekenner bis zum Schluß des Werkes Jesu dastände,[2]) sondern sein Bekenntnis war das Bekenntnis aller Zwölf.

Was es aber aussprach, das ging weit über die zu Kapharnaum von ihnen bekundete Erfahrung und Überzeugung von der belebenden Kraft seines Wortes hinaus, um derentwillen sie damals in ihm den Mittler des Lebens, als den er sich bekannt, sahen und von ihm nicht lassen wollten. Denn wenngleich inzwischen die abfällige Schätzung Jesu im Volke noch um sich gegriffen hatte, und auch sonst nichts eingetreten war, was sie äußerlich beeinflussen konnte, entschieden sie sich nicht etwa nur für Jesus als zweifellosen Offenbarungsträger, dessen Worte Geist und Leben seien, sondern sie nahmen nun ihrerseits mit aller Bestimmtheit das früher allgemeine, inzwischen infolge der hinfällig gewordenen falschen Voraussetzungen aufgegebene Urteil ihres Volks auf und sprachen: Du bist der Messias (Mk. 9, 29; Luk. 9, 20; Matth. 16, 16). Nach dem, was vorangegangen war, konnte das unmöglich nur besagen wollen, daß die Jünger in dem Leben ihres Meisters das Christuswerk sahen, welches sie früher erwartet hatten.[3]) Darin lag vielmehr die Anerkennung, daß sie Jesus

[1]) Das wird von Godet, z. Joh. 6, 69, auch völlig verkannt.

[2]) So Beyschlag, Leb. Jesu II. S. 285 f., der Jesus in Petrus nach beinahe zweijähriger Arbeit eine einzige reife Frucht gewinnen läßt.

[3]) So Herm. Schultz, Gottheit Christi S. 381.

um der ihnen in ihrem Umgange mit ihm offenbar gewordenen Seiten seines Wesens und um ihrer persönlichen Erfahrung von seinem Einflusse auf sie willen für den im A. T. verheißenen Gesalbten Gottes, den für Israel zum ewigen Könige Bestimmten (Ps. 2, 7) halten müßten. Zugleich beweist die Grundlage, auf der dies Bekenntnis sich bei ihnen damals erbaute, daß nicht wie beim Sänger des 2. Psalms[1]) ein Einblick in das Recht seiner Weltherrschaft die Tragweite des Würdenamens im Munde der Zwölf begründen konnte, sondern sie nur ihre Erfahrung von der alles menschliche Maß übersteigenden Geistesfülle in Jesus zu veranlassen vermochte, ihn als den wahrhaft von Gott mit Geist und Kraft Gesalbten anzuerkennen. Diesen innersten und tiefsten Grund ihrer freudigen Aufnahme der zuerst in Israel allgemein verbreiteten Meinung über Jesus machte Petrus bemerklich, indem er zu der Erklärung: Du bist der Messias, noch hinzufügte, der Sohn des lebendigen Gottes (Matth. 16, 16). Das richtige Verständnis dieser Worte läßt aber erkennen, mit welch gutem Rechte sich Lukas und Markus auf die Mitteilung des ersten Teiles des Bekenntnisses beschränken konnten. Unter den Umständen, in denen dieses erfolgte, enthielt es mit innerer Notwendigkeit auch das genauere zweite Moment. Darum kann diese Auslassung so wenig, wie das Verbot Jesu bei Matthäus, nicht davon zu sprechen, daß er der Messias sei, — welches Verbot nur jede unzeitige Entflammung eines falschen Enthusiasmus im Volke in der nächsten Zeit verhindern sollte (16, 20) — den Beweis liefern, daß in der Bezeichnung als Sohn Gottes nur ein Synonymum des Messiasnamens, also nur ein Würdenamen zu sehen sei.[2]) Denn nicht deswegen, weil sie in ihm den Messias hofften und zu erkennen meinten, haben die Zwölf sich Jesus ergeben und darnach seiner Person eine außerordentliche Größe und ein besonderes Verhältnis zu Gott zugeschrieben, sondern weil sie im Umgange mit ihm trotz aller vor Augen liegenden Armut, Niedrigkeit und Verkennung in ihm etwas erkannt hatten, was ihn über alle Menschen erhob und mit göttlicher Herrlichkeit bekleidet erwies, bezeichneten sie ihn als Sohn Gottes, wenn sie auch kaum den vollen Inhalt dieser Bezeichnung bereits völlig klar machen konnten. Darum aber mußten sie jetzt nur um so mehr in Jesus den Messias erkennen, an ihn ihre Messiashoffnungen knüpfen und durch seine Person ihre Vorstellungen von diesem und von seinem Reiche umgestalten lassen[3]) (Joh. 1, 14; 1. Joh. 1, 1–3).

Dies Bekenntnis war noch weniger das Echo des unmittelbar vorangegangenen Selbstzeugnisses, wie es allerdings erscheinen könnte, wenn Jesus, der sie gefragt hatte: Wer sagen die Menschen, daß des Menschen Sohn sei? (Matth. 16, 13), mit dieser Selbstbezeichnung auf seine Hoheit (vgl. A. Kap. VI § 4 S. 154 ff. u. D. Kap. V § 3) und nicht vielmehr auf seine Niedrigkeit hingewiesen hätte. Es war auch nicht nur eine Bestätigung dessen, was schon

---

[1]) Vgl. Orelli, Die alttestl. Weissagung S. 183.

[2]) So Beyschlag, Leb. Jesu II. S. 284; Weiß, Leb. Jesu II. S. 270 und viele andere.

[3]) In Obigem sind mit Absicht Worte Weizsäckers, Untersuchungen S. 470, aufgenommen.

öfter zwischen ihnen verhandelt oder bis dahin nur ein öffentliches Geheimnis zwischen ihm und den Zwölfen gewesen.[1]) Vielmehr entschied erst dies Bekenntnis über den künftigen Glauben der Apostel, indem es diesem seine feste Form gab. Es brach eine neue Bahn.[2]) Was sie bisher nur in sich geahnt und in Gedanken unbewußt angenommen hatten, das wurde nun offenes Bekenntnis und damit lichte Erkenntnis. Daraus erklärt sich allein das Gewicht, welches Jesus auf dasselbe legte. Es war die innerlich gereifte und nun an den Tag gekommene Wirkung der in ihm ergangenen und durch Gottes Geist in allen Empfänglichen wirksam gemachten Offenbarung. Darauf wies Jesus darum auch selber den Bekenner hin und bezeichnete demgemäß diese Erkenntnis als eine Gnade (Matth. 16, 17). In keiner Weise kann bei diesem Bekenntnis der Zwölf die Rede davon sein, daß Jesus die ihm bekundete Überzeugung allein als die Frucht ihrer Beobachtung der Thatsache seines Lebens und Ergehens, wie sie als solche im Leben des Apostels dastand, betrachtete. Denn in diesem Falle wären eben Fleisch und Blut, was Jesus leugnet, die Vermittler desselben gewesen.[3]) Nur weil laut desselben in den Jüngern eine Gemeinde, in welcher die neue in Christus ergangene Gottesoffenbarung ein Organ in der Menschenwelt gewonnen hatte, und in jedem ihrer Glieder um seines Glaubens willen ein fester Grund für den Aufbau seines Reiches vorhanden war, konnte dieses Bekenntnis, wie es in den Evangelien vor Augen liegt, für Jesus' Auftreten unter Israel zum Wendepunkt werden. Nur deshalb vermochte Jesus darnach auch in dem ihm obliegenden Zeugnis einen Schritt vorwärts zu thun und den Weg zu enthüllen, auf welchem er der Sohn Gottes zum Mittler des Lebens, allein zum Messias im wahren Sinne des Wortes werden konnte. Indem die Zwölfe zu dieser Erkenntnis gelangt waren, hatten sie selbst den festen Grund gefunden. Von ihm aus mußten sie sich bei den infolge ihres Zusammenhangs mit ihrem Volke leicht sich einstellenden Abirrungen, falls sie nur nicht heuchelten, wie Judas, stets wieder zurechtfinden.

---

[1]) Geß a. a. O. S. 68.
[2]) Vgl. Weizsäcker a. a. O.
[3]) Vgl. m. Aufsatz: Wesen und Umfang der Offenbarung nach dem N. T. (im Beweis des Glaubens 1890 S. 421 ff., bes. S. 423).

D.

Dritte Periode.

Jesus der Vollender des Reiches Gottes und der Mittler des neuen Bundes.

Kap. I.

Die Ankündigung des Leidens.

1. Dem unzweideutigen Bekenntnis der Zwölf zu ihm als dem Messias, dem Sohn des lebendigen Gottes, folgte vonseiten Jesu die rückhaltlos offene Bekundung des Weges, auf welchem er das Messiaswerk allein ausrichten könne und solle (Mk. 8, 31. 32). Wieder und wieder verkündigte er seitdem die Notwendigkeit dessen, daß er zur Erfüllung seines Berufs leiden und sterben müsse. Sein weiterer Lebensgang kann nicht richtig beurteilt noch völlig verstanden werden, wenn dies verkannt oder gar völlig in Abrede gestellt wird.

Nach den drei ersten Evangelien erfolgte die Ankündigung seines Leidens sofort nach dem Bekenntnis der Apostel (Matth. 16, 21 pp.) und ward von ihm nach der Verklärung (Matth. 17, 22 pp.) [1]), vor dem Einzuge in Jericho (Matth. 20, 17 pp.) und noch zwei Tage vor dem Passahfeste (Matth. 26, 1. 2 pp.) erneuert.[2]) Aber auch außerdem zeigt sich in dieser Zeit Jesus' Sinn und Blick

---

[1]) Vgl. Baldensperger, Selbstbewußtsein Jesu S. 127. Die Leidensankündigung erst nach der Verklärung überhaupt beginnen zu lassen (Beyschlag, Leb. Jesu II. S. 397, bes. A. 398), ist, selbst abgesehen von dem hellen Widerspruch solcher Annahme mit den Quellen, schon deshalb unmöglich, weil dann den Zwölfen die Verklärung als deren Veranlassung nicht hätte verschwiegen werden können, wie es Jesus von den drei Zeugen verlangte (Mk. 9, 9 p.). Es muß dazu auch willkürlich Mk. 9, 2 als gleichzeitig mit 8, 31 angesehen und die Ankündigung des Ganges nach Jerusalem davon abgetrennt werden.

[2]) Zwischen den ersten beiden Evv. ist hinsichtlich der betreffenden Angaben kein inhaltlicher Unterschied (Holsten, Ev. d. Petr. u. Paul. S. 152—173 und etwas anders die synopt. Evv. S. 48 f.). Auch Matth. 16, 21 bezeugt deutlich (*ἀπὸ τότε ἤρξατο … δεικνύειν*) wie Mk. 8, 31. 32, daß Jesus von da ab ausführlich über die Leiden sprach, schließt also seinerseits frühere Angaben aus. Ebenso will Mark. Jesus nicht die Notwendigkeit des Leidens abstrakt aussprechen lassen. Auch er bezeugt vielmehr das geschichtliche Faktum. Das Räumliche, Zeitliche, Persönliche schließt seine Angabe keineswegs aus; sie nennt als die Betreiber des Todes Jesu die Ältesten und Schriftgelehrten. Wenn er wie gleichfalls Lukas (Ev. 9, 22; vergl. dazu Holsten selber, Ev. Petr. u. Paul. S. 161) das *ἀπελθεῖν εἰς Ἱεροσ.* wegläßt, so kann auch bei ihm in der Auslassung dieser Nebenbestimmung kein Beweis einer ihn leitenden dogmatischen Erwägung gefunden werden.

besonders und stetig auf diesen Teil seines Berufs gerichtet. Bei den verschiedensten Gelegenheiten, bei der Abweisung des Verlangens der Salome für ihre beiden Söhne (Mk. 10, 38. 45), bei dem Ausblick auf die Durchführung seines Heilswerkes auf Erden, im Seufzer über die ihm noch früher bevorstehende Taufe (Luk. 12, 49. 50), bei der Zulassung der Salbung in Bethanien (Matth. 26, 12 f.) und bei der Einsetzung des h. Abendmahls (Matth. 26, 28 pp.; 1. Kor. 11, 24. 25) äußert sich Jesus' Bewußtsein von der Wichtigkeit und Schwere dieses Teils seines ihm obliegenden Berufswerkes aufs deutlichste. In den vom 4. Evangelium allein berichteten Reden aus dieser Zeit tritt ebenso unverkennbar sein Wissen davon und seine Bereitwilligkeit dazu, sein Leben für die Schafe seiner Herde zu lassen, hervor (Joh. 10, 12. 15. 12, 32).[1])

Diese Ankündigungen würden freilich an Bedeutsamkeit viel verlieren, falls dieselben nur die Anzeichen einer in Jesus zu dieser Zeit erst frisch auftauchenden Einsicht oder nur einer Schlußfolgerung aus der Jesus um jene Zeit erkennbaren Lage der Dinge in Israel gewesen wären. Dann könnte es allerdings auch leicht der Fall sein, daß Jesus selber keineswegs von der Notwendigkeit seines Leidens überzeugt gewesen ist und es noch am Vorabend seines Todes für möglich gehalten hat, sein Reich begründen zu können, ohne diesen zu erleiden.[2])

Sämtliche Annahmen dieser Art lassen sich indes nur aufstellen unter der unbeweisbaren Voraussetzung, daß alle jene Äußerungen Jesu nachträglich einer Umgestaltung unterlegen sind. Eine solche und zwar reflektierte Umformung des geschichtlichen Thatbestandes, daß es Jesus nämlich in Galiläa noch keineswegs ins Bewußtsein getreten war, daß er sterben müsse, sondern die ihm aus dem Gange der Ereignisse auftauchende Ahnung von seinem Tode als einer göttlichen Fügung mit dem noch anhaltenden Harren auf die göttliche Aktion zur Durchführung seines Werkes gewechselt habe, soll sich freilich angeblich aus den Evangelien selber ergeben.[3]) Angeblich wäre nach letzteren nämlich den Zwölfen erst von der Auferstehung an und nicht vor dem Eintritt des ihnen so unbegreiflichen Todes Jesu Aufschluß über dessen Notwendigkeit und Bedeutung gegeben. Daraus und aus dem Umstande, daß die Evangelien selber nur kurze Ankündigungen des Todes Jesus in den Mund legten, werde erkennbar, daß auch Jesus selbst nicht so sicher um den göttlichen Leidenswillen gewußt haben könne, um das Bewußtsein seiner Jünger darüber aufklären zu können.

Eine solche Erklärung der evangelischen Angaben wird sich freilich kaum

---

[1]) Der Ausdruck *ἐὰν ὑψωθῶ ἐκ τῆς γῆς* weist Joh. 12, 32, wie das Verständnis desselben beim Volke zeigt (v. 34) auf Jesus' Tod hin. Dennoch darf das Wort um des *ποίῳ θανάτῳ* in des Joh. Bemerkung (v. 34) willen nicht allein vom Schmachtode am Kreuze gedeutet werden (Steinmeyer, das Nachtgespräch Jesu S. 57 A.). Denn in dem *ποῖος* kann auch ein Wink darauf liegen, daß sein Tod ihm zur Erhöhung gereichen werde, und das muß um des *πάντας ἑλκύσω πρὸς ἐμαυτόν* (v. 31) willen auch wirklich angenommen werden. Auch wäre zu einer Andeutung der Kreuzigung allein der Ausdruck *ὑψωθῶ ἐκ τῆς γῆς* im Munde Jesu viel zu manieriert; vgl. Godet z. d. St.

[2]) Keim, Geschichtl. Christus [3] S. 93.

[3]) Holsten a. a. O. S. 180—194.

umgehen lassen, solange man Jesus nicht vom Anfang seines Wirkens an darum gewußt haben lassen will, daß er zu dienen und sein Leben zum Lösegeld zu geben gesandt war. Denn es wird sich nimmer erweisen lassen, daß er im letzten Sommer aus der Betrachtung der äußeren Lebensumstände seinerseits habe die Folgerung ziehen müssen, der göttliche Wille sei die Krönung seines Werkes durch den Tod [1]), oder daß sich in ihm zuletzt der Entschluß entwickelt habe, sich aus seiner unwegsamen Lage durch den Hinaufzug nach Jerusalem einen Ausweg zu verschaffen. [2]) Denn derart war die Lage Jesu im Sommer und Herbste vor seinem Tode (28 p. C. n.) keineswegs. Was Jesus allein überall entgegentrat, das war die unter dem Einfluß besonders der Pharisäer erwachsene Abneigung, sich von ihm auf dem Wege der Sinnesänderung ins Reich Gottes führen zu lassen, und die damit eng verknüpfte Verkennung seines Messiasberufes. Wenn auch in Nazareth wie in Judäa (Luk. 4, 24 f.) bei der Giftigkeit der momentanen Konflikte die Neigung sich je und je einmal regte, Jesus als Gotteslästerer zu behandeln (Joh. 5, 16. 18; vgl. Apg. 7, 58), so war doch die Überlegung damals noch nicht soweit vorgeschritten, seinen Tod planmäßig vorzubereiten (Joh. 11, 49. 50). Seine Angehörigen waren noch weit entfernt davon, von einem Zuge nach der Hauptstadt eine Gefahr für sein Leben (Joh. 7, 3—5) zu besorgen; sie fürchteten vielmehr von der Fortsetzung seiner Rückzüge in die entlegeneren Gegenden einen Verlust seines Ansehens und den Anschein, er wolle sich ganz der jüdischen Diaspora zuwenden (Joh. 7, 3. 5; 12, 25 f.). Noch war man nicht nur in Galiläa nicht abgeneigt, von seinen Wundern Nutzen zu ziehen, sondern man jauchzte bei jeder weiteren Erfahrung ihm noch immer aufs neue momentan zu. Sobald er nur gewollt, würden Tausende in Galiläa sich ihm angeschlossen haben, um für ihn als einen Messias nach ihrem Herzen zu kämpfen. Diese Verhältnisse hätten daher seine Zukunftsberechnungen in ganz andere Bahnen lenken müssen. Er hätte entweder, um die Gunst der Menge und vielleicht selbst eines Teiles der Hierarchen zu gewinnen, zur Verweltlichung seines Reichsgedankens überzugehen sich veranlaßt sehen können, oder es hätte auch noch als in seiner Hand liegend erscheinen müssen, unter Aufgabe seines Messiasanspruchs sich auf ein durch Wunder und Zeichen beglaubigtes reformatorisches Wirken als Prophet in Galiläa beschränken zu können. Während es ihm, im Falle er sich zu letzterem entschloß, an Achtung und Ansehen in weiten Kreisen kaum gefehlt haben würde, hätte ein Aufgeben der äußeren Bestreitung der Hierarchie in Judäa ihn damals vielleicht sogar noch bei dieser Nachsicht für seine frühere Gegnerschaft finden lassen. [3]) Unwegsam erschien also seine Bahn zu jener Zeit einer nur äußerlichen Berechnung nach in keiner Weise. Auch würde die Rücksicht darauf, daß er bei seinen Anhängern keine Erkältung eintreten lassen konnte, am wenigsten zu dem Wege ins Hauptquartier des Feindes, dem sichern Gange in Kampf und Tod, geraten haben. [4]) Die Umkehr aus dem

---

[1]) So im Grunde doch **Weiß** (Leb. Jesu II. S. 281 f.).
[2]) So **Beyschlag** a. a. O. S. 293, B. I. S. 270.
[3]) Vgl. **Hase**, Gesch. Jesu S. 485 f.
[4]) Gegen **Weizsäcker**, Untersuchungen S. 516 f.

Norden von Cäsarea Philippi in der seitdem beibehaltenen Richtung auf Jerusalem kann schon deshalb nicht als ein letzter kühner Wurf beurteilt werden, weil dazu noch viel zu viel Zeit von dem Beginn jenes Rückzuges aus den schon lange bearbeiteten Landschaften Galiläas bis zu dem offen messianischen Hinaufzuge zur Hauptstadt beim nächsten Passah verstrich. Wäre dies der Impuls des Handelns von da an gewesen, so hätte er zum Laubhüttenfest jenes Herbstes nicht im Verborgenen ziehen, noch sich vor der erwachenden heftigeren Feindschaft nach Peräa zurückziehen dürfen. Sein Wirken blieb sich vor und nach jener Zeit dazu viel zu gleich, als daß diesem in der Hauptsache ein neuer Antrieb hätte zu Grunde liegen können.

Für die Neuheit der Einsicht in die Notwendigkeit des Leidensweges und des Entschlusses, denselben zu betreten, führt man indes noch andere Beweise an. Aber diese sind ebenfalls ohne jede Kraft. Denn die durch die schroffe Zurückweisung der Einrede des Petrus wider ihn bekundete Willigkeit, Gottes Heilsrat Gehorsam zu leisten (Matth. 16, 23 p.), kann bei Jesus nicht die Folge einer krankhaften Anstrengung gewesen sein, einen mühsam sich selber abgerungenen Entschluß gegen die abmahnenden Freunde zu behaupten, wie sie bei sittlich schwachen Menschen vorkommt und bei solchen natürlich ist.[1]) Wäre sie dies gewesen, dann hätte Jesus mit derselben sittlich schwer gefehlt. Er hätte dann nämlich nicht nur seine eigne sittliche Schwäche einen andern doch nur ebenso Fühlenden unrechter Weise entgelten lassen, sondern er hätte auch, was er in sich selbst nur mühsam niederhielt, in einem andern als ein Satanswerk gebrandmarkt und in völlig unwahrer Weise als sich selber völlig fremd erscheinen lassen. Nur deshalb konnte Jesus des Petrus Ratschlag auf Satan zurückführen und den Apostel als dessen Organ bezeichnen, weil er sich mit dem Vater in dem Ratschluß seines Todes völlig eins wußte und fühlte. Allein bei solcher Sachlage durfte er bekunden, daß zwischen ihm und allen so Gesinnten keine Gemeinschaft, sondern nur ein Gegensatz stattfinde. Nicht die Neuheit des Entschlusses, sondern der heilige Eifer, dem Willen des Vaters gegenüber keine anderen Gedanken aufkommen zu lassen, war der Grund der scharfen Abweisung des Apostels.[2])

Ebensowenig läßt sich aus der vorangegangenen Zeit der Stille auch

---

[1]) So Beyschlag, Leb. Jesu II. S. 299; Weizsäcker, Unters. S. 478, und Weiffenbach, der Wiederkunftsgedanke Jesu S. 397. Letztere beiden berufen sich auch noch auf Luk. 12, 49 und das Gethsemanegebet; es schlösse nämlich die volle Willigkeit und Gewißheit zu einem Leidenswege das Gefühl, daß dieser für das Fleisch schwer sei, aus. (Vgl. dagegen D. Kap. XII. § 2.)

[2]) Gerade die seltene Schärfe der Antwort Jesu spricht für deren geschichtliche Genauigkeit. Bei dem Verhältnis des Markusev. zu den mündlichen Mitteilungen des Petrus läßt sich die Eintragung einer bloßen Reflexion in die Überlieferung, welche nur eine milde Zurechtweisung ohne Bezeichnung des Petrus als Satan enthalten haben soll (Weiß, Leb. Jesu II. S. 278), gar nicht annehmen. Denn ein Verwandter des Petrus konnte am wenigsten dazu kommen, durch ein über den Judas gesprochenes Wort, wie Joh. 6, 70, sich leiten zu lassen und das in der Versuchungsgeschichte verwertete Wort Matth. 4, 10 hier zu gebrauchen. Es spricht nicht für die Objektivität der Kritik, wenn, wie hier, dem Markus-Ev. die Glaubwürdigkeit abgesprochen wird, sobald seine Angaben den Erfordernissen der eigenen historischen Konstruktion widersprechen.

nur eine Begebenheit namhaft machen, als deren geistige Nachwirkung sich der Erwerb der Einsicht in die Notwendigkeit des Todes ansehen ließe. Daß bei der Nachricht von des Täufers Hinrichtung Jesus bis in seine Seele hinein erschrocken sei, läßt sich aus den Evangelien zum mindesten nicht erweisen.[1]) Nach dem, was die Propheten zu allen Zeiten von dem ungeistlichen Volke und Israels selbstsüchtigen Machthabern zu erleiden gehabt hatten, und bei dem haltlosen Charakter des Vierfürsten von Galiläa war ein solcher Ausgang vorauszusehen (vgl. AG. 7, 51—60; Hebr. 11, 34—40). Ein zwingenderer Schluß vom Geschick des Täufers auf sein eigenes Ende lag Jesus, falls er überhaupt durch solche Überlegungen beeinflußt worden wäre, weil er, wie der Täufer selber, diesen nur für seinen Wegbereiter hielt, durchaus nicht nahe. Da hätte es doch ihm viel eher wahrscheinlich dünken müssen, er als Messias werde sich durch seinen Siegeslauf als mehr denn jener und alle Propheten, wie auch als Jonas zu erweisen haben.

Darum aber, weil in den Ereignissen des zweiten Sommers, während dessen Jesus die Grenzländer Galiläas mit seinen Jüngern durchzog, nichts vorfiel, was eine Umgestaltung des Bildes Jesu von dem Wege des Messias herbeiführen konnte oder gar mußte, liegt noch weniger das Recht vor, Jesus in das Verständnis des Willens seines Vaters erst in der allerletzten Zeit eindringen und als dessen Plan erkennen zu lassen, daß seine Wirksamkeit in einen Tod der Schmach am Kreuze ausgehen solle.[2]) Einem solchen Schlusse stehen überdem die bestimmtesten geschichtlichen Zeugnisse entgegen. Denn nach der sich selber beglaubigenden Erzählung von der Heilung des Blindgeborenen und deren Folgen (Joh. 9) stieg die Feindschaft der jüdischen Oberen zur Zeit des letzten Laubhüttenfestes bereits so hoch, daß es in Jerusalem bekannt war, wie in ihnen sich der Wunsch rege, den in den letzten Wochen wieder in Galiläa mehr hervorgetretenen, ihnen keineswegs genehmen Messias zu beseitigen (Joh. 7, 25; 9, 22). Bald darauf muß es auch gewesen sein, daß Jesus etlichen ihn heuchlerisch vor dem Herodes Antipas warnenden Pharisäern vorhielt, wie es nicht angehe, daß ein Prophet, und deshalb auch er selbst, außerhalb Jerusalems umkomme (Luk. 13, 33). Wie er waren auch seine Jünger schon Monate vor dem letzten Aufenthalt in der Hauptstadt über die ihrem Meister dort drohende Gefahr völlig klar (Joh. 11, 8. 16). Beides also, die Gefahr für ihn und sein Erliegen derselben, stand Jesus klar vor Augen. Keine Äußerung derart, als habe er nach Art von Schwärmern auf eine ihm unbekannte Überwindung der ihm feindlich gegenüberstehenden Mächte gerechnet, findet sich in seinen Reden, wiewohl jede derartige Erwartung seinen Jüngern sicherlich höchst willkommen gewesen und daher ihnen erinnerlich geblieben sein würde. Im Gegenteil ist uns nur eine Abweisung jedes solchen Gedankens als ihm völlig fremd aufbehalten (Matth. 26, 53). Deutlich bekundet auch ein von ihm am Ende des peräischen Aufenthalts gesprochenes Gleichnis, daß er eine Zeit der Verkennung und des

[1]) Gegen Keim, Jesus v. Naz. II. S. 562; Baldensperger a. a. O. S. 128; H. Holtzmann, Handkomm. z. N. T. I. S. 195.

[2]) Nach Holsten a. a. O.

Fernseins von seinen Jüngern vor der Durchführung seines Reiches vorausgesehen hat (Luk. 19,12—27; bes. v. 14. 15). Es kommt noch dazu, daß ein plötzlicher Einblick in den über ihm waltenden, zuvor nicht erkannten Schicksalswillen in den letzten Tagen eine ihm früher fremde Unruhe und Unsicherheit in sein Thun gebracht haben würde. Jesus aber bewahrte bis zuletzt das gleiche, sichere, seiner geistigen Obmacht vollkommen gewisse Auftreten in Wort und That. Dasselbe beweist auch, daß Worte Jesu, wie Lukas 12,50 und Matthäus 26,40. 42, von denen unrichtig gedeutet werden, welche in ihnen Spuren eines stummen Beugens unter den dröhnenden Gang des immanenten weltgeschichtlichen Räderwerks finden wollen. Nicht das einzelne Wort, wohl aber die in diesen sämtlichen Äußerungen sich aussprechende stete Berücksichtigung seines ihm bestimmten Ausganges bildet die schlagendste Widerlegung jeder Ansicht, welche Jesus erst spät sein Unterliegen ahnen läßt.

In keiner Weise bildet aber das Nichtverständnis seines Todes aufseiten seiner Jünger zur Zeit, als dieser eintrat, eine beweiskräftige Geginstanz. Freilich hätte die Zeit von jenem Bekenntnis zu ihm bei Cäsarea Philippi bis zum nächsten Passah vollkommen hingereicht, um dieselben von der Notwendigkeit und Heilsamkeit seines Todes zu verständigen, wenn dieselben für solche Erkenntnis wirklich zugänglich gewesen wären. Aber das in des Petrus Abmahnung sofort zum Ausdruck kommende jüdische Ärgernis am Kreuze konnte von dem Herzen des Volkes allein durch Jesus' Hindurchdringen durch den Tod zur Auferstehung genommen werden. Darum konnte und mußte Jesus zwar den Rat Gottes zum Zeugnis für sich selbst und für seinen Gehorsam gegen ihn im voraus bekunden, vermochte aber nicht, in seinen Jüngern ein eindringendes Verständnis für sein Leiden und Sterben vor der Auferstehung herbeizuführen.

2. Will man nun den Zeitpunkt feststellen, seit welchem Jesus selber über die Entwickelung seines Berufsweges sich klar gewesen ist, so muß vor allem ein Umstand in Betracht gezogen werden. Der Eintritt dieser Erkenntnis zu irgend welchem Zeitpunkt erst nach dem Beginn seiner öffentlichen Wirksamkeit hätte nämlich einen völligen Umschwung in der ganzen Haltung Jesu und in seiner Verkündigung vom Reiche bewirken müssen.[1]) Nirgends wird aber in unseren Evangelien etwas von einem solchen Umschwunge in der Art und Weise seiner Reichspredigt bemerklich. Jesus' Predigt schritt wohl zu weiteren Eröffnungen fort. Hingegen eine Wandelung in seinen Anschauungen über die Art und das Wachstum seines Reiches, wie auch über die Weise, sich als Messias seinem Volke zu bekunden und zu bewähren, wird nirgends erkennbar, am wenigsten eine solche, wie sie der Übergang von dem Zukunftsbilde eines siegreichen Messias zu dem eines leidenden hätte mit sich führen müssen.

Dem entspricht die andere in den Quellen bezeugte Thatsache völlig. Eine Reihe von Äußerungen Jesu seit dem Beginn seiner Wirksamkeit führt nämlich darauf, daß er von vornherein das Erleiden des Todes als zu seiner Berufsauf-

[1]) Vgl. Holsten a. a. O. S. 189 f., der dies in gewisser Weise anerkennt.

gabe gehörig anerkannt und betrachtet hat. Das wird sich Worten, wie Johannes 2,19; 3,14; Mk. 2,20; Matth. 9,15; 10,38, gegenüber mit Erfolg nimmer leugnen lassen. Aber die Vergleichung des ihm bevorstehenden Leidens mit einer Taufe, mit welcher er sich taufen lassen müsse, um das Feuer, welches er anzuzünden gekommen, ins Brennen zu bringen, in dem Ausspruch Lukas 12,50 weist überdem darauf hin, daß Jesus sogar schon die ihm für seine Person nicht notwendige Bußtaufe des Johannes allein aus der Erkenntnis auf sich genommen hatte, daß es ihm zukomme, um des Volkes willen, gleichwie dieses seinen inneren Menschen in den Tod geben sollte, so seine ganze Person mit seinem Berufe auch dem Tode zu weihen (vgl. B. Kap. I § 1 S. 188 ff.). Auch würde Jesus an prophetischer Erleuchtung hinter dem Täufer (Joh. 1,29) und selbst hinter einem Symeon (Luk. 2,34.35) zurückgeblieben sein, wenn es ihm nicht von Anfang an klar gewesen wäre, daß es auch dem Messias als solchem bestimmt sei, einen schweren Leidensweg zu gehen.[1])

Man stellt ferner Jesus sehr niedrig und läßt ihn der sittlichen Vollkommenheit entbehren, sobald man urteilt, es hätte die sittliche Macht und die freudige Begeisterung für seinen Beruf nur lähmen können, falls er von vorneherein gewußt hätte, daß seine Arbeit am Volke als solchem umsonst sein werde.[2]) Denn Jesus betrieb sein Werk nicht aus menschlicher Begeisterung für die Hoffnung seiner Nation auf der von ihm verfolgten Bahn, sondern aus Liebe zu Israel, welche das Verlorene suchen und selig zu machen bestrebt ist und alles daran setzt, und sogar nicht aus Liebe zu dem einen Volk allein, sondern zur ganzen Welt, zu welcher das Heil von den Juden kommen sollte (Joh. 3,16; 4,22). Eine solche Liebe wird aber so wenig wie die Mutterliebe zu einem totkranken Kinde in ihrem Bemühen durch das Wissen um die Mühen und Leiden gelähmt, welche für sie selber auf dem Wege zu dem ersehnten Ziele liegen. Bei ihm aber, der sich als von Gott gesandt und als Gottes Sohn wußte, und zwar selbst in dem Falle, daß diese Sohnschaft nur als eine ethische und metaphorische von ihm gedacht wäre, kann ebenso wenig von einer Lähmung der Freude an seinem Heilandsberufe durch sein Vorauswissen um den Widerspruch, der ihm von den Sündern widerfahren sollte, die Rede sein, als bei Gott selber. Dieser aber steht von seinem Heils- und Gnadenrat nicht ab, wiewohl er von je her wußte und allezeit erfuhr, daß viele berufen und doch nur wenige auserwählt sind. Jesus hat sich überdem im Gleichnis als den guten Hirten (Joh. 10) dargestellt und es als Kennzeichen eines solchen angegeben, daß er nicht flieht, wenn er den Wolf kommen sieht, sondern sein Leben für die Schafe einsetzt. Er würde nun statt dessen gerade dem Mietling sehr ähnlich sehen, falls er in seiner Arbeit an Israel dadurch hätte beirrt werden können, daß er voraussah, wie er um der-

---

[1]) Die Geschichtlichkeit dieser Äußerungen von solchen, welche nur auf Jesus' Bedeutung hinwiesen, wie die des Täufers und Symeons, und damit auch Jesus' Bekanntschaft mit ihnen anerkennen, und dennoch ihn selber beim Eintritt in seine Berufsbahn nichts von deren Ausgang wissen lassen wollen, das ist ein unlösbarer Widerspruch (gegen Weiß, Leb. Jesu II. S. 279).

[2]) So derselbe S. 282.

selben willen werde sein Leben lassen müssen. Das Versuchliche, was in dieser Aussicht für ihn als Mensch lag, das hatte er im voraus in der Wüste überwunden. Das konnte darum seinem Fleisch und Blut sich erst wieder fühlbar machen, als er seinen Hirtenberuf an Israel und an den geistlichen Stammvätern des neuen Gottesvolkes vollständig erfüllt hatte.

Selbst aber, wenn man von den über das Jesuskind ergangenen Prophetenstimmen völlig absieht, bleibt es unmöglich, Jesus mit den dem Messias bestimmten Leiden unbekannt zu denken. Wie früher dargelegt ist (vgl. B. Kap. IV § 5 S. 105 und VII § 2 S. 166), muß Jesus sich vor seinem Auftreten während der Stille seiner vieljährigen Vorbereitungszeit mit dem Rate seines Vaters, wie er in Gesetz und Propheten vorlag, beschäftigt haben. Jesus war nicht durch die Schulen der Schriftgelehrten hindurchgegangen. Sein Verständnis der Weissagung ward deshalb auch dadurch nicht bestimmt, daß deren Schulweisheit nach dem Zeugnis des N. T. (1. Kor. 1, 23; Joh. 12, 34) und der übrigen jüdischen Litteratur von einem gewaltsamen Ende des als siegreicher König vorgestellten Messias nichts wissen wollte.[1]) Seine Auffassung des A. Ts. war eine selbständige und ging von Anfang an über das hinaus, was dessen Buchstaben zu entnehmen war. Jesus sprach schon frühe von dem Kreuze, das auf sich zu nehmen ihm bevorstand, und zwar bei Gelegenheiten, bei welchen ein Ausblick auf seinen Tod in keiner Weise nahelag (Matth. 10, 38; 16, 24). Die Juden aber blieben selbst noch nach dem Tode Christi, wenn sie auch davon wußten, daß die Sünden ihres Volkes die Erscheinung des Messias aufhalten und ihm schwere Kämpfe zur Befreiung jenes aufdrängen würden[2]), für die Erkenntnis vollständig verschlossen, daß den Messias ein Ende an dem Holz des Fluches, wie es die Kreuzigung war, treffen sollte.[3]) Jener klare Blick Jesu in den ihm bestimmten Leidensweg läßt sich darum nicht auf eine menschliche Vermittelung zurückführen. Er muß ihm zusammen mit dem Bewußtsein von seinem Messiasberufe und der Erfüllung der alttestamentlichen Weissagung in seiner Person gekommen sein. Dann aber lag diese Erkenntnis auch bereits seinem Hervortreten vors Volk zu Grunde. Freilich ist darum noch nicht nötig, anzunehmen, daß alle Einzelheiten der Marterstraße von Anfang an vor seinem Auge gestanden haben. Diese waren für das volle innere Verständnis seiner Berufsaufgabe von keinem Belang. Die universale kosmische Bedeutung seines Todes bedingte allein eine Kenntnis von dem Zusammenwirken der Heiden und Juden zu seinem Tode, von der in diesem gipfelnden Verleugnung seines Messiastums vonseiten seines ihn verschmähenden Volkes und darum auch von der bei den obwaltenden staatlichen Verhältnissen notwendigen, durch das Gesetz als die schimpflichste gekennzeichneten Art seines Todes, nämlich am Kreuze, welches durch seine Heilsamkeit aber zum Gegenbild der in der Wüste erhöhten Schlange werden sollte (Joh. 3, 14).

---

[1]) Vgl. Wittichen, Leb. Jesu S. 299 f.
[2]) Vgl. Oehler, Theol. RE. [2] IX. S. 670 f.
[3]) Vgl. Justin. dial. c. Tryph. c. 89 u. 90.

Ebensowenig nämlich wie das Eintreten des Verständnisses seines Kreuzes bei den Jüngern erst nach der Auferstehung wider ein früheres Wissen Jesu um sein Sterben zeugt, wird der Umstand, daß die Unterweisung über die volle Übereinstimmung des von ihm Erlittenen mit der alttestamentlichen Weissagung (Luk. 24, 26 ff. u. 44 ff.) erst vom Auferstandenen gegeben wurde, zum Beweise dafür, daß letztere auch für ihn selbst nicht bereits früher zum Schlüssel für das Rätsel des väterlichen Ratschlusses betreffs seines Todes geworden ist, und darum die ganze bezügliche Prophetie keine konstitutive Bedeutung für sein Denken und Lehren gehabt hat.[1]) Denn nicht nur hat er aufs bestimmteste die Notwendigkeit seiner Verwerfung, Verspottung und Kreuzigung vorher ausgesprochen, sondern es weisen auch Ankündigungen wie Luk. 18, 31. 32 und, falls man diese nur als eine gemeindliche Umbildung werten und nicht beweisend erachten wollte, Luk. 22, 37 [2]) so unverkennbar auf die zentrale alttestamentliche Leidensweissagung (Jes. 53, 12) hin, daß an der Bedeutsamkeit dieses Prophetenworts für Jesus' gesamte Beurteilung seines Geschicks nicht gezweifelt werden darf.

Auffällig will es dabei freilich erscheinen, daß Jesus, während er Gelegenheit nahm, dem Volke und seinen schriftgelehrten Gegnern so manche überraschende Beziehung zwischen der alttestamentlichen Weissagung und seinem Wirken und Lehren klarzulegen, deren so hochbedeutsame Seite betreffs seiner Leiden und des darin enthaltenen Ratschlusses der Erlösung öffentlich nicht zum Gegenstand der Erörterung gemacht hat. Man hat gemeint, jedes denkbare Interesse für eine solche Zurückhaltung leugnen zu können, und glaubt, daraus die Ungeschichtlichkeit aller Angaben über Jesus' Vorauswissen von seinem Leiden folgern zu dürfen.[3]) Offenbar aber ist sein Schweigen darüber ein wohl bedachtes. Denn in den Tagen nach seinem feierlichen Einzuge kann sein Wissen um seinen bevorstehenden Tod und dessen messianische Bedeutsamkeit, wie die Einsetzung des Abendmahls und das Gleichnis von den bösen Winzern zeigen, nicht bezweifelt werden. Während er aber damals, als es die Entscheidung des Volkes betreffs seiner Anerkennung als Messias galt, die Schriftgelehrten in einer dieselben geradezu verblüffenden Weise aus der von ihnen anerkannten Schrift davon überführte, daß der Messias mehr als ein Davids- und Menschensohn sein müsse (Matth. 22, 41—46), unterließ er es dennoch, vor dem Volke den ihm bekannten Verrat und die ihm ebenfalls nicht verborgenen Anschläge auf sein Leben, als in der Weissagung vorausgesagt, nachzuweisen. Anders im Kreise seiner Jünger. Sogar als die Menge nach einem kurzen Hinweise auf das ihm drohende Kreuz einmal diesen Punkt zu erörtern begann, ging Jesus darauf nicht weiter ein (Joh. 12, 33. 34). Damals wie früher deutete er auf seinen Tod wie auf die Art der Entwickelung seines Reiches nur in parabolischen Worten hin (Joh. 12, 24; vgl. Matth. 12, 39—41 pp.; Joh. 3, 14; 8, 28; 12, 33),

---

[1]) Gegen Ritschl, Lehre v. d. Rechtf. u. Vers. II³ S. 66.

[2]) Bei dem losen Zusammenhange der Sprüche (Luk. 22, 35 ff.) kann gerade die Authentie dieses Worts an der Stelle nicht angefochten werden (vgl. Wendt, Lehre Jesu S. 172—174).

[3]) Holsten, das Ev. d. Petrus u. Paulus S. 271.

und stets nur in engster Verbindung mit der Ankündigung seiner darnach erwarteten Erhöhung. Mittelbar bekundete er zwar auch sonst, daß sein dermaliges Wirken keinen Herrlichkeitsverlauf nehmen, und er als ein rechter Menschensohn den Tod erleiden werde. Denn er war von Anfang an bestrebt, zu bezeugen, daß das Reich, welches er aufzurichten gewillt, und die Herrschaft, welche er zu üben gesandt sei, nicht, wie es die jüdische Erwartung voraussetzte, irdisch-sinnlicher Art sein, sondern erst vom Himmel her und in äußerlich nicht wahrnehmbarer Weise herbeigeführt werden sollten. Um so mehr aber wird sein Vornehmen offenbar, über sein Kreuz und seinen Schmachtod vor dem Volke nicht zu sprechen. Es hing dies mit seiner nächsten Aufgabe als Heiland Israels eng zusammen. Denn diese bestand darin, seine Zeitgenossen, wenn möglich, zum Glauben an seine Person als den von Gott gesandten Heiland zu führen. War solcher in den Herzen erst fest begründet, dann wurde, wie die Jünger es zeigen, auch der Anstoß am Kreuze überwunden. Das damalige israelitische Bewußtsein hätte aber die Zumutung nicht zu ertragen vermocht, zu glauben, daß der verheißene Messias behufs Ausrichtung seiner Berufsaufgabe zu sterben habe, und daß gerade in diesem Tode der Gipfel der Bethätigung der göttlichen Liebe glaubend zu erfassen sei.[1]) Vor der Hinwegnahme des Anstoßes durch die Auferstehung des gekreuzigten Messias in einem verklärten Leibe und in Herrlichkeit genügte deshalb eine einfache Darlegung des göttlichen Willens aus der Schrift bei der eingefleischten entgegengesetzten Erwartung nicht. Die Herauskehrung dieses Punktes würde selbst den Empfänglichsten unter dem Volke eine kaum erträgliche Versuchung bereitet und bei vielen mehr seinem Ansehen entgegengearbeitet, als es gefördert, und daher Jesus' Wunsch, als Heiland viele zum Glauben an sich zu führen, vereitelt haben. Anders stand die Sache nach seiner Auferstehung; da lag in dieser für jeden, der sehen wollte, der zweifellose Beweis der Gottessohnschaft und Messianität Jesu vor (Röm. 1, 4). Jesus' Hinweggehen über den Ratschluß seines Leidens und Sterbens in der Verkündigung vor dem Volke war also pastorale Weisheit und ein Ausfluß der Heilandsliebe, welche ihrer Stunde in allen Dingen zu warten weiß. Da so manche Andeutung auch in seinen Reden vor dem Volke auf den Abschluß seines Werkes auf Erden vorausdeutete, Jesus seinen Jüngern nach dem Maß ihres Glaubens von den Stationen seines Leidens Kenntnis gab und die Notwendigkeit desselben bezeugte, wenn auch nicht ausführlich begründete, so kann sein Stillschweigen vor dem Volke von dem göttlichen Ratschluß seines Todes nichts wider sein Wissen und die Bedeutsamkeit desselben für seine Anschauung von seinem Heilandsberufe beweisen.

In dem späten Beginn dieser Verkündigung Jesu liegt daher nichts, was die Annahme hindern könnte, er sei vom Beginn seiner Wirksamkeit an auch mit dem Ausgange, den seine Laufbahn nehmen sollte, bekannt gewesen. Ein Bedenken gegen dieselbe könnte indes vielleicht in der Beschaffenheit der alttestamentlichen Weissagung zu liegen scheinen. Jedoch Jesus erweist sich als

[1]) Vgl. Weber, Altsynag. Theol. S. 344 f.

der wirkliche Erfüller von Gesetz und Propheten, als welcher er sich dem Volke darstellte, gerade durch die Art, wie er die in jener liegenden Dunkelheiten offenbar überwand.

3. War auch der alte Bund mit seinen symbolischen Institutionen in der mannigfachsten Weise eine Realweissagung auf den neuen, und ging dieser auch eine vielstimmige Wortweissagung zur Seite, so finden sich doch im Alten Testament nirgends alle Züge der angekündigten Vollendungszeit und des mit ihr eintretenden neuen Bundes (1. Mos. 49,10; 4. Mos. 24,17; Jes. 2,2 ff.; Mich. 4,1 ff. und Jer. 31,31), und darum ebenso wenig alle Seiten der Person seines Mittlers, des Messias, in ein Bild zusammengefaßt. Sogar die Art ihrer Zusammenfassung und ihre innere Harmonie wird nicht erkennbar.

Weil die Welt nun Gottes Werk war und sein Reich, sofern sie dies noch nicht war, werden sollte, und weil demgemäß der geschichtliche Anfang zur Verwirklichung dieses Schöpfungszieles in einem einzelnen Gliede der entarteten Menschheit, in einem Volke als solchem gemacht werden mußte, so war es auch für die Entfaltung des göttlichen Heilsplanes notwendig, sich an die Bahnen des geschichtlichen Wachstums des erwählten Volkes anzulehnen und in ihnen sich zu vollziehen. Infolge dessen trug das Bild des künftigen Heilsmittlers und Vollenders vor allem die Züge eines glücklichen theokratischen Königs. In der Zeichnung des durch ihn heraufzuführenden glücklichen Heilszustandes würde aber selbst der geringste Hinweis auf sein Unterliegen, Leiden und Sterben störend gewirkt haben. Darum unterblieb in jenen Weissagungen jeder Wink derart. Wohl aber wurde von Anfang an nachdrücklich betont, daß das Reich des als König gedachten Messias kein Reich nach Art der Israel bedrohenden Weltreiche sein werde, der Messias ward stets aufs neue als ein Ruhebringer, ein Friedefürst, ein gerechter und herablassender König gezeichnet (1. Mos. 49,10; Ps. 72; Sach. 9,9).

Daneben zieht sich durch das A. T. eine andere Weissagungsreihe, welche nicht sowohl das Schöpfungsziel, als den Weg zu demselben, die Überwindung der Sünde im Menschen, ins Auge faßt. Selbst wenn man nämlich das sog. Protevangelium (1. Mos. 3,15) nicht als geradezu messianisch betrachtet, so ist dennoch in demselben der Sieg der Nachkommenschaft Eva's über die Schlange, freilich nur unter eigener tötlicher Verwundung, angekündigt.[1]) Das wird aber um so bedeutsamer, wenn man um des Gegensatzes zu dem uranfänglichen Verführer und um des dem ersten Menschenpaare allein möglichen Verständnisses willen[2]) auch den Weibessamen als in einer einzigen Person zusammengefaßt erachtet. Denn dann wird der siegenden Persönlichkeit ihr Sieg nur nach ihrem eigenen Erliegen und durch solches in Aussicht gestellt.

Die Allgemeinheit des Ausdrucks weist aber zugleich darauf hin, daß jedes Glied des Weibessamens, der Nachkommenschaft Eva's, in einem ihm

[1]) Vgl. Orelli, Alttestl. Weissagung S. 108. Schlottmann, Kompendium S. 12.
[2]) Als einen erst später mitgeteilten Offenbarungsmythus gedacht, vermag ich 1. Mos. 3 am wenigsten zu verstehen (gegen Riehm, Alttl. Theol. S. 182).

zur Strafe wie zum Segen verordneten Kampfe stehen, und darum der vom Weibe Geborene immerdar im Streite (Hi. 15,14; 7,1) und vielfach unterliegend und hinfällig sein muß (Ps. 8,5.6; 144,3).[1] Die Erscheinungen der menschlichen Hinfälligkeit sind indes nach dem A. T. nicht ausschließlich als Fluch und Strafe anzusehen. Denn im Gesetz waren nicht nur Sündopfer angeordnet, welche den Sünder vor Gottes Zorn bedecken und ihm seine Schuld abnehmen sollten (3. Mos. 4,3.14.23),[2] sondern die Leiden werden im A. T. ausdrücklich auch als Züchtigung, durch welche Gott die Frommen des Heilsweges kundig machen will, bezeichnet (Sprw. 3,11).[3] Andererseits aber ist der Mensch schon der Schöpfung nach Gottes Knecht (Hi. 1,8 u. ö.; Ps. 18,1), und der einzelne Fromme muß darum ebenso ein solcher sein, wie Israel als das auserwählte und Gott geweihte Volk in seiner Gesamtheit sich als Knecht Gottes zu betrachten hatte. Aus dieser zwiefachen Beziehung, in welcher der Mensch zu Gott steht, ergibt sich dann, daß jeder wahre Knecht Gottes, wie dies an Hiob in dem nach ihm benannten alttestamentlichen Buche geflissentlich bekundet wird, sich als solcher auf Erden besonders auch im Leiden bewähren muß und darum als leidender Gerechter erscheint.

In der alttestamentlichen Weissagung wird dem entsprechend der Messias schon früh als solcher gezeichnet. Nur wird dabei der Ausgang seiner Leiden als für ihn und nicht minder für das Volk, dem er als Knecht Jahves angehört, ja darüber hinaus erfolgreich und heilbringend hingestellt. Und als die Zuversicht darauf tritt diese Verheißung daher in den Psalmen auf, gemäß deren Art, die empfangenen göttlichen Zusagen und Offenbarungen in der vermittelten Gestalt subjektiver Glaubensäußerungen vorzutragen. Letztere spitzen sich in einzelnen derselben, wie Ps. 22 und 69, deutlich zu einer Bestimmtheit des Ausdrucks zu, welche darthut, daß der Sänger des Psalms eine bestimmte Einzelpersönlichkeit im Auge hat, deren Geschick als das eines Gerechten, der da für sein Volk leidet, während dieses den Leiden als Folge der Sünde unterworfen war, den Erfolg einer Heilserwerbung haben soll.

Als später das Volk Israel, weil es ein Knecht Gottes unter den Nationen zu sein berufen war, um seines sündlichen Eingehens auf das Wesen seiner Nachbarvölker willen der göttlichen Züchtigung durch deren Übermacht unterlag, und ohne eine Erneuerung von innen heraus seinen heilsökonomischen Beruf nicht mehr zu erfüllen vermochte, — da enthüllte die Weissagung von dem persönlichen und vollkommenen Knechte Gottes noch deutlicher, daß dieser als leidender Gerechter mittelst der über ihn nach Menschen-Art hereinbrechenden schweren Züchtigungen das Sündopfer leisten werde, durch welches alle Sünde und Schuld dem schuldvollen Knechte Gottes unter den Völkern und dem ganzen verschuldeten Weibessamen abgenommen werden solle.[4]

---

[1]) Hebr. יְלוּד אִשָּׁה im Parallelismus mit אֱנוֹשׁ; בֶּן־אֱנוֹשׁ, wie בַּר־אֱנָשׁ Dan. 7,13; Hi. 7,1.

[2]) אָשָׁם Schuldopfer, mit dem stets das חַטָּאת Sündopfer verbunden war.

[3]) Vgl. Oehler, Altt. Theol. I. S. 285.

[4]) Wäre Jes. 53, wie Ritschl mit Ewald annimmt (Lehre v. d. Rechtf. u. Vers.

Noch an andere Punkte in der Geschichte und an Einrichtungen des alttestamentlichen Bundesvolkes lehnte sich die messianische Weissagung an, je nach der individuellen Aufgabe, welche deren Aussprecher je und je zu lösen hatte, wie beim Propheten Sacharja ans Hohepriestertum.[1]) Doch treten diese anderen Formen mehr zurück und ordnen sich einer jener beiden Hauptgestalten immer unter, welche sich durch die völlige Verschiedenheit ihres Gesichtspunktes deutlich von einander sondern.

In dem Wesen jeder Vorbereitungszeit liegt es, nur eine Stückwerk-Erkenntnis der durch sie vorbereiteten Heilszeit bieten und sich aneignen zu können. Dazu kommt, daß die Weissagung stets nur auf historische Veranlassungen hin erging und betreffs des von ihr geltend gemachten tröstlichen Gesichtspunktes durch das Bedürfnis der ins Auge gefaßten Zeit bestimmt ward. Darum kann es nicht befremden, daß ihren mannigfaltigen zerstreuten Momenten innerhalb des A. Ts. keine Zusammenfassung und Ausgleichung widerfuhr. Das Kennzeichen des nachkanonischen Judentums aber war es, daß durch dasselbe die alttestamentliche Religion veräußerlicht, und besonders das Sündenbewußtsein abgeschwächt wurde. Als Heilsordnung konnte dieses deshalb den Satz aufstellen: jeder, welcher das Gesetz studiert, Barmherzigkeit übt und seine Toten begräbt, dem werden alle seine Sünden vergeben.[2]) Hinsichtlich seines welt- und heilsgeschichtlichen Berufs legte es allein auf seine politische Selbständigkeit Gewicht und konnte deshalb auch ausschließlich die erste der beiden oben bezeichneten Hauptgestalten der messianischen Weissagung, welche den verheißenen Messias als irdischen König erscheinen ließ, beachten und behielt höchstens von dem durch Jesajas geweissagten Tragen der Sündenschuld dessen Fürbitte für sein Volk bei.[3])

---

[3] II. S. 62), auch wirklich nur wegen der Gleichförmigkeit des Subjekts in den zweiten Teil des Jesajabuches eingeschaltet, so änderte dies litterarische Verhältnis des Kapitels an der Sache selbst nichts. Die Weissagung von dem Knecht Gottes, der unter der Verschuldung des Volkes leidet, das durch sein Leiden geheilt wird, wäre als ein älteres Stück nur um so bedeutungsvoller. Ritschl ist es aber auch nur darum zu thun, dies Kap. als ein verwehtes, nicht gut überliefertes und darum unverständliches Fragment erscheinen zu lassen, weil er dann der in ihm vorliegenden Darstellung des Knechtes Gottes als אָשָׁם und dem Gedanken einer Genugthuung der Strafgerechtigkeit Gottes mit wissenschaftlichem Rechte sich entziehen zu dürfen wähnt.

[1]) Sacharja sieht in dem idealen Gottesknecht des Jesajas, dem צֶמַח, das davidische Königtum und Hohepriestertum vereinigt (Sach. 3, 8. 9; 6, 9–15; vgl. Ps. 110).

[2]) Vgl. Bab. Berachoth f. 5. a. Vgl. Buch Tob. 2, 22; 4, 7; 12, 9.

[3]) Targ. Jonathan z. Jes. 53. Davon geben auch die salomonischen Psalmen Zeugnis, von welchen Geiger (Jüd. Ztschr. f. Wissenschaft und Leben 1868 S. 140) mit Recht urteilt: „Es geht ein Zug durch das Ganze, die Priesterherrschaft, wenn sie auch nicht bestritten wird, zu ignorieren und die Ewigkeit der Herrschaft bei dem davidischen Stamme zu betonen.“ In den sog. Salomonischen Psalmen 17, 24. 27. 37. 41 und 18, 7 ist, wie ich schon 1867 mir notiert habe, eine überarbeitende christliche Hand unverkennbar, während ich nicht mit Dillmann (Real-Enz. f. prot. Theol. XII. S. 346 f.) das ganze Dipsalma 17, 31—18, 10 als einen erst später hinzugefügten Nachtrag anzusehen vermag. Auch die erst in späterer Zeit geschriebenen Stellen des Talmud, wie Mechilta 79b, 80b (vgl. Weber, Altsynag. Theol. S. 309) über eine Sühne durch Tod und Strafleiden gehen über die Auffassung jener älteren Targumim nicht hinaus. Vergl. auch Weish. Salomonis Kap. 2. Selbst Baldensperger (Selbstbewußtsein Jesu S. 125) muß anerkennen, daß die Tötung des Messias bei den Juden erst im 3. Jahrhundert unserer Zeitrechnung erwähnt wird.

Selbst wenn nun Jesus in irgend welchem Maße das schulmäßige Verständnis der alttestamentlichen Weissagung in den Kreisen der Schriftgelehrten seiner Zeit kennen gelernt hätte, so würde ihn dennoch seine völlig andere Auffassung von der Gerechtigkeit (vgl. B. Kap. IV § 6 S. 270 ff.) zu einer vollkommneren und richtigeren Auffassung und Zusammenstellung aller Momente des alttestamentlichen Messiasbildes geführt haben. Indes sind wir trotzdem, daß Jesus sich auf eine Besprechung der prophetischen Äußerungen über die Leiden des Messias vor seiner Auferstehung nach den Evangelien nicht eingelassen hat, sondern nur deren Vorherverkündigung je und je betonte, nicht bloß auf eine solche Erwägung und auf derartige Rückschlüsse aus der späteren apostolischen Beweisführung beschränkt. Wie völlig Jesus von Anfang an die beiden verschiedenen Linien des alttestamentlichen Messiasbildes auf sich bezog und gleichsam beide in einem Fokus treffend zusammenfaßte, das bekundet die Wahl und der so häufige Gebrauch der Selbstbezeichnung als der Sohn des Menschen.

Ihre rein begriffliche Auffassung, wie sie zur Feststellung seines anfänglichen Selbstbewußtseins gesucht ward (A. Kap. VI § 4 S. 155 ff.), löst das Rätsel derselben noch nicht und erklärt namentlich allein das Aufhören ihres Gebrauchs nach der Auferstehung nicht genugsam. Beides tritt erst ins hellste Licht, sobald erkannt wird, daß in jener Zeichnung des Herrschers des Gottesreiches bei Daniel (Kap. 7) die richtige Kombination der beiden Hauptseiten der messianischen Weissagung zwar nicht in bewußter Weise vorgenommen und auch nicht ausdrücklich gelehrt, aber dennoch thatsächlich vollzogen war. Der, welcher zu gunsten des Volkes der Heiligen (Israels) Macht über alle Weltreiche vom Alten der Tage erhalten soll, wird Dan. 7, 14 als ein solcher bezeichnet, der anzusehen ist wie ein Menschensohn. Derselbe hat also seiner Person und seinem Ergehen nach ein Aussehen wie jeder andere aus dem Samen Adams und darum wie einer, der dem Lose der Hinfälligkeit und Ohnmacht unterliegt. Aber er ist in seinem Wesen nicht nur von den Herrschern der Weltreiche dadurch unterschieden, daß der Alte der Tage an ihm weit anders als an Israel und darum volles Wohlgefallen hat — was uns hier nicht von Bedeutung ist —, sondern er ist auch der, welcher als König des Himmelreiches die siegreiche Vollendung des Heils herbeiführen soll; ihm wird alle Macht übertragen. Indem hier der als Menschensohn Gezeichnete im Gegensatz zu dem allen Vertretern der Weltreiche gemeinsamen bestialischen, furchterweckenden Wesen einerseits mit Notwendigkeit als der vergleichungsweise Ohnmächtige und nach weltlichem Maßstabe Nichtszuachtende erscheint und dennoch als der Erwählte und Heilige Gottes dasteht, liegt in dieser Zusammenstellung auch eine unmittelbare Zusammenfassung der beiden wesentlichen Grundzüge des Messiasbildes vor. Jesus allein aber hat das erkannt und sich darum als den Menschensohn bezeichnet. Indem er dadurch sich als den von Gott zum Herrscher des Himmelreichs Bestimmten darstellte, hob er damit doch vor allem hervor, daß, ehe jene Bestimmung äußerlich verwirklicht werden könne, sich an ihm das im Wesen der Adamssöhne liegende und begründete Leidensgeschick erfüllen müsse. Er ließ damit zugleich die dem fleischlichen National-

stolze seiner Zeitgenossen Nahrung gebende Seite des Messiastums, wie notwendig, zunächst in den Hintergrund treten. So bekundete er gerade durch die Wahl dieser Selbstbezeichnung sein alle überragendes Verständnis des Heilsrates seines Vaters.

Wohl nämlich haben vor ihm einzelne schulgelehrte Nachäffer des Danielbuches wie die Schreiber der ältesten Teile des Henochbuches gleich anderen Termini der Danielischen Gesichte bei ihren pseudoapokalyptischen Phantastereien auch diesen verwendet. Aber sie konnten sich nur an die Schale halten, den Kern und Heilsgehalt der Bezeichnung des Königs des Gottesreiches der Zukunft als Menschensohn vermochten sie nicht zu entziffern. Den Verfassern des Henochbuches hat der Name „des Menschen Sohn" nur den gleichen Sinn und Wert wie des Mannes Sohn, der vom Weibe Geborene. Diese Bezeichnungen waren allzumal für sie nur Umschreibungen des Begriffs „Mensch", und ihnen kommt keine Ahnung von dem spezifischen Gehalt des Namens in der alttestamentlichen Grundstelle.[1]) Nichts ist darum unberechtigter, als Jesus' Wahl dieser Selbstbezeichnung gleich wie diese als einen Ausfluß des haggadischen Schriftverständnisses im damaligen Israel ansehen zu wollen.[2])

Zur Erlangung jenes einzigartigen Verständnisses der vorangegangenen Weissagung und ihres inneren Zusammen- und Einklangs reichte, wie gerade die pharisäische Schriftgelehrsamkeit bewies, eine bloße Aneinanderreihung der mannigfaltigen Stimmen des A. Ts. nicht hin. Vielmehr tritt darin, daß Jesus den zuvor ein Geheimnis gebliebenen Heilsrat des Vaters allseitig und in seiner Einheitlichkeit zu erfassen vermochte, und denselben zu seinem eigenen Lebensplan machte, aufs deutlichste hervor, daß er nicht nur, wie das galiläische Volk anfangs anzunehmen geneigt war (Mk. 1, 27), eine neue Lehre gebracht, oder daß die Menschheit mit ihm nur eine neue religiöse Bewußtseinsstufe beschritten habe. In seiner Person und in dem, was Gott ihm widerfahren und ihn leisten ließ, vollzog sich vielmehr die jene prophetischen Vorstufen abschließende und vollendende Gottesoffenbarung. Nur als Deutung der am meisten verkannten Seite des alttestamentlichen Messiasbildes gingen die Leidensankündigungen Jesu dessen Verwirklichung durch sein Geschick zur Seite. Ohne sie wäre es nicht kund geworden, daß, was Gott in Christus that, und

---

[1]) Vgl. Hen. 61, 9 s.; 62, 5; 68, 40. 41 und besonders auch 60, 11, wo Noah wie der Messias als Menschensohn bezeichnet ist und erkennbar wird, daß der so Benannte nur als *ψιλός ἄνθρωπος* gemeint ist.

[2]) Weshalb Jesus' Selbstbezeichnung sich aber nicht auf Dan. 7, 13. 14 zurückführen lassen soll, weil der Begriff und die Bezeichnung *ὁ. υ. τ. ἀνθρ.* die eine Seite des Wesens Christi genau hervorhebe (Meinhold, Kurzgef. Komm. z. A. T. z. Dan. 7, 13), ist mir, wiewohl ich gerade letzteres von jeher betont habe, völlig unerfindlich. Denn durch das כבר אנש wird bei Dan. deutlich der durch das Daherfahren auf den Wolken des Himmels zum Ausdruck gebrachten göttlichen Hoheit die Erscheinung des Geschauten als die eines אנש entgegengestellt. Das כ comparationis ändert an dem Wert des Begriffs nichts. Es besagt nur, daß der Gezeichnete dieses Aussehen weder allein noch ursprünglich hat. Es soll auch keineswegs ausschließlich sein Benehmen schildern, da ein Unterschied von den Repräsentanten der Weltreiche in diesem sich für den, der auf den Wolken daherfährt, von selber ergab. Es muß vielmehr eine Angabe einer weiteren auffälligen Eigentümlichkeit des Herrschers des Volkes der Heiligen enthalten.

dieser selbst für uns auf sich nahm, ihn mit seinem vollen Willen und Wissen traf, er also der vollbewußte Vollzieher des dadurch hinausgeführten göttlichen Heilsrates war, wie dies zur vollen Erfassung des letzteren notwendig wurde.

4. Um so bedeutungsvoller wird es dann aber, daß Jesus nicht allein die Erfüllung der Weissagung in seinem Leidensgeschick ankündigte, sondern sein Mund sich in planvollster Weise [1]) noch weiter dazu aufthat, den tiefsten Wert und Zweck der von ihm zu erduldenden Leiden auszusprechen. Jesus' eigenste Absicht bei deren Übernahme tritt in den betreffenden Aussprüchen zu Tage. Die Art, wie er letztere that, mußte die Jünger, wenn sie auch für ihren Sinn damals noch kein Verständnis hatten, dennoch erkennen lassen, daß die ihren Meister aufs tiefste bewegenden Gedanken sich darin recht ausprägten.

Zu den bezüglichen Zeugnissen darf man indessen nicht Matth. 20, 28 und 26, 26 ff. [2]) allein zählen. Das 4. Evangelium bietet völlig gleichwichtige Enuntiationen (Joh. 10, 11. 17 und 17, 19). [3]) Allein bei Hinzunahme dieser Aussprüche läßt sich die volle Tragweite der in den Leidensankündigungen zu Tage tretenden Unterwerfung unter des Vaters Heilsrat ermessen.

Die erste dieser Äußerungen hatte geschichtlich den Zweck, die Nichtberechtigung des Unwillens der Zwölf über das Verlangen der Zebedäiden, zur Rechten und zur Linken des Thrones Jesu in seiner Herrlichkeit zu sitzen, darzuthun. In ihr wies Jesus seine Jünger darauf hin, daß zu jenem Unwillen zur Zeit um so weniger Anlaß sei, als der ihm als Menschensohn zufallende Lebensberuf nicht im Herrschen, wie das die Zebedäiden erwarteten, sondern im Dienen bestehe. Und um den ganzen Ernst solchen Dienstes und der von jenen unbedachterweise erbetenen Beteiligung an seinem Lose erkennbar zu machen, bezeichnete er als den Zweck seines Kommens nicht nur das Dienen überhaupt, sondern sogar das Hingeben seines Lebens zum Lösegeld für viele (Matth. 20, 28; Mk. 10, 45). Denn offenbar soll dieser Zusatz nicht einen zweiten Zweck angeben, sondern die Art seines Dienens, welche er bereits in dem Bescheide an die Zebedäiden bildlich als Trinken eines Kelches und Übernehmen einer Taufe geschildert hatte, noch näher und eigentlich darlegen. [4]) Was

[1]) Vgl. Geß, Christi Person u. Werk II. S. 117.

[2]) Nur der ganz äußerliche Maßstab der modernen Kritik konnte veranlassen, solche Aussprüche wegen ihrer Seltenheit für nicht authentisch und für spätere Umbildungen auszugeben (Baur, Ntl. Theol. S. 181). So radikal wagt Holsten a. a. O. nicht zu verfahren; aber er will in diesen als echt anerkannten Worten eben um dieser Seltenheit willen sich nicht das bleibende Bewußtsein Jesu aussprechen lassen. Solche nur die Worte zählende Kritik wird durch die Erkenntnis der Planmäßigkeit des Verfahrens Jesu auch hinsichtlich ihrer Annahmen über den Umfang seiner Verkündigung völlig beseitigt.

[3]) Gegen Ritschl wie gegen Holsten. Das diesen Stellen eigene Wort ἁγιάζειν begegnet uns im 4. Ev. allein im Munde Jesu und entstammt schon um deßwillen nicht dem individuellen Gedankenkreise des Evgstn., was auch Offbg. 22, 11 nicht beweist. Darum sind diese Aussprüche nur unter Verleugnung wahrhaft kritischer Grundsätze Jesus abzusprechen. Vgl. die sonst vielfach irregehende Schrift Eklin, der Heilswert des Todes Jesu S. 94 ff., und auch Wendt, Lehre Jesu II. S. 530 ff.

[4]) Nur ein der Stelle fremdes Interesse kann dazu führen, aus der Antwort an die Zebedäiden, da bei diesen nur von einem Trinken aus dem Kelche im Sinne des Märtyrertodes die Rede sein konnte, zu schließen, daß Jesus auch seinen Tod nur als Märtyrertod angesehen habe (Eklin a. a. O.; vgl. auch Wendt a. a. O. S. 517). Denn so wenig eine Stelle neben dem Throne dieser selbst ist, ebenso wenig schließt ein Beteiligtsein

Jesus mit diesem Zusatz sagen wollte, ergibt eine Vergleichung seiner auf gleicher Anschauung beruhenden Äußerung Matth. 16, 26; Mk. 8, 37. Darnach ist auch der Ausdruck in dieser Angabe über seine Berufsaufgabe durch Ps. 49, 8. 9 bestimmt. In letzterem Psalmwort ist nun aber nicht sowohl von einem Sühngeld (einer Bedeckung) für Unrecht, als von einem Lösungspreis (3. Mos. 25, 26. 51. 52; 4. Mos. 3, 49) die Rede [1]), und also darnach auch Jesus' Äußerung zu deuten. Doch waltet zwischen beiden Schriftworten auch noch ein Unterschied ob. Denn Ps. 49 wie Matth. 16, 26 ist von einem Lösegelde für die Seele des Bruders die Rede [2]), in Jesus' Angabe über den Zweck seines Kommens aber von der Hingabe seiner Seele als Lösegeld. Darum muß zur Verständlichmachung dieses Wortes auch noch 4. Mos. 3, 44—51 herangezogen werden, wo von einem Lösegeld für die überzähligen Erstgeborenen nach Eintritt des Stammes Levi für letztere zum Dienst im Heiligtume die Rede ist. Wenn nun aber eben das, was Jesus zum Besten für viele thun zu sollen erklärt, der alttestamentlichen Färbung des Ausdrucks gemäß als eine Hingabe des eignen Lebens in Stellvertretung der Hingabe des durch ihre Schuld dem Tode verfallenen Lebens vieler aufgefaßt werden muß und nicht nur der Gedanke der Befreiung vieler [3]) von ihm ausgesprochen ist, so ist in Jesus' Worten auch die Weise angedeutet, in welcher seine Hingabe zur Befreiung dienen soll. Statt dessen findet man freilich in Jesus' Worten nur die That des Einen, der jene Sklavenketten niemals getragen hat, und nun in seiner Selbstverleugnung bis zum Tode, in seinem heilig liebevollen Erdulden auch der äußeren Sünde die ganze Macht der beherrschenden Selbstsucht überbietet, als Befreiungsthat für alle bezeichnet. [4]) Oder man läßt in dem Ausspruch bloß eine Gott gefällige Leistung Jesu betont sein, welche die Errettung der Reichsgenossen veranlaßt, indem durch seine freiwillige Selbsthingabe in den Tod, den die Sünder

an dem äußerlich gleichen Lose die Gleichheit des Charakters solchen Widerfahrnisses für alle ein. Überdem darf niemals ein Schluß aus völlig bildlichen Worten die Deutung einer unbildlichen Angabe über den Zweck seines Todes beeinträchtigen.

[1]) So drücke ich mich aus, um den ursprünglichen Unterschied der Worte כֹּפֶר und גְּאֻלָּה oder פִּדְיוֹן möglichst zum Ausdruck zu bringen. Wenn nämlich auch Spr. 13, 8; 21, 18 λύτρον bei den LXX für כֹּפֶר gesetzt ist, so beweisen doch 3. Mos. 21, 30 u. Ps. 49, 8, daß letzteres erst zum פִּדְיוֹם wird, an sich aber etwas anderes ist und jene Stellen nicht berechtigen, כפר seine ursprüngliche Bedeutung zu rauben (gegen Ritschl a. a. O. II.[3] S. 73—80, der es stets nur Deckung, Schutzgeld übersetzt). Matth. 16, 26 aber ist ἀντάλλαγμα nicht ohne weiteres = כֹּפֶר zu setzen, wenn die LXX auch Jes. 43, 3; Am. 5, 12 ἀντάλλαγμα für letzteres haben. Die LXX bringen an diesen Stellen nur deutend zur Anschauung, wozu das כֹּפֶר in den bez. Fällen werde (vgl. 1. Kön. 21, 2; Jer. 15, 13). In der Psalmstelle liegt aber der beherrschende Gedanke in den Worten: לֹא־פָדֹה יִפְדֶּה und פִּדְיוֹן, welches die LXX nicht übel durch τιμὴ τῆς λυτρώσεως wiedergeben. Wendt a. a. O. S. 513 ff. beweist dadurch, daß er die Jesus nicht als Diener, sondern als Herrn („mein Joch") betrachtende Stelle zur Grundlage seiner Erklärung macht, anstatt Matth. 16, 26 und den aus dem A. T. feststellbaren Begriff des Lösegeldes zu dem einer Befreiung aus Knechtschaft abschwächt, wie er von vorneherein darauf ausgeht, den Sinn des Ausspruchs Christi zu verringern.

[2]) Das נַפְשָׁם (v. 9) nimmt nur den im אָח steckenden Kollektivbegriff auf. Vgl. Delitzsch u. W. Schultz z. d. St.

[3]) So Reuss, hist. de la théol. chrét. I. pag. 226. cf. Trench, Synonyms of New. Test.[9] p. 291, und Kühl, Heilsbed. d. Todes Christi S. 92 f.

[4]) So Beyschlag, Leb. Jesu II. S. 303.

ihm bereiteten, die Sünde auf ihrem Gipfelpunkte derart gesühnt wurde, daß Gott noch einmal dem schuldbeladenen Volke Gnade und Vergebung anbieten konnte.[1]) Dabei werden jedoch beidemal fremde Gedanken in Jesus' Worte hineingedeutet, um deren Nerv zu verdecken und zu verleugnen. Denn dieser liegt gerade in der Erklärung, daß Jesus mit seinem eignen Leben als Lösegeld für die Vielen eintreten wolle, denen dies nach jener alttestamentlichen Psalmstelle selbst unmöglich ist. In welcher Beziehung und nach welchem Maßstabe sein Leben freilich als solches Lösegeld gelten werde, das läßt Jesus' Wort hier ungesagt. Nur die umfassende Bedeutung seines stellvertretenden Eintretens mit seinem Leben wird noch bezeugt. Denn das betonte, am Schluß stehende, „zum Besten vieler“, das nicht mit dem vorangehenden Wort, sondern zu dem Zeitwort „geben“ in Beziehung zu setzen ist,[2]) enthält keine Beschränkung der Kraft des Lösegeldes. Es wird hier vielmehr, wie Röm. 5, 15 u. 18, durch den an sich nur relativen Gegensatz des Einen und der Vielen, unter welchen solch ein Wechsel des Loses infolge der Unterwerfung des Einen statthat, die Größe der Wirkung und des Wertes der Hingabe seines Lebens zur Anschauung gebracht, ohne den Umfang des Kreises der Erlösten näher zu bestimmen. Eine noch deutlichere Betonung der universellen Wirkung der Kraft seiner Stellvertretung hätte in dem Augenblick, da dies Selbstzeugnis abgelegt ward, keinen Zweck gehabt. Deshalb ist aber aus jener Ausdrucksweise nur mit Unrecht gefolgert worden, daß Jesus sich bewußt gewesen, das wertvolle Schutzmittel gegen das Sterben der Anderen überhaupt nur an der Stelle vieler zu verwirklichen, weil an die bei Mk. 8, 35 bezeichnete Bedingung und demnach daran gedacht sei, daß nicht alle Menschen sich in die Gemeinschaft mit Jesus setzen werden, die es möglich macht, daß derselbe an ihrer Stelle ausführt, was sie ihrerseits vergeblich erstreben würden.[3]) Jesus' Ausspruch über den spezifischen Heilswert seines Todes als einer stellvertretenden Hingabe seines Lebens in den Tod, von welchem die Vielen sich nicht losmachen konnten, behufs ihrer Loskaufung von diesem verknüpft dabei diese Zahlung eines Lösegeldes mit der von ihm sich zugeschriebenen Berufsaufgabe so enge, daß der von ihm zu leistende Dienst erst in dieser Spitze wirklich vollbracht erscheint. Deshalb konnte Jesus bereits in der großen Rede nach der Speisung der Fünftausend zu Kapharnaum sein ganzes Leben im Fleisch, d. i. sein Dasein als hinfälliger sterblicher Mensch als Lebensquell für die Welt bezeichnen (Joh. 6, 51).[4])

---

[1]) So Weiß, Bibl. Theol. § 22, c und Leb. Jesu II. S. 289. Man kann freilich kaum zu einer andern Auffassung gelangen, sobald man voraussetzt, daß die Reichsgenossen im Gottesreiche ohne weiteres der sündenvergebenden Gnade ihres Vaters gewiß sind. Die Hingabe des Lebens Jesu erscheint dann als ein meritum superabundans, und Keim (Jesus v. Naz. III. S. 278 f.) zieht nur die richtige Folgerung aus solchen Anschauungen, indem er in der Opferwilligkeit Jesu einen Rückfall in verlebte Anschauungen erblickt und ihn bei diesem Vorsatz nicht auf der Höhe seiner Erkenntnis stehen läßt.

[2]) Gegen Hofmann (D. h. S. N. T. XI. S. 56), wie gegen Geß (Christi Pers. u. Werk II. S. 118) u. H. Holtzmann (Handkomm. I. S. 228), die beide Beziehungen zur Wahl stellen.

[3]) So Ritschl, Lehre v. d. Vers. u. Rechtf. II.[3] S. 85.

[4]) In Joh. 6, 51 muß der Wortstellung halber *ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς* eng mit *ἐστί* verbunden werden (vgl. Luthardt und Weiß); dann aber muß auch *ἡ σάρξ μου*

Gleicherweise bezeugte Jesus in der Rede vom guten Hirten (Joh. 10, 11. 15. 18), daß er sein Leben zum Pfande einsetzen werde zum Besten für seine aus Israel und aus den andern Völkern zu sammelnde eine Herde. Als Bürgschaftsleistung und Zahlung ist sein Tod nämlich durch den gebrauchten Ausdruck auch dort bezeichnet, und diese Aussage verliert an ihrer Bedeutung dadurch nichts, daß die Zugehörigkeit zu seiner Herde dabei vom Hören auf seine Stimme und vom Glauben abhängig gemacht wird, da damit nur eine Bedingung angegeben ist, unter welcher der Heilswert des Todes jenen allein zu gute kommt.[1])

Diese Eröffnungen erhielten noch zwei Ergänzungen. Inwiefern sein Leben durch dessen Hingabe in den Tod zum Lösegeld für viele werden könne, ließ Jesus bei der Einsetzung des Abendmahls erkennen. Denn nicht allein die Bezeichnung des beim Abendmahl Dargebotenen als das neue und wahre Gegenstück des Passahlammes läßt das der Speisung mit seinem Leibe und Blute zur Voraussetzung dienende Sterben als einen Opfer- und Sühnakt erkennen, sondern die Sühnung erscheint dort sogar als Zweck seines Todes. Dieser soll nach dem Worte Christi nämlich den neuen Bund begründen und gerade die enge Verbindung von Darbringung am Kreuz und Darreichung im Abendmahl macht das Gegenbild des durch Sühne vollbrachten Bundesaktes in Ägypten und am Sinai im Tode Christi ganz unverkennbar.[2]) Aber auch abgesehen von solchen gegenbildlichen Beziehungen beweisen das Jesus' eigne Worte. Denn er bezeichnet sein Blut als für viele vergossen (Mk. 14, 24; Luk. 22, 20) und zwar wie Matthäus hinzufügt (26, 28): zur Vergebung der Sünden. Denn damit wird das Vergießen seines Blutes, sein Tod, insofern für uns zu gute kommend erklärt, als er uns zur Vergebung der Sünden gereicht, wie deren Vermittelung bereits beim ersten Passah und am Sinai auf ähnliche Weise zugesagt worden war (vgl. 2. Mos. 12, 13; 14, 8). Es ist damit sein freiwillig übernommener Tod zweifellos als Hingabe seines Lebens behufs Darbringung eines die Sünde sühnenden Opfers dargestellt.[3])

---

grammatisch als Apposition zu *ὁ ἄρτος, ὃν ἐγὼ δώσω* und sachlich für dessen Erklärung angesehen werden. Jesus gibt damit an, inwiefern der vom Himmel Herabgekommene und Lebende das Brot sein kann, von dem jemand essen, an den er glauben müsse, um ewiges Leben zu haben.

[1]) Die vom 4. Evgstn. gebildete, ungriechische Phrase *τιθέναι τὴν ψυχὴν ὑπέρ τινος* (Joh. 10, 11. 15. 18; 13, 37; 15, 13; 1. Joh. 3, 16) muß nach ihrer mutmaßlichen hebr. Grundlage gedeutet werden. Darum aber ist sie nicht zu verstehen nach Analogie von *τιθέναι ἱμάτια* (Joh. 13, 4), auch nicht nach dem Hebr. שִׂים נֶפֶשׁ בְּכַף (Ri. 12, 3; Hi. 13, 14), für welche das בְּכַף unentbehrlich ist, sondern ist zu erläutern nach Hi. 17, 3: שִׂימָה נָּא עָרְבֵנִי עִמָּךְ setze dich doch für mich ein und vertritt mich vor dir. Das שִׂים steht dort wie *τιθέναι* ponere absolut und hat demnach die Bedeutung als Pfand einsetzen (vgl. Schlottmann und Dillmann z. d. St.).

[2]) Vgl. Kurz, Gesch. d. A. Bs. II. S. 305. Vergeblich bestreitet Wendt (a. a. O. S. 519) den Sühnecharakter des Bundesopfers am Sinai, um dasselbe willkürlich nur als Ausdruck eines Versprechens vonseiten des Volkes auffassen zu können.

[3]) Die Scheu, den nächsten Sinn der Worte Jesu bei der Abendmahlseinsetzung anzuerkennen, tritt in der Erklärung H. Holtzmanns (Handkomm. I. S. 278) deutlich hervor: „Er wird nicht vergeblich gelebt haben, nicht zwecklos jetzt sterben, sondern sein im gewaltsamen Tode vergossenes Blut wird zum Besten vieler, derselben wie Mk. 10, 45 = Matth. 20, 28 fließen, die in seiner Nachfolge werden sollen, was sie als Jünger Moses

Die Freiwilligkeit seines Todes steht dazu außer Zweifel, da zur Zeit dieser Ankündigung dessen Durchsetzung den Urhebern selbst noch keineswegs gewiß, den Empfängern des Abendmahls aber dessen Eintritt noch kaum in Sicht war, und nur Jesus ihn als Thatsache behandelte.[1])

Ferner aber wird auch klar, daß Jesus den Dienst, den er leistet, und die Hingabe des Lebens zum Besten vieler nicht nur, wie es allenfalls nach Matth. 20, 28 erscheinen könnte, als einen den Vielen oder genauer der Welt geleisteten Liebesdienst, sondern auch als ein Gott dargebrachtes Opfer und einen notwendigen Bestandteil seiner ihm vom Vater gegebenen Sendung und Berufsaufgabe betrachtete. Denn im hohepriesterlichen Gebete (Joh. 17, 19), also dem Vater selber gegenüber, hat Jesus es unumwunden ausgesprochen: „Ihnen zu gut heilige ich mich selbst, daß auch sie geheiligt seien in der Wahrheit.“ Jesus war im Gebete nach der Anempfehlung seiner Jünger als der Fortsetzer der ihm vom Vater übertragenen Offenbarung (v. 11) auf die Schwierigkeit ihrer Lage während der Zeit ihres Seins in der Welt gerade als Offenbarungsträger zu sprechen gekommen (v. 19). Da sie selbst Sünder, so müßten sie — wie er dem Vater nahelegt — bewahrt werden, damit sie, aus dem Bösen nun hinausgetreten, auch dauernd außerhalb seines Kreises blieben. Jenes war durch Christus und die Gemeinschaft mit ihm bereits bewirkt, das zweite erbat Jesus nun erst für sie. Denn das „Heilige sie in deiner Wahrheit“ (v. 17) ist nur das Komplement zu der mehr negativ gerichteten Bitte: „Daß du sie bewahrest vor dem Bösen“ (v. 15), und die Wahrheit ist das Gebiet, in welchem er sie durch die Heiligung eingewurzelt und bewahrt zu sehen wünschte. Die nachfolgende Erklärung: „Dein Wort ist die Wahrheit“, läßt dieselbe eben als ein göttliches und nicht kosmisches aufs deutlichste erkennen. Um so weniger darf aber das „Heilige sie“ auf sittliche Zucht und Weihung an Gott bezogen werden[2]), wozu es nicht recht stimmt, daß Gott allein als das Subjekt der Heiligung gedacht ist. Jesus erbat für seine Jünger vielmehr, daß dieselben dem Wesen der Welt durch Gottes Gnade völlig entnommen würden, damit sie seine Sendung auszurichten vermöchten. Damit nun Gott solches an ihnen thun könne, heiligte Jesus, wie er dem Vater in hohepriesterlicher Weise vorhielt, sich selbst für sie. So wie Jesus dort dies ausspricht, kann er bei dem Wort nur ein Thun im Auge haben, das er ebenso wenig noch ganz vor sich, als bereits völlig hinter sich hatte, sondern ein solches, in dessen Vollzug er gerade begriffen war. Als die Heiligung seiner selbst kann er deshalb nur

---

nie geworden wären: Gottes Kinder, Brüder im Reiche Gottes. Also ein neues Volk in einem neuen Verhältnis mit Gott, eine neue Religion sieht er jetzt, da das Alte hinter ihm zusammenbricht und ihn selbst mit in den Tod zieht, über seinem Grabe erstehen.“ Einer Kritik bedarf solches Einlegen eigner Gedanken in den auszulegenden Text nicht.

[1]) Dadurch, daß Luk. 22, 19. 20 zweimal ὑπὲρ ὑμῶν anstatt ὑπὲρ πολλῶν (Matth., Mark.) hat, wie auch Paulus 1. Kor. 11, 24, wird in der Bedeutung nichts geändert. Das ὑπὲρ ὑμῶν entspricht dem vertraulichen Charakter der Feier und wird bei der Wiederholung der Worte durch Jesus mit ὑπὲρ πολλῶν gewechselt haben. Vgl. Kap. 30 § 3.

[2]) So Wendt, Lehre Jesu II. S. 534, und O. Holtzmann, Joh.-Ev. S. 291. Andererseits geht Steinmeyers (das hohepriesterl. Gebet S. 110 f.) Deutung zu sehr ins Spezielle, wenn er darin die Bitte um die δώρεα τοῦ πνεύματος ἁγίου als solche findet.

den Dienst meinen, zu dem er in die Welt gekommen ist, und vor allem dessen Spitze, zu der er, als er so betete, bereits längst völlig entschlossen war, die Hingabe seines Lebens zu einem Lösegeld für viele. Er konnte vom Heiligen seiner selbst für sie nur in dem Sinne sprechen, in welchem die Opferthora das Heiligen von Opfertieren und anderen Dingen (5. Mos. 15, 19; 2. Sam. 8, 11) forderte, also im Sinne vom Aussondern seiner selbst aus der Welt, um seine Person Gott hinzugeben durch Opferung seines Lebens. Daß er diesen Opferakt als noch im Vollzuge betrachtet, ist aber um so bedeutsamer, weil seine offenbarende Thätigkeit unter Israel damals abgeschlossen hinter ihm, vor ihm aber allein sein Leiden und Sterben lag. Darum prägt sich in diesem Wort des Beters die Betrachtungsweise seines Todes deutlich aus, nach welcher letzterer ein bewußter und von ihm in der Absicht vollzogener Opferakt war, daß die Wirkung für die Seinen die sei, daß sie der Welt mit deren Sünde und Gottentfremdung um seinetwillen von dem Vater entnommen und als ihm angehörig erachtet würden.[1]) Er wollte also durch seinen Tod zwischen den Seinen und der Welt, die ihr Wesen im Bösen hat, eine unverwischbare Grenze ziehen und befestigen. Sein Tod sollte ein Abthun der Sünde von den Seinen zunächst betreffs dessen, was diese für Gott ist, also ein Abthun der Schuld sein, infolge dessen sie dann als die Schuldfreien, Reinen, Geheiligten dastünden. Wie die vorangehende Bitte zeigt, faßte Jesus freilich im Zusammenhange mit dieser objektiven Heiligung auch die subjektive ins Auge, aber ebenfalls nur als eine an ihnen von Gott durch sein Wort zu bewirkende That.

Als ein Sichselbstheiligen konnte Jesus auch deshalb das Hingeben seines Lebens in den Tod zum Opfer für den Vater und zum Lösegeld für die Menschen bezeichnen, weil diese Spitze seiner Berufsaufgabe noch in sonderlichem Maße ihm die höchste Selbstverleugnung auferlegte. Auf diese subjektivste Seite seines Leidens und Sterbens hatte er am frühsten aufmerksam gemacht, weil er an seinem eignen Verhalten die den Reichsgenossen als solchen obliegende eigentümliche Verpflichtung der äußersten Selbstverleugnung klar machen wollte. In diesem Punkte findet nämlich eine Gleichheit zwischen ihm und den Seinen statt. Durch Selbstverleugnung können und sollen auch diese sich heiligen, wie er sich selbst geheiligt hat, und solche Selbstverleugnung um Gottes willen bildet die innere Grenze zwischen der Welt, die sich Jesus nicht anschließt, und den Seinen, die ihm nachfolgen.

Diese innere Seite seines in der Kreuzigung gipfelnden Leidens und des Lassens seines Lebens hat Jesus dadurch von vorneherein bekundet, daß er, während in seinen Leidensankündigungen der Kreuzigung nur zweimal (Matth. 20, 19 u. 26, 1 pp.) gedacht ist, in den Aufforderungen zur Selbstverleugnung von Anfang an als deren äußerste Spitze das Aufsichnehmen des eignen Kreuzes bezeichnete (Matth. 10, 38; Luk. 14, 27; vgl. Matth. 23, 34), und zwar nicht bloß, wenn er zu den Jüngern, sondern auch, wenn er zum Volke sprach.[2]) Als er

---

[1]) Das ἵνα Joh. 17, 19 darf in keiner Weise abgeschwächt werden.
[2]) Dies erhellt deutlich aus Mk. 8, 34 und Luk. 9, 23). Es ist daher unrichtig, die

dann seine Leiden ankündigte, wiederholte er alsbald die Aufforderung an alle, die ihm nachfolgen wollten, ihr Kreuz in seiner Nachfolge auf sich zu nehmen (Matth. 16, 24 pp.) und bezeichnete dies als unerläßlich, weil nur dadurch, daß man in solcher Weise das Leben lasse, das Leben wirklich zu finden sei (Matth. 16, 23).

Gerade aus der durchgängigen Aufstellung dieser Forderung und aus deren Einkleidung in die Mahnung, das Kreuz auf sich zu nehmen, erhellt nicht nur noch einmal aufs deutlichste, daß Jesus von Anbeginn sich seiner Leidensaufgabe bewußt gewesen ist, sondern auch, daß für ihn das Reich Gottes von jeher unter dem Zeichen des Kreuzes stand. Niemals hat dasselbe ihm als ein Reich voll Glanz und Herrlichkeit auf Erden, sondern nur als ein Reich des selbstverleugnungsvollsten Dienstes für Haupt und Glieder vorgeschwebt. Denn in jenen sämtlichen früheren Äußerungen das Bild vom Kreuze erst später durch eine Umbildung derselben eingetragen sein zu lassen, das heißt Jesus' eignen Worten alle Prägnanz absprechen, um sie seinen Nachbildnern zuzuschreiben und erweist sich dadurch nur als ein Ausfluß von selbstgemachten Voraussetzungen.

Weil das stets seine Grundanschauung vom Reiche gewesen war, so bedingte auch das Hervortreten mit der Leidensankündigung keinen Wandel in seiner Verkündigung. Aus der Eröffnung, daß er sein Reich nur durch Leiden und Sterben begründen könne und werde, ergab sich vielmehr für die Jünger der tiefste Grund, aus dem Jesus mit seiner Verkündigung vom messianischen Reiche von Anfang an in den schneidendsten Gegensatz zu allen jüdischen Gedanken über dasselbe getreten war. Nicht seine Anschauungen veränderten sich in der Zeit der Leidensankündigungen, sondern als kluger Haushalter trat er jetzt erst mit dem hervor, was jüdische Ohren am schwersten zu hören vermochten, nachdem er zuvor in seiner Verkündigung mit dem begonnen hatte, was sich am nächsten mit den unter den Juden geläufigen Vorstellungen berührte. Nur das ward durch seine Leidensankündigung in neuer Weise bekundet, in welch umfassendem Maße er durch seine Person und sein Ergehen auf Erden der einige Mittler und Vollender des wahren Reiches Gottes war und werden wollte.

Kap. II.

Die Ankündigung der Auferstehung.

1. Nicht nur aber für die jüdische Anschauung überhaupt, sondern auch für Jesus selber hätte eine Voraussicht seines Leidens und Sterbens ohne die gleichzeitige Gewißheit seines Sieges über den Tod mittels einer leiblichen Auferstehung als ein Verzicht[1]) auf das Bewußtsein, zur Aufrichtung des

Rede über die Notwendigkeit der Selbstverleugnung in seiner Nachfolge eng an die Leidensankündigung anzuknüpfen (gegen Klostermann, z. Mk. 8, 34, u. Weiffenbach, der Wiederkunftsgedanke S. 398 f.).

[1]) Vgl. Weiß, Evg. Gesch. II. S. 317; Weiß, Leb. Jesu II. S. 299 f.; Beyschlag, Leb. Jesu II. S. 203 f. Selbst Holsten (Ev. d. Petr. u. Paul. S. 187 ff.) er-

Reiches in die Welt gekommen zu sein, erscheinen müssen. Keineswegs konnte es nämlich, um in Jesus' Gemüt das richtige Gleichgewicht und den ihm für sein Amt notwendigen harmonischen Gleichmut zu erhalten und zu bewahren, genügen, daß er auf eine völlige Wiederaufrichtung seines Werkes nach seinem Tode vielleicht in Verbindung mit dem Gedanken an eine Wiederkunft seiner selbst[1]) oder auch nur auf das Fortwirken seines Geistes in den Jüngern rechnete.[2]) Jesus würde auch keineswegs als ein Kleingläubiger erscheinen, wenn er, ohne Hoffnung auf eine persönliche Auferstehung, im Angesichte des Todes an dem Sieg seines Werkes gezweifelt hätte.[3]) Denn er mußte sich sagen, daß, falls er als ein vom Hohenrat um seiner Verkündigung willen Verurteilter im Tode bliebe, sein Ende sich von dem eines falschen Propheten (5. Mos. 13, 1—11; 18, 20), wie es das Gesetz vorschrieb, in nichts unterscheiden würde, und ein solcher Ausgang seines Wirkens den Glauben an ihn als Messias bei den Juden völlig unmöglich machen müßte. Sein Werk war nicht derart, daß das Ausscheiden seines Begründers aus ihm dafür nicht weiter in Betracht gekommen wäre. Es selber hing vielmehr daran, daß er zweifellos und offenkundig als der Heiland und Messias in den Augen der Seinen dastand, zu dem sich alle bekennen sollten, und dessen sich keiner schämen dürfe (Mk. 8, 38). Der Widerwille des Petrus wider sein von ihm angekündigtes Leiden hätte es selbst dem mindest Einsichtigen klar machen müssen, daß nicht einmal die Zwölfe das Ärgernis des Kreuzes überwinden würden, wenn dieses nicht durch eine außerordentliche Erweisung Gottes hinweggenommen und als Weg zur Erhöhung in ein ganz anderes Licht gestellt wurde. Einer solchen mußte er daher im voraus gewiß sein, um durch deren gleichzeitige Ankündigung ihren Eintritt nicht als bloßen Zufall, sondern als wirkliche Kassierung seiner Verwerfung durch den Hohenrat erscheinen zu lassen.

Unsere Evangelien berichten nun in Übereinstimmung mit dieser sich sachlich herausstellenden Notwendigkeit, daß Jesus mit vollster Bestimmtheit in jeder Leidensankündigung zugleich auch seine Auferstehung am dritten Tage (oder nach drei Tagen) in Aussicht stellte, ja diese sogar für sich allein erwähnt hat (Joh. 2, 19; Matth. 17, 9; Mk. 9, 9). Daß diese Bestimmtheit aber wirklich Jesus' Ankündigungen von Hause aus geeignet hat, das wird erwiesen durch das von den falschen Zeugen aufgenommene Wort über die Zeit, in welcher er den Tempel seines Leibes nach dessen Zerstörung wieder aufrichten wolle (Joh. 2, 19; Matth. 26, 61; 27, 40), und durch das Wort von dem Zeichen Jonä, das den Juden gegeben werden solle (Matth. 12, 40). Auf des Jona Erlebnis als ein Vorzeichen dessen, was Israel bei Jesus' Auferstehung erleben sollte, zurückzublicken, würde ohne die Gleichheit der Zeit, in welcher der Wechsel von Untergang und Lebens-

kennt das an, aber freilich nur, um, da er von einer Auferstehung nichts wissen will, folgerichtig die Leidensankündigungen nur sporadische Ahnungen sein zu lassen.

[1]) So Weiffenbach, der Wiederkunftsgedanke S. 161 ff.; Keim, Jesus v. Naz. I. 561 ff., und Beyschlag, Leb. Jesu II. S. 305, und ähnlich auch Wendt, Lehre Jesu II. S. 537 u. S. 542 ff.

[2]) So Neander, Leb. Jesu S. 641; Hase, Gesch. Jesu S. 490.

[3]) Hase, Gesch. Jesu S. 491.

erneuerung bei beiden eintrat, keine Veranlassung gewesen sein. Hätte Jesus sich aber niemals solcher bestimmten Zeitbestimmung bedient, so würde dieselbe nicht in so mannigfacher Weise in seine Reden über seine Auferstehung verflochten sein. Es wäre deshalb sogar von keiner Bedeutung, falls wirklich diese oder jene seiner Äußerungen betreffs dieses Punktes durch die evangelische Überlieferung nach anderen vervollständigt wäre, was indes nicht festzustellen ist. Wie völlig Jesus von der Gewißheit nicht etwa nur einer Wiederherstellung seines messianischen Ansehens, sondern gerade einer Rückkehr in das leibliche Leben für sich durchdrungen war, das beweist auch die Rede vom guten Hirten, in welcher er es sich zuschreibt, das zu Gunsten seiner Schafe von ihm freiwillig gelassene Leben auch nach ebenso freiem Willen wieder an sich nehmen zu können (Joh. 10, 17).

Weit verbreitet ist nun freilich die Behauptung, aus einer Reihe von Zügen in unsern Evangelien lasse sich entnehmen, daß die Voraussagen Jesu über seine Auferstehung nicht geschichtlich seien.[1]) Allein das Ergebnis einer unbefangenen Betrachtung der geltend gemachten Gründe bestätigt jene Behauptung in keiner Weise.

Ganz nichtig ist vor allem die Berufung darauf, daß in allen Evangelien die Erinnerung daran erhalten sei, wie die Verkündigung Jesu über seine Auferstehung, von welcher man allerdings zu erzählen wußte, den Jüngern anfangs ganz unverständlich geblieben sei. Denn Joh. 2, 20 bezieht sich die betreffende Äußerung nicht sowohl auf die Auferstehung selber, als auf das Wort, in welchem Jesus im Gegensatz zu dem entweihten Heiligtum des A. B. von seinem vom heiligen Geiste erfüllten und belebten Leibe als vom rechten Tempel und dessen Zerstörung und Herstellung sprach. Ebenso gilt das Mk. 9, 32 und Luk. 9, 45 angemerkte Nichtverstehen nicht von dem nächsten, einfachen und in keiner Weise dunklen Wortlaut, sondern von der vermeintlichen Unvereinbarkeit des angekündigten Widerfahrnisses Jesu mit dessen messianischem Berufe nach den landläufigen Vorstellungen von diesem. Die Behauptung von der erst späteren Deutung der Äußerungen Jesu auf die Auferstehung ist darum nur eine durch das Feigenblatt der Berufung auf jene Stellen verdeckte kritische Erfindung.

Freilich soll das Vorangegangensein einer solchen Ankündigung durch das Verhalten der Jünger nach der Kreuzigung und selbst nach dem Auffinden des leeren Grabes geradezu zur Unmöglichkeit werden. Offenbar müßte dann aber der Jünger Hoffnungslosigkeit und untröstliche Verzweiflung in demselben Grade gleichfalls als Beweis dafür erachtet werden, daß es überhaupt an jeder noch so allgemein gehaltenen Ankündigung der Zurechtstellung seines Werkes nach seinem Tode durch Gott gemangelt habe. Denn je allgemeiner eine solche gelautet hätte, um so mehr würde sie allerlei schwärmerische Hoffnungen in den von Jesus' Messiastum überzeugten Zwölfen hervorgerufen haben. Nun aber erkennt die Kritik allgemein an, daß wir auf jede Sicherheit echter Worte Jesu in der ältesten Überlieferung würden verzichten müssen, wollten wir alle derartigen Verkündigungen für unechte Bestandteile jener erachten;

[1]) Vgl. vor allem: Weizsäcker, Apostol. ZA. S. 13.

denn sie sind viel zu häufig.[1]) Wenn aber das, so wird der Jünger Benehmen gerade zum Beweise, daß Jesus' Worte über sein Ende eine bestimmte noch weitergehende Ankündigung enthalten haben mußten, welche für ihre eignen schwärmerischen Hoffnungsbilder keinen Raum ließ, sie aber vollends hoffnungslos machte, anstatt sie aufzurichten, weil sie ihnen völlig unfaßbar und unannehmbar dünkte, auch mit ihren Erwartungen völlig unvereinbar erschien. Gerade dadurch gab ihr Verhalten dem Auferstandenen das Recht, sie um der Thorheit und Trägheit ihrer Herzen willen zu schelten (Luk. 24, 25. 38).

Ein solches Moment lag aber unverkennbar in der Ankündigung seiner Auferstehung nach drei Tagen. Bei der großen Unklarheit der Juden über das Wesen der Auferstehung[2]) hielten die Jünger eine leibliche Rückkehr nach so kurzer Zeit um so weniger für annehmbar, als den jüdischen Vorstellungen zufolge eine Auferstehung überhaupt erst zu gewärtigen war, nachdem der wiedererschienene Messias das fremde Joch zerbrochen und Israels Gefangenschaft gewandt hatte.[3]) Da hiernach Israels Befreiung die Voraussetzung der Auferstehung war, so wurde ihnen durch Jesus' Ankündigung ihre gewohnte Anschauung, welche sie die allgemeine Auferstehung sobald erwarten zu lassen schien, völlig verrückt und hinderte sie demnach, sich einfach an Jesus' Worte zu halten. Was sie wähnten erwarten zu müssen, davon hatte Jesus nichts verheißen, und was er verheißen, das konnten sie sich nicht zusammenreimen (vgl. Joh. 11, 23—25). Darum fanden sie sich ratlos und vor eine völlig dunkle Zukunft gestellt. Jesus erkannte sicherlich diesen Widerstreit in ihnen; aber er wußte auch, daß die Stunde noch nicht gekommen sei, über diese Dinge frei heraus zu reden, da erst die vollendete Thatsache die Jünger wie die Juden überhaupt von Gottes wahrem Heilswege überzeugen konnte. Eben deshalb aber darf weder das Nichtverstehen der Jünger, noch ihre Hoffnungslosigkeit nach dem Vorgehen des Hohenrates wider die Geschichtlichkeit der Voraussage seiner Auferstehung geltend gemacht werden. Eine natürliche Folge dieser Verstrickung in die überlieferten Vorstellungen, welche sie viel eher eine Erscheinung vom Himmel her zur Rache über die Übelthäter, von der Jesus aber nichts gesagt hatte, als eine Rückkehr in dies Leben aus dem Grabe zu erwarten angeleitet hätte, war es, daß sie sogar die bestimmte Nachricht von Jesus' Auferstehung für ein Märlein erachteten (Luk. 24, 11) und in dem Auferstandenen selber nur ein Gespenst erblickten (Luk. 24, 37).

Ebensowenig kann des Petrus' Verleugnung Christi unter dem frischen Eindruck der Gefangenführung Jesu und jener Verhandlung, welche so deutlich das Gepräge der Feindseligkeit und damit der Hoffnungslosigkeit für den Meister trug, dafür beweisen, daß dieser Jünger von einer Ankündigung der Auferstehung nichts gewußt habe. Denn wie sehr Petrus stets unter dem Eindruck der momentanen Lage zu handeln geneigt war, das lehrt sein Verhalten bei

---

1) So Weizsäcker a. a. O. S. 14.

2) Vgl. Schürer, Ntl. Zeitgesch. II.² S. 460.

3) Vgl. Oehler, Theol. RE. ² IX. Art. Messias S. 669, und Weber, Altsynag. Theol. S. 347 ff., bes. S. 351 ff.

den beiden Seefahrten (Matth. 8, 23 ff.; 14, 28 ff.) und bei der Verklärung (Matth. 17, 4) aufs schlagendste. Sein Mangel an Überlegung mußte ihn im Vorhofe des Hohenpriesters, falls er als Jünger Jesu erkannt und in des Meisters Los verwickelt wurde, nur eine Gefahr für seine Person erkennen lassen und für deren Vermeidung allein besorgt machen; denn es schien jetzt seine bei der ersten Leidensankündigung geäußerte Besorgnis sich nur zu sehr zu erfüllen (Matth. 16, 22 f.).

Von größerem Belang können auf den ersten Blick Jesus' Schweigen beim Abendmahl über die Auferstehung, seine weiche Stimmung bei dem Abschiedsmahle und sein Zittern und Zagen in Gethsemane zu sein scheinen. Allein auch hier muß darauf hingewiesen werden, daß diese sämtlichen Wahrnehmungen nicht minder wider jede Gewißheit von dem durch seinen Tod ungehemmten Fortgang seines Werkes sprechen, daß durch sie also leicht zu viel bewiesen würde. Um zu erkennen, daß Jesus durch sein Verhalten in Gethsemane keineswegs hinter manchem Märtyrer weit zurücksteht, ist mit seinem Ringen in Gethsemane stets die vollendete und klare Seelenruhe bei seiner Gefangennahme, wie er sie nur in dem Bewußtsein, auch im Unterliegen noch zu siegen, bewahren konnte, zusammen ins Auge zu fassen. Aus der Vergleichung jener beiden Momente des Auftretens Jesu in Gethsemane erhellt aufs deutlichste, daß seine Scheu, den verordneten Leidenskelch zu übernehmen, ihren Grund nur darin haben konnte, daß sein Leiden für ihn noch etwas völlig anderes war, als die bloße Übernahme des Todes für jeden andern Menschen, und deshalb ihm selbst die Gewißheit, vom Tode zum Leben hindurchzudringen (Joh. 5, 24; 11, 25), die Bitterkeit des Sterbens nicht abnahm. Darum aber verstattet sein Zittern und Zagen dort auch keinen Rückschluß auf das Vorhandensein oder Nichtvorhandensein seiner Siegesgewißheit.

Seine weiche Stimmung an jenem Abend wird ebenso deutlich durch Joh. Kap. 14—16 und durch Luk. 22, 15—16 pp. u. v. 31—38 bekundet. Dieselbe kann indes um so weniger Jesus' Unsicherheit betreffs des Fortgangs seines Werkes beweisen, als er in denselben Reden vom Wiederessen des Passahlammes im Reiche Gottes mit den Jüngern sprach, für die Zwischenzeit die Feier des Herrenmahls in seiner Gemeinde anordnete und von der Leitung derselben durch seinen Geist wie von seiner Rückkehr zu ihr über ein Kleines zeugte. Jesus lebte in diesen Stunden ganz seinen Jüngern. Für sie aber hörte an diesem Abend das stete Zusammensein mit ihm und die Leitung durch ihn auf; für sie begann die Zeit des Seins ohne ihn mitten in der feindlichen, wider sie ankämpfenden Welt. Für sie kam darum mit seinem Leiden die Zeit, da ein Schwert durch ihre Seele gehen mußte, und Satan sie sichten wollte. Jesus wäre nicht der barmherzige und sanftmütige Heiland gewesen, welcher alle Schwachheit der Seinen auf sich nahm und trug, wenn ihn die Voraussicht dieser Tage, da der Bräutigam von ihnen genommen sein würde (Mk. 2, 20), nicht mit tiefstem Mitleid mit den zum Teil noch Ahnungslosen erfüllt hätte. Ein solches Mitgefühl konnte aber durch das Wissen um seine Auferstehung in keiner Weise gehoben werden und mußte ihn weich stimmen.

So wenig Jesus sodann in den Einsetzungsworten des Herrenmahls direkt von seinem Tode sprach, ebensowenig Veranlassung war, seiner Auferstehung zu gedenken. Mittelbar hingegen beweist die unzweideutige Bekundung der Grundlegung eines neuen Bundes durch seinen Tod die volle Gewißheit Jesu darüber, daß sein Opfer von Gott angenommen werden würde, daß also sein Kreuz, wiewohl äußerlich von Menschen herbeigeführt, kein Unterliegen, sondern gerade die rechte Begründung seines Werkes und seiner Gemeinde für alle Zeit bis zur Vollendung des Reiches sein werde. Es liegt deshalb auch kein Widerspruch darin, daß Jesus in den sich anschließenden Reden in Verbindung mit seinem Leiden und der Zerstreuung der Jünger zugleich seiner Auferstehung und seines Vorhergehens vor ihnen in Galiläa gedacht haben soll (Mk. 14, 27. 28 pp.).

2. Diese mannigfach bekundete Gewißheit seiner Auferstehung ist aber bei der Beurteilung Christi von größtem Gewicht.

Denn sie konnte ihm am wenigsten aus der jüdischen Lehre vom Messias, die nicht einmal etwas vom Sterben desselben und darum noch weniger von seinem Auferstehen wußte, und auch nicht aus dem A. T. kommen. Denn in diesem finden sich die Voraussetzungen für solche Erwartung in einem nur sehr unvollkommenen Grade. Wird auch von Jesajas (25, 8; 26, 19) die Vernichtung des Todes und die Wiederbelebung der entschlafenen Glieder des A. B.s in der messianischen Zeit angekündigt, so wird eben doch die Hoffnung der Auferstehung, wie namentlich Hes. 37 darthut, eng an den Tag Jahvehs geknüpft, und selbst die Anbahnung der Erkenntnis einer leiblichen Auferstehung der einen zu ewigem Leben, der anderen zur ewigen Schmach (Dan. 12, 2) führte darüber nicht hinaus. Das beweist auch die pharisäische Auferstehungslehre zur Zeit Christi (vgl. Joh. 11, 24). — Speziell in betreff des Messias wird zwar bereits in den Psalmen ein Gelangen durch Leiden zur Herrlichkeit in bestimmte Aussicht gestellt, z. B. Ps. 22. Nirgends aber wird von ihm ein spezielles Hervorgehen aus dem Grabe zu neuem Leibesleben angekündigt. Denn in Jes. 53, 9 wird selbst dann, wenn man vom leidenden Gottesknecht an der Stelle gesagt sein läßt: „Man gab ihm sein Grab bei den Frevlern und bei einem Reichen war er im Tode", doch nur eine Wiederherstellung seiner Ehre durch das ihm zu teil werdende Grab, keineswegs aber eine Auferstehung aus diesem verheißen, und eine Zusage dieser kann auch in v. 10 nicht gefunden werden.[1]) Ebenso konnte das ahnungsreiche Psalmwort (Ps. 16, 10), welches Petrus bereits in der ersten Pfingstpredigt auf den Herrn bezieht (AG. 2, 25 ff.; vgl. 13, 35), erst im Licht der Thatsachen des N. T.s von dem Hervorgehen des großen Davidssohnes aus dem Totenreiche in verklärter Leiblichkeit behufs seiner Erscheinung auf Erden verstanden werden. Vor derselben war ihm eine Hoffnung darauf nicht zu entnehmen.

Darum konnte Jesus aus dem A. T. nicht die Erkenntnis schöpfen, in welcher Weise und in welchem Maße Gott sich an ihm als der Gott der Lebendigen erweisen werde (Matth. 22, 32). Trotzdem aber war ihm das Wissen

[1]) Vgl. Hengstenberg (Christol. d. A. T. II.) und Delitzsch (Proph. Jes. z. d. St.), während Orelli (Kurzgef. Komm. z. A. T.) zu einer künstlichen Deutung des עָשִׁיר und einer unmöglichen Deutung des בְּמֹתָיו zurückkehrt.

von seinem derartigen Eintritt in die Herrlichkeit bereits vor der Zeit der Leidensankündigungen zu eigen. Die schon früher ihrer Geschichtlichkeit nach (S. 418 f.) besprochenen Aussprüche Joh. 2, 20 und Matth. 12, 39. 40 stellen das außer Zweifel.[1])

Durch dieses Vorherwissen seiner Auferstehung wird Jesus nun aber in noch höherem Maße, als durch jene einheitliche Zusammenfassung der verschiedenen Seiten des prophetischen Zeugnisses über den Messias in das einheitliche Bild des Menschensohnes, welchem die Herrschaft im Reiche Gottes übergeben werden soll, als der erwiesen, der da redete, was er bei Gott gesehen (Joh. 3, 11), und dem der Vater alle seine Werke zeigte (Joh. 5, 20). Eine solche Erkenntnis verleiht ihm eine Stellung über allen Propheten. Sie konnten nur bezeugen, was ihnen für eine bestimmte Gelegenheit zu predigen gegeben war. Er vermochte vom Willen und Rat des Vaters Zeugnis zu geben als einer, der daran beteiligt, und der in die ihm gewordene Sendung völlig eingeweiht war.

Diese Erkenntnis steht auch keineswegs nur auf einer Linie mit der bloßen Gewißheit, daß er der Gegenstand der Leitung und Fürsorge Gottes sei, und diente Jesus auch nicht nur dazu, den Eindrücken des Leidens das Gleichgewicht in seiner Seele zu halten. Eine derartige Bedeutung hat die Erwähnung der Auferstehung in den Leidensankündigungen Christi in keiner Weise; sie erscheint nur als ein Moment des ihm vom Vater verordneten Berufsweges. Zu keiner Stunde während seiner Leiden hielt er sich durch den Ausblick auf seinen Sieg über Tod und Grab aufrecht. Er nahm in Gehorsam alles auf sich, was zu tragen er gesandt war.

Seine Gewißheit von dem siegreichen Ausgange seiner Leiden erhellt ebenso daraus, daß er im Gefolge dieser Ankündigungen seines Leidens und Auferstehens, wie er den Seinen die seinem Sterben entsprechende Selbstheiligung als Mittel bewußter Aussonderung aus der Ärgernis gebenden Welt zur Pflicht machte, so in derselben Zeit auch Sorge darauf verwandte, die innerlich zum Glauben Geneigten aus der Menge der Ungläubigen auszusondern (vgl. Kap. III). Er stärkte den Glauben der Seinigen, welche sich überall von der Versagung der Anerkennung als Messias für Israel umgeben fanden, durch bestimmte Hinweise auf die seiner wartende Herrlichkeit (Mk. 8, 38; 9, 1; Matth. 16, 27. 28; 19, 28; Luk. 18, 29. 30). Niemals aber haben derartige Äußerungen Jesu einen anderen Zweck, als den Jüngern die Versicherung zu geben, daß alle ihn zur Zeit treffenden Erniedrigungen die Erfüllung der Verheißung von der Herrlichkeit des Messias keineswegs zu nichte machen könnten, und ihre thörichten Erwartungen betreffs des Geschickes Jerusalems und ganz Israels zu berichtigen. Er selbst zeigt sich nirgends eines darin liegenden Trostes bedürftig, wie denn solche Ausblicke auf die Herrlichkeit am häufigsten nicht in Gemeinschaft mit Leidensankündigungen auftreten.[2]) Überall bewährte sich sein Gang als der

[1]) Nur weil Wendt (Lehre Jesu II. S. 542 ff.) diese, wie auch die Angabe „nach drei Tagen“ thatsächlich ignoriert, vermag er die von Jesus in kürzester Frist in Aussicht gestellte eigene Auferstehung allein dem Matth. 22, 32 pp. geäußerten allgemeinen Auferstehungsbegriff einfach unterzuordnen.

[2]) Gegen Weiffenbach, Wiederkunftsgedanke S. 409 f., und Colani, Jésus

Gang dessen, welcher der Offenbarer und Vollstrecker des göttlichen Heilswillens war und sich als solcher beständig wußte.

Kap. III.

Die Verklärung Jesu.

1. Die Ankündigung seiner Leiden war hoch im Norden des jüdischen Landes erfolgt, nachdem Jesus die Frucht seines bisherigen Wirkens in dem innigen Glauben der Zwölf gepflückt hatte. Zugleich hatte er den Entschluß bekundet, sich fortan nicht mehr wie in der letzten Zeit zuvor dem Widersprechen der Sünder entziehen, sondern nun, nachdem sein anfängliches Werben um die Seele des jüdischen Volkes von diesem abgewiesen war, sich als den bethätigen zu wollen, welcher nicht gekommen, den Frieden zu bringen, sondern das Schwert, und in dem Volke die innere Scheidung zwischen Gläubigen und Ungläubigen behufs Bildung eines Volkes des messianischen Reichs, das er zu gründen berufen war, anzubahnen. Darum schlug er sofort nach der Leidensankündigung den Weg vom Norden zurück nach Galiläa und Judäa ein und ging seitdem ohne Schwanken den Leiden entgegen, welche nach des Vaters Willen und Rat durch das ungläubige Israel über ihn als den von diesem verworfenen Messias gebracht werden sollten. Kaum hatte er aber den Willen, die Leiden auf sich zu nehmen, thatsächlich bewiesen, so trat auch alsbald ein Vorgang ein, durch welchen der Vater ähnlich wie nach dem Kommen zur Taufe sein Wohlgefallen an Jesus' Entschluß und Beginnen ausdrücklich bezeugte, — die Verklärung (Matth. 17, 1—13; Mk. 9, 2—13; Luk. 9, 28—36).

Wie nur sehr selten in den Evangelien wird (Matth. 17, 1; Mk. 8, 2) deren zeitlicher Abstand von der vorangegangenen Leidensankündigung angegeben. Sie setzen jene auf den sechsten Tag nach dieser.[1] In solcher Hervorhebung der Zeitnähe spricht sich die in der Christenheit von Anfang an lebendige Erkenntnis des inneren Zusammenhangs beider Vorgänge aus. Zugleich verbietet dieser zeitliche Abstand, die Verklärung noch in den höchsten Norden auf einen der Berge des Hermon[2]) oder an die Quellen des Jordan[3]) zu verlegen. Die Überlieferung greift zwar zweifellos mit der Bezeichnung des um jene Zeit wohl bereits ein Kastell tragenden[4]) Tabor als Stätte der Verklärung fehl, verlegt aber mit Recht den Vorgang in das gebirgige Obergaliläa, während aus den Evangelien über die Örtlichkeit nichts zu entnehmen ist.

Der evangelische Bericht über die Verklärung gehört zweifellos zu den ältesten evangelischen Erzählungsstücken,[5]) wie sich auch im übrigen die drei

Christ et les croyances messianiques de son temps 1864 p. 157 s., der nicht sieht, daß, was er verlangt, bei Jesus gerade zutraf.

[1]) Wenn Luk. 9, 28 statt dessen die Angabe hat: „ungefähr nach acht Tagen", so liegt in dieser ungefähren Bestimmung keine in Betracht kommende Verschiedenheit der Angabe.

[2]) So Pressensé, Jésus Christ. 7. ed. p. 493, und H. Holtzmann, Handkomm. I. S. 298.

[3]) So Ewald, Gesch. d. israel. Volks V. [3] S. 461.

[4]) Vgl. Robinson, Palästina III. S. 364 ff.

[5]) Vgl. Ewald a. a. O. und Usener, Religionsgeschichtl. Unters. S. 53.

Relationen quellenmäßig zu einander verhalten mögen. Das 4. Evangelium erwähnt ihrer ebensowenig wie des Taufvorgangs und wie der Versuchung, weil bei ihr das Leuchten des Lichts in der Finsternis Israels und der Welt so wenig wie in jenen hervorgetreten war. Indes macht die Vergleichung von 2. Petr. 1, 17. 18, welche epistolische Stelle die Erzählung der Evangelien vollständig bestätigt,[1]) es höchst wahrscheinlich, daß die Farbe des Ausdrucks in Joh. 1, 14 durch die Augenzeugenschaft des Evangelisten bei der Verklärung veranlaßt ist.

Nach den Berichten im N. T. war nun die Verklärung ein an Jesus selber sich vollziehender Vorgang. Der Quellenwert derselben wird daher völlig verleugnet, sobald der in ihnen berichtete Vorgang für eine von Gott oder von Christus in den Jüngern gewirkte Vision ausgegeben wird.[2]) Aber diese Auffassung ist auch an sich selber völlig unhaltbar. Denn, selbst wenn wir davon absehen, daß im A. T. kein Beispiel einer von Gott in mehreren zugleich gewirkten Vision vorliegt, und dies die ganze Annahme in solchem Grade bedenklich macht, daß weiter vermutet werden muß, es habe sich anfangs um verschiedene Visionen in den drei Zeugen gehandelt, deren gemeinsames Ergebnis erst nach Austausch der Erfahrungen in die Überlieferung übergegangen sei,[3]) so kommt diese Annahme auch sonst nicht zurecht. Eine Vision läßt sich nämlich überhaupt nicht wohl annehmen. Denn nicht nur bleibt unerkennbar, wer als deren Urheber zu denken wäre, sondern es müßte bei der Verklärung, während Visionen in Offenbarungsträgern von Gott sonst nur bewirkt werden, um durch sie neue Erkenntnisse zu eröffnen, ein solcher Zweck als durch das Verbot Jesu, darüber bis zur Auferstehung zu schweigen, und durch die überragende Bedeutung der letzteren völlig vereitelt, die Vision also selber als nutzlos erscheinen. Soll aber Jesus selbst als Urheber der Vision angesehen werden, so wird dieselbe vielmehr nur zu einer Wahnvorstellung der Jünger. Die Sache läßt sich dann nämlich nur so vorstellig machen, daß man sagt, Jesus habe auf dem Berge in einsamer Gebetsnacht erst nach Klarheit über den Willen des Vaters ringend Zwiesprache mit Moses und Elias, d. h. mit den Geistern von Gesetz und Propheten gehalten, und diese Stimmen der alttestamentlichen Offenbarung hätten ihm erst den Ausgang gewiesen, den er zu Jerusalem nehmen sollte, die Jünger aber hätten beim Morgengrauen erwachend auf seinem vom Siege der Ergebung glänzenden Gesichte den Abglanz dessen wahrgenommen, was in seiner Seele vorgegangen war.[4]) Zu dem Widerspruch aller derartigen Annahmen mit den evangelischen Angaben über Jesus' vorausgehende Ge-

[1]) Eine andere Vorstellung vom Verklärungsvorgange, welche die Glaubwürdigkeit des evg. Berichts beeinträchtigte, liegt nicht in jener Stelle (gegen Spitta, 2. Petrbr. S. 105). Denn 2. Petr. 1, 17. 18 stehen zwei Partizipialkonstruktionen nebeneinander, und es ist also Willkür, die nachstehende als Angabe eines zeitlich früheren Moments anzusehen, so daß das Zeugnis des Himmels über den Sohn als der äußeren Verklärung vorangegangen erschiene. In Wahrheit nimmt Petrus auf die Verwandelung der Gestalt kaum Rücksicht, sondern bezieht sich allein auf die Stimme aus dem Himmel.

[2]) So Bleek, Syn. Evv. II. S. 56 ff.; Weiß, Leb. Jesu II. S. 316; Beyschlag, Leb. Jesu II. S. 295.

[3]) Weiß a. a. O. S. 319.

[4]) So Beyschlag, Leb. Jesu II. S. 295; I. S. 271.

wißheit betreffs seines Lebensausgangs und über die Unfähigkeit der Zwölf, seine inneren Kämpfe zu verstehen und zu beurteilen, kommt schließlich noch die Unwahrscheinlichkeit dessen hinzu, was daraus folgen würde, daß Jesus nämlich in dem Falle die drei Jünger in ihrem Wahn, eine reale Erscheinung gehabt zu haben, ohne weiteres belassen und sie in seinem Gespräch mit ihnen über das Sachverhältnis nicht aufgeklärt haben würde.

Aus der Geschichte der neueren Auslegung geht Eins deutlich hervor, daß nämlich entweder jene Berichte sich auf einen wirklichen Vorgang beziehen, oder nur einen Mythus enthalten. Letzterer Annahme[1]) steht nun gerade speziell in Bezug auf diesen Vorgang die ausdrückliche urchristliche Erklärung entgegen, daß man bei der Verkündigung von Christus mit nichten gutausgesonnenen Fabeln gefolgt sei (2. Petr. 1, 16 f.). Auch liegt im A. T. für die Ausgestaltung eines Mythus kein Anhalt vor. Denn das Glänzen des Angesichts Moses beim Herabkommen vom Sinai war eine Folge seines Verkehrs mit Gott und hat nur eine höchst entfernte Ähnlichkeit (2. Mos. 34, 29 ff.). Ebensowenig kann das nachfolgende Gespräch, welches jeden Gedanken an eine andere Erscheinung des Elias als die in der Person des Täufers auszuschließen geeignet war, oder das gänzlich unbeweisbare Bedürfnis, der Auferstehung noch ein Vorspiel der Erhöhung vorangehen zu lassen[2]), zur Bildung eines solchen Mythus geführt haben. Selbst auf kritischer Seite ist man deshalb dazu gekommen, einen festen historischen Kern in den Berichten anzuerkennen.[3]) Dessen versuchte Herausschälung führt dann freilich stets wieder zu so ungeschichtlichen Aufstellungen, wie die Annahme eines entsprechenden inneren Erlebnisses der drei Jünger. Wie hätten diese damals nach der Leidensankündigung wohl schon so gewaltig von der Herrlichkeit Jesu ergriffen sein können, daß er sich vor ihrem inneren Auge bereits als Lichtgestalt darzustellen vermochte? Ihr späteres Verhalten zeigt doch zu deutlich, daß sie, wie es auch das Verbot Jesu voraussetzte, den Vorgang in seiner hohen Bedeutung damals nicht einmal zu werten vermocht hatten; die Erzeugung einer solchen Vorstellung war ihnen also ganz unmöglich. Unbestreitbar bietet die Verklärung Jesu nun freilich, sobald man an sie nur einen gemeinirdischen Maßstab anlegt, manches Unbegreifliche dar, so daß man Geister- und Spukhaftes in derselben finden konnte.[4]) Sobald man aber Jesus seiner Angabe gemäß in einer sonderlichen Gemeinschaft mit Gott dem Vater stehen läßt und erkennt, wie in dem Entschluß, nun die Leidenstaufe über sich ergehen zu lassen, ein Akt des völligsten Gehorsams und der demütigsten Selbstverleugnung lag, so wird man den Eintritt einer neuen Bekundung seines väterlichen Wohlgefallens an dem von Jesus damals betretenen Wege vonseiten Gottes und einer Bekräftigung des von den Jüngern abgelegten Bekenntnisses zum Sohne nicht mehr unbegreiflich finden und sich auch aus diesem Gesichtspunkte den Zusammenhang aller einzelnen Momente zurechtlegen können.

[1]) Bei Strauß, Leb. Jesu f. Volk S. 516 f.; Wittichen, Leb. Jesu S. 202 f.; Keim, Jesus v. Naz. II. S. 588.
[2]) Wittichen a. a. O. S. 202 u. Usener a. a. O. I. S. 52.
[3]) So Hase, Gesch. Jesu S. 494 f.
[4]) Vgl. Bleek a. a. O. und Weiß, Leb. Jesu II. S. 316.

2. Für Jesus selber war eine solche Bekundung des Vaters keineswegs überflüssig. Das läßt sich erkennen, wenn es auch der geschichtlichen Betrachtung nicht ziemt, ihrerseits eine solche geradezu als ein Erfordernis hinzustellen und zu bezeichnen. Man muß nur die Größe des gefaßten Entschlusses, nun um der Sünde und Ungerechtigkeit des Volkes willen den Tod der Ungerechten und ein solches Ende zu erleiden, welches ihn in den Augen seiner Volksgenossen zu einem vom Gesetz Verfluchten stempelte, für den, der seinerseits alle Gerechtigkeit erfüllte, gehörig zu wägen versuchen. Dann wird die tiefe Seelenerregung erkennbar, von welcher der Eintritt in diese letzte Phase seines Berufsweges begleitet sein mußte, wie sie sich darin spiegelt, daß von da ab bis zum letzten Passah in Jesus' Reden neben der Bekundung der vollen Willigkeit, seines Vaters Rat und Willen zu vollführen, die Äußerung der individuellen Abneigung seiner heiligen Menschennatur wider das ihr so völlig entgegengesetzte Todesgeschick fortdauernd hergeht (Luk. 12,49.50; Matth. 20,22 f.; Joh. 12,27 f.; 13,21 f. u. ö.). Darum tritt in seinen Reden auch mit besonderer Lebhaftigkeit das Bestreben hervor, zugleich mit der Bezeugung von der Notwendigkeit seiner Leiden seine vollkommene Gemeinschaft mit dem Vater zum Bewußtsein aller zu bringen (Joh. Kap. 8—12; 17,1 ff.; Matth. 17,24 ff.; 21,37 ff.; 22,41 ff.). Diese innere Erregung empfing ihren sie in rechter Weise ausgleichenden Halt durch die Anerkennung des Vaters im Himmel für den von Jesus gethanen Schritt auf seiner Berufsbahn.

Doch erfolgte diese väterliche Kundgebung nur für die Jünger, nicht aber auch für Jesus völlig unerwartet und überraschend. Denn, während er auch sonst wohl auf eine Höhe ging, um zu beten, dann aber alle seine Jünger in seiner Nähe beließ (Mk. 1,36; 6,46; Luk. 5,6; 11,1; Matth. 14,23), nahm er bei dem Rückzuge zum Gebet am Tage der Verklärung nur die drei vertrautesten Jünger mit. Da zu dieser Beschränkung diesmal nicht, wie in Gethsemane, im Gebet selber ein Anlaß lag, auch äußere Rücksichten, wie bei der Heilung von Jairus' Töchterlein, nicht obwalteten, so weist diese Auswahl, welche dem späteren Verbot, von dem Erlebnis auf dem Berge zu reden, entspricht, auf die Voraussicht einer väterlichen Bekundung seitens Jesu deutlich hin. Für die Jünger aber, welche nur erwarten konnten, Zeugen seines Gebets zu sein, und für die der ihnen unverständliche Auftritt darum überraschend eintrat, um nach kurzer Zeit wieder zu verschwinden, hatte derselbe, wie er darum auch von Jesus so genannt wurde[1]), nur die Art und Weise eines Gesichts, einer äußerlichen, ihnen innerlich fremden Wahrnehmung mit den Augen.

Doch darf diese Kennzeichnung des Vorgangs im Munde Jesu nicht dazu verleiten, dessen Hauptmoment in der Zuständlichkeit des Herrn zu suchen, welche den Jüngern zuerst bemerkbar wurde. Denn daß er verwandelt ward, so daß sein Angesicht leuchtete, und seine Kleider weiß wurden, — das war doch nur mehr ein vorbereitendes Beiwerk. Zwar darf diese Verwandlung in keiner

---

[1]) Diese Bezeichnung als ein ὅραμα im Munde Jesu (Matth. 17,9) empfängt durch das parallele ἃ εἶδον (Mk. 9,9) ihre maßgebende Erklärung.

Weise als nach Jesus' eignem Willen momentan an seinem Leibe eingetreten aufgefaßt werden, als wenn er nämlich das auch sonst in ihm vorhandene göttliche Wesen da einmal hätte durchbrechen lassen.[1]) Denn eine solche willkürliche Verwandlung seiner Zuständlichkeit stände, selbst in dem Falle, daß sie ihm überhaupt möglich gewesen wäre, in dieser Phase seines Wirkens, deren Aufgabe er selbst durch die Leidensankündigungen als einen Gang durch Leiden zur Herrlichkeit bezeichnet hatte, in vollstem Widerspruch mit seinem Berufe. Er würde seiner Sendung gleichsam für eine kurze Stunde untreu geworden sein. Sein eigen Werk konnte darum diese Verwandelung seiner Leiblichkeit nicht sein, wenngleich sie durch das eigenartige Wesen seiner Persönlichkeit allein ermöglicht wurde. Aber auch als wider seinen Willen erfolgt und gleichsam von ihm nur erlitten darf sie nicht vorgestellt werden.[2]) Ihre Bedeutung liegt darin, eine ihm vom Vater gewährte Erweisung und Verherrlichung zu sein. Ihr Zweck darf deshalb aber nicht darin gesucht werden, Jesus nun erst von der Möglichkeit einer künftigen Verleihung von Herrlichkeit zu überzeugen. Ohne die Gewißheit einer solchen hätte Jesus seine Auferstehung gar nicht vorher verkündigen können. Auch würde Jesus bei einer solchen Bedeutung des Vorgangs für ihn dessen Bekanntmachung gewünscht und diese nicht untersagt haben. Der Voraussetzung eines derartigen Zweckes entspricht endlich ebensowenig der Inhalt des nachfolgenden Gespräches Jesu mit den Jüngern wie die erschallende Himmelsstimme und die Erscheinung der beiden Vertreter des A. Bs.

Da der verklärte Zustand der Leiblichkeit Jesu nach dem Gespräch mit den letzteren sein Ende erreichte, so lag sein Zweck unverkennbar in der Befähigung des Menschensohnes zu einer seiner Stellung entsprechenden Art der Begegnung mit jenen bereits verklärten Personen. Ihnen gegenüber durfte er nicht als niedriger stehend erscheinen. Seine, heilsökonomisch angesehen, höhere Stellung im Reiche Gottes mußte sich auch in der Teilnahme seiner irdischen Leiblichkeit an der überirdischen Zuständlichkeit jener und der Durchdringung des ihm dienenden Irdischen, wie seiner Kleider, mit der ihm eignen himmlischen Klarheit ausprägen; er mußte jenen gegenüber im Besitz der ihm gebührenden Ehre und Herrlichkeit dastehen.[3]) In den Evangelien wird der Vorgang der Verklärung in der Reihenfolge, in welcher er von den Jüngern wahrgenommen ward, und darum zunächst als Veränderung seines leiblichen Aussehens und Glänzendwerden seiner Kleidung gezeichnet, — also als eine völlige

---

[1]) Mit Recht bestreitet Steinmeyer (Christol. Beitr. I. S. 110) auf Grund von Phil. 2, 6 die beliebte Erklärung von Chemnitz, daß die Verklärung des Leibes Jesu durch eine permissio Christi herbeigeführt sei.

[2]) Das habe ich auch im Kurzgef. Komm. z. d. St. nicht sagen wollen (gegen Kübel, Ev. Matth. S. 326).

[3]) Dem τιμὴν καὶ δόξαν (2. Petr. 1, 17) darf nicht ohne weiteres die Formel δόξα καὶ τιμή (Röm. 2, 4. 10; 1. Petr. 1, 7; Offb. 4, 9; 21, 26; Hebr. 2, 7. 9; LXX Ps. 8, 6) gleichgestellt werden. Selbst Offbg. 5, 12. 13, wo beide Worte in einer eine Steigerung enthaltenden Worthäufung zwischen ἡ εὐλογία und τὸ κράτος vorkommen, ist nicht zu vergleichen (gegen Spitta, z. 2. Petr. 1, 17). Das daneben stehende ὑπὸ τῆς μεγαλοπρεποῦς δόξης verlangt, daß τιμὴν καὶ δόξαν von göttlicher Majestät verstanden werde. Das ἐνεχθείσης κτλ. gibt nur an, mittels welches Vorgangs solche Jesus zu teil wurde.

Umwandlung alles Irdischen an Jesus in Himmlisches, so wie sie Paulus den dann noch Lebenden bei Jesus' Wiederkunft verheißt (1. Kor. 15, 52). Bei ihm war seiner sündlosen Person nach ein solches Übergehen in eine himmlische Zuständlichkeit nicht von der Vollbringung der Erlösung abhängig, wenn deren Beständigkeit auch von ihm erst nach der Ausrichtung der ihm vom Vater übertragenen Sendung erbeten werden konnte (Joh. 17, 5). Eine neue Gewährung an ihn vonseiten des Vaters lag also in diesem Teil des Vorgangs auf dem Berge nicht. Indem eine solche Verwandelung aber bereits jetzt vor seinem Leiden und Sterben ihm zuteil wurde, ward sie zu einem erneuten Zeugnis dafür, daß ihm seinem persönlichen Wesen nach eine solche verklärte Leiblichkeit zukomme, und er allein um seines Berufes willen die dem Tode verfallene Leiblichkeit an sich trage. Schon in einem solchen Zeugnis lag eine Versiegelung des göttlichen Wohlgefallens an seinem Gange auf Erden.

Noch deutlicher und unverkennbarer prägte sich die Gottgefälligkeit der von Jesus angekündigten Leidensübernahme in den weiteren Momenten des Vorgangs aus. Zu einer Unterredung mit ihm erschienen zwei Männer, welche als Moses und Elias alsbald von den Jüngern namhaft gemacht wurden (Matth. 17, 4). An äußeren Merkmalen konnten diese unmöglich von den Jüngern als solche erkannt werden.[1]) Als ein Rückschluß aus dem, wie die lapidarisch gefaßte kurze Inhaltsgabe der Unterredung Luk. 9, 31 darthut, den Aposteln inhaltlich fremd gebliebenen Gespräche Jesu mit den beiden Erschienenen läßt sich die Benennung auch nicht auffassen. Darum kann jene Kenntnis den Jüngern allein durch Jesus' Anrede an die ihm in himmlischer Klarheit Entgegentretenden (Luk. 9, 31) vermittelt sein. Die Abordnung des Moses und Elias an ihn hatte aber unverkennbar nicht in deren Stellung im A. B. noch in ihrer Enthebung von dem Aufenthalt im Hades, wie das A. T. sie bezeugt, ihren Grund (5. Mos. 34, 5. 6; 2. Kön. 2, 11). Denn die bereits vorher eingetretene Verklärung des Leibes Jesu beweist, daß sie ihm nicht etwa erst zu Zeugen des Ganges der Knechte Gottes durch Leiden zur Herrlichkeit durch ihre Erscheinung werden sollten, wie denn Jesus auch nach allem Vorangegangenen nicht erst einer Darlegung der Entwickelung des Heilsrates Gottes im A. B. behufs eigner Überzeugung davon, daß sein Leiden und Sterben dessen rechter Abschluß sei, bedurfte. Die Aufgabe der beiden Erschienenen kann demnach im Einklang mit der nachfolgenden Himmelsstimme nur darin bestanden haben, Jesus das vollste Wohlgefallen des Vaters und aller wahren Glieder des Reiches Gottes an seinem Thun und Vornehmen zu seiner innersten Befriedigung inne werden zu lassen. Er hatte damals bereits sein Angesicht dem prophetenmörderischen Jerusalem zugewendet, wo die dermaligen geistlichen Häupter seines Volkes einerseits unter Berufung auf Moses und das von ihm gegebene Gesetz ihm die Anerkennung versagen und ihn verwerfen wollten, und wo man andererseits, der eignen Deutung von Mal. 3, 23 folgend (vgl. Joh. 3, 21), den Mangel der noch nicht erfolgten Wiedererscheinung des Elias (Matth. 17, 11)

---

[1]) So einst Olshausen im Bibl. Komm. z. Matth. 17, 4.

behufs Wiederherstellung des alten Israel seinem Messiasanspruch entgegenzuhalten geneigt war. Diesem Widerspruche der späten Nachkommen gegenüber wurden Jesus jene Väter selbst zugesandt, um seinem Wirken und dessen nun ins Auge gefaßten Ende ihre volle Huldigung als der Vollendung ihrer Arbeit und ihres Harrens darzubringen. Mochten die damaligen Juden darum auch auf Mosen immerhin pochen (Joh. 9, 28. 29), Jesus konnte mit vollstem Rechte vielmehr sie beschuldigen, jenem und dessen Auslegern, den Propheten, wie ihm selber nicht zu folgen noch zu glauben (Joh. 7, 19) und in seiner Verwerfung nur ihr Verhalten gegen die Propheten zu vollenden (Matth. 23, 34—39).

Aber Jesus sollte nicht nur erfahren, daß er mit vollstem Recht sich als den verkündigt, der gekommen sei, Gesetz und Propheten zu erfüllen. Er hatte sich ebenso nicht nur als Sohn Gottes oft bezeichnet, sondern auch von den Jüngern das Bekenntnis zu ihm als solchem angenommen und dieses als Wirkung einer inneren Offenbarung Gottes gerühmt. Die zu gleicher Zeit von ihm betonte Notwendigkeit der Übernahme der Leiden war aber selbst von den Jüngern als ein Widerspruch damit empfunden worden, und dieses Bedenken mußte ihm den übernommenen Dienst um so schwerer machen. Darum folgte der Verklärung des Leibes und der Huldigung der von Gott an ihn abgeordneten alttestamentlichen Zeugen noch aufs neue die schon bei der Taufe abgegebene Erklärung des Vaters über Christus durch eine Stimme vom Himmel. Und dies Zeugnis des Vaters befahl diesmal den anwesenden Zeugen sogar ausdrücklich, den, welchen er selbst so eben als Sohn und Ausrichter des ihm wohlgefälligen Berufs bezeugt hatte, zu hören, wie dies von Moses einst für den verlangt war, der die in ihm begonnene Offenbarung vollenden werde (Matth. 17, 5 pp.; 5. Mos. 18, 15. 18. 19). Diese ausdrückliche Versiegelung seiner Sohnschaft und seines Mittlersberufs durch den Vater bildete offenbar für den Menschensohn, da er an der Schwäche von Fleisch und Blut teilnahm, das vollkommenste Gegengewicht gegen die ihm auf Erden zu teil werdende Versagung der ihm gebührenden Ehre. Wie viel Bedrängnis ihm deshalb auch der bereits beschrittene Todesweg machen mochte, diese aufs neue erfahrene volle Einheit mit dem Vater und seinem Willen mußte in Jesus die freudige Willigkeit zum Leiden die Oberhand behalten lassen, wie sich solche von da an beständig, vor allem aber in der bereits mehrfach angezogenen Äußerung Luk. 12, 49. 50 ausspricht.

3. Die überwältigende Wirkung dieses so unerwartet kommenden Vorgangs auf die Jünger, welche von Jesus auf den Berg mitgenommen worden waren, kann nicht befremden. Es entspricht nur der Ungewöhnlichkeit der überirdischen Erscheinung, wenn die Jünger als Unbeteiligte dadurch sich auch dem Leibe nach wie von Schlaf beschwert fühlten (Luk. 9, 32)[1]), und beim Überwinden dieses und der sie gleichzeitig ergreifenden geistigen Befangenheit (Mk. 9, 6) den Vorgang nicht als überirdischen sofort zu wür-

[1]) Ganz mit Unrecht wird das ἦσαν βεβαρημένοι ὕπνῳ so gedeutet, als würde von einem Versinken in Schlaf berichtet (wie auch Weizsäcker in seinem N. T. übersetzt). Da die Szene aber nirgends ausdrücklich in die Nacht verlegt wird (gegen H. Holtzmann, Handkomm. I. S. 199), so darf das διαγρηγορήσαντες nicht sprachwidrig vom Erwachen am Morgen verstanden werden (auch gegen Beyschlag und Weiß).



digen verstanden. Darum erscholl auch die Himmelsstimme mit ihrer Aufforderung, Jesus zu hören, erst, als die sie in Furcht setzenden Erscheinungen durch die alles umhüllende Wolke ihren Blicken entzogen waren, und diese nur noch die Gegenwart dessen ankündigte, der in einem unzugänglichen Lichte wohnt (1. Tim. 6, 16; vgl. 1. Kön. 8, 11), so daß die Jünger wieder zu ruhigerem Aufmerken auf Gottes Stimme fähig geworden waren. Die Weisung hatte allein für sie eine Bedeutung. Durch sie wurden die Jünger angespornt, wieviel ihnen an Jesus' Person und in seiner Verkündigung auch unverständlich blieb, seinem Worte dennoch gläubig zu folgen. Wie die Folge es bewiesen hat, so genügte es gerade, diesen Stamm der Apostelschar in solcher Weise im Glauben zu befestigen, um diese unter des ersteren Vorantritt in der nächsten Zeit trotz vieler Gefahren (Joh. 11, 16) bei Jesus ausharren zu machen.

Weil selbst in diesen Dreien noch kein rechtes Verständnis für die Bedeutung des Vorgangs war, in den übrigen Aposteln aber eine solche Bekundung seiner Herrlichkeit leicht völlig unbegründete Erwartungen über die nächste Zukunft erregen konnte, verbot Jesus den drei Zeugen, vorderhand von dem Vorgang zu sprechen. Wie gering ihr Verständnis war, das zeigte sich recht daran, daß das Erlebnis sie lediglich dazu anregte, nach der von den Schriftgelehrten behaupteten Wiederkunft des Elias zu forschen und sich zu erkundigen, ob durch die von ihnen beobachtete Erscheinung des letzteren die prophetische Ankündigung (Mal. 3, 23) nun schon erfüllt sei.[1] Jesus begnügte sich darum auch, ihnen das richtige, nicht buchstäbliche Verständnis des Wortes des letzten alttestamentlichen Propheten zu vermitteln, ging aber auf das Erlebnis auf dem Berge seinerseits nicht weiter ein. Für die Beurteilung des Vorgangs ist die Antwort Jesu, wie gewichtig sie auch sonst ist, deshalb von keinem Belange. Wohl aber reichte sie hin, um die drei Jünger von irgendwelchen falschen Schlüssen aus dem von ihnen Gesehenen abzuhalten.

Kap. IV.

Die letzten Erweisungen Jesu unter Israel.

1. War nun auch im Glauben seiner nächsten Jünger der Grund gefunden, auf welchem Jesus seine Gemeinde erbauen konnte, und war er selbst auch des Vaters Wohlgefallen daran, daß er sich nun mit der Taufe taufen lassen wollte, welche er behufs Neubegründung des Reichs auf sich zu nehmen hatte, sicher, so erforderten doch beide ihm nun obliegenden Aufgaben noch eine Vorbereitung. Denn wenngleich sein Auge klar erkannte, in welcher Weise die innere Entscheidung des Volkes in Galiläa und Judäa auch zu dieser seiner Zeit ausgefallen war, so durfte er dennoch die äußere Entscheidung desselben wider ihn nicht früher herbeiführen, als bis an dem entscheidenden Mittelpunkte des Volkes vor dessen geistigen Leitern das volle Zeugnis über seine Person abgelegt, und in den noch weniger von ihm besuchten Gegenden, wie z. B. der judäischen

[1] Vgl. Tr. Edijjoth VIII, 7; Bab. mezia III, 4—5 u. Weber, Syst. d. altsynagogalen Theol. S. 337 ff.

Jordanau und Peräa, den Empfänglichen Gelegenheit geboten war, sich an ihn und die Seinen, wenn auch nicht geradezu äußerlich, so doch innerlich anzuschließen. Andererseits war es nicht minder noch sein Beruf, bevor er von den Seinen scheiden konnte, den gewonnenen Stamm der neuen Bundesgemeine innerlich so weit auszugestalten, daß diese künftig allein in der Welt bestehen konnte. Diese beiden Momente der letzten Vorbereitung für die Vollendung seines Erdenwerkes durch die Hingabe seines Lebens zum Lösegelde müssen jetzt zunächst nacheinander ins Auge gefaßt werden.

Nun aber scheinen die Berichte der Evangelien gerade von der Zeit des durch die Zwölfe abgelegten Bekenntnisses ab bedenklich auseinander zu gehen, und ist es deshalb vor allem erforderlich, deren Verhältnis zu einander festzustellen. Die ersten beiden Evangelien des N. T.s, welche betreffs des weiteren Verlaufs der Geschichte Jesu im wesentlichen völlig übereinstimmen, sind zwar sehr reich an Mitteilungen aus der Zeit nach dem Einzuge Jesu in Jerusalem (Matth. 21,1 ff.; Mk. 11,1 ff.), aber ihre vorangehende, mehr summarische, auf die geschichtliche Außenseite am wenigsten achtsame Darstellung macht den Eindruck, als habe zwischen der Verklärung und dem letzten Eintreffen Jesu in Jerusalem zum Passahfest nur eine und nicht allzulange Reise durch Galiläa und Peräa gelegen. Und wer es nicht über sich zu gewinnen vermag, trotz aller dagegen sprechenden Anzeichen in dem zweiten Hauptteil des Lukas-Evangeliums (9,45—18,34) einen wirklichen, nur durch inhaltlich verwandte Stücke vervollständigten Reisebericht zu sehen,[1] der wird auch in dieser dritten Quelle den gleichen Eindruck empfangen. Dagegen zeigt das 4. Evangelium aufs bestimmteste Jesus zuerst im Herbste des den Leiden Christi vorangehenden Jahres am Laubhüttenfeste (7,19 ff.) und dann wieder mitten im Winter bei der Tempelweihe zu Jerusalem thätig (10,23 ff.). Zugleich läßt es durch 10,40 und 11,54 erkennen, daß derselbe nach diesen Festen sich stets in von Jerusalem entfernter liegende Orte zurückzog.

Auf äußerlich harmonisierende Weise läßt sich nun diese längst bekannte Schwierigkeit ohne große Künstelei nicht beseitigen. In unserer Zeit sucht man sich lieber durch Diskreditierung der Angaben des 4. Evangeliums

---

[1]) Die Ansicht, in Luk. 9,51—19,28 oder richtiger 18,34 eine zusammengehörige Reise von Galiläa nach Jerusalem beschrieben zu sehen, muß, wenn sie auch Männer wie *Keil* (Joh.-Ev. S. 284), *Wahle* (Joh.-Ev. z. 7,1) und *Godet* (Lukas-Ev., 2. deutsche Aufl. S. 41) immer erneut vortragen, dennoch als unmöglich bezeichnet werden. Lukas müßte, wäre dies seine Absicht gewesen, in einer auch für einen morgenländischen Hellenisten undenkbaren Weise mit der Geographie Palästinas unbekannt gewesen sein. Denn beim Beginn des Abschnitts befindet sich Jesus in Samarien (9,51), kurz darauf (10,38) bereits in Bethanien, 13,22 wieder weit von Jerusalem entfernt erst auf dem Wege dahin, 13,31 nochmals in Galiläa, 17,11 zwischen diesem und Samarien auf der Grenze und nach der Erinnerung an das Ziel der Reise, 18,30 immer noch in Jericho's Nähe 18,35 ff. Ebenso wenig ist es zuläſſig, um 9,51; 13,22 und 17,11 willen Lukas gleich Johannes verschiedene Festreisen unterscheiden und von solchen berichten zu lassen (so *Wieseler*, zuletzt Beiträge S. 127 ff.). Im ganzen Teile läßt Luk. nämlich Jesum noch nicht in Jerusalem selbst anlangen. Gerade dann, wenn er *Wieselers* Ansätzen nach dort angekommen sein müßte, befindet er sich alsbald noch entfernter von der Hauptstadt, als beim angeblichen Ausgangspunkte der Reise. Die Stellen 13,22 u. 17,11 lassen sich auch auf solche Weise mit dem Joh.-Ev. gar nicht zusammenbringen, und 9,51 nimmt deutlich bereits auf die letzte Reise Bezug.

zu helfen. Allein sobald nur die Abneigung wider den Inhalt der Reden Jesu in Kap. 8—12 nicht in die Wagschale geworfen wird, stellt der johanneische Bericht sich in keiner Weise als eine unhistorische Zusammenfassung von Materialien, welche dem Evangelisten zu Gebote standen, dar. Es ist ebenso unbegründet, von einem örtlichen und zeitlichen Schema des 4. Evangeliums zu sprechen, nach welchem alle seine Angaben über Ort und Zeit ausschließlich des Gepräges der Anschaulichkeit halber phantasievoll erdacht seien,[1]) als im Widerspruch mit Joh. 4, 54 zu behaupten, der vierte Evangelist lasse ungeschichtlicherweise Jesus von den zwei Jahren seiner Wirksamkeit ein volles Jahr in Jerusalem und Judäa, aber nur ein halbes in Galiläa wirken.[2]) Denn deutlich bekundet Joh. 7, 1 ff., daß Johannes gleich den Synoptikern von einer Zeit stiller Wirksamkeit in den galiläischen Landstrichen vor dem Zuge zum Laubhüttenfest wußte, deren Beendigung seine Brüder aufs dringendste verlangten (Joh. 7, 3. 4).

Auf anderer Seite meint man auch den Synoptikern eine derartige Verschiebung der Begebenheiten schuldgeben zu können, indem sie die Begebenheiten eines zweimonatlichen Aufenthaltes in Jerusalem vom Laubhüttenfeste (vom 14.—22. Tischri) bis zum Enkänienfeste (22. Kislev; Joh. 10, 22) im Herbste zuvor mit dem Passahbesuch des nächsten Frühjahrs derart zusammenwürfen, daß sie die Streitreden der ersteren erst in die Zeit des letzteren verlegt hätten.[3]) Unbedingt müßte Johannes dann aber auch nur einen sehr summarischen Bericht über ersteren Aufenthalt bieten. In Wirklichkeit aber gibt Johannes 7, 14. 37[4]) und 10, 22 zwei getrennte Termine an, läßt die Heilung des Blindgeborenen (9, 14) am Sabbat geschehen und macht dadurch erkennbar, daß die 8, 12—10, 21 berichteten Verhandlungen sich eng ans Laubhüttenfest anschlossen. Sodann beweist 10, 40, daß Jesus sich bereits vor dem Enkänienfeste jenseits des Jordan aufgehalten haben muß; denn dort wird nicht etwa auf die Zeit vor dem 7, 12

[1]) So O. Holtzmann, Joh.-Ev. S. 110 f.

[2]) So Keim, Jesus v. Naz. III. S. 61 f., der, während er selber II. S. 21 ff. Jesus sich auf Fluchtwegen bewegen läßt, dennoch dem 4. Ev. vorwirft: mit seinen ewigen Fahrten durchs Land verzerre er die besonnene Wirksamkeit Jesu zur Oberflächlichkeit eines abenteuernden Unruhegeistes (III. S. 63).

[3]) So Beyschlag, Leb. Jesu I. S. 273 u. II. S. 337.

[4]) Die Perikope 7, 53—8, 11 erweist sich durch ihre mangelhafte Bezeugung und ihren unjohanneischen Stil (vgl. Lücke u. Wahle z. d. St.), ebenso auch bereits durch die Zeitangabe und die Bestimmung über Jesus' Lebensweise zur Zeit ihres Vorfalls (8, 1. 2) als unjohanneisch. Während O. Holtzmann trotz der Anerkennung des Unjohanneischen in dieser Perikope S. 60, A. dennoch die Zeitbestimmung v. 2 S. 115 benutzt, um die Belege für das von ihm behauptete künstliche Zeitschema im 4. Ev. erweitern zu können, entnimmt Beyschlag dieser unjohanneischen Bemerkung die Angabe, daß Jesus auch bereits in dieser früheren Zeit draußen in Bethanien wohnte, wenn er in Jerusalem wirkte, und läßt ihn Monate lang Tag für Tag von dort nach Jerusalem gehen (II. S. 334. 336), während solches von Johannes gar nicht und von Lukas nur für die letzte Zeit (21, 37; vgl. Matth. 21, 17) berichtet wird. Alle kritischen Grundsätze verbieten nun aber, ein verwehtes Blatt, dessen Herkunft zum mindesten unsicher ist und das offenkundig auch chronologisch an einer unrichtigen Stelle eingeschaltet ist, zu derartigen chronologischen Folgerungen zu benutzen. Nur wer Lieblingsideen nachgeht, nicht aber wer eine quellenmäßige Geschichte schreiben will, kann auf solche Angaben bauen.

berichteten Hinaufzug nach Jerusalem zurückgewiesen, weil Jesus auch nach dem 4. Evangelium vordem das Westjordanland durchzogen hatte (7, 1). Andererseits machen Matthäus (17, 22—20, 28) und Markus (9, 31—10, 45) im Verhältnis zu ihren Berichten über die beiden früheren Perioden noch genugsame Mitteilungen aus dem Aufenthalt in Galiläa und Peräa in der Zeit nach der Verklärung.[1]) Es liegt deshalb in den Quellen keine Veranlassung, durch solch willkürliche Zurechtstellungen eine unbegründete Ausgleichung herbeiführen zu wollen.

Das wahre Verhältnis der beiden Darstellungen ergibt sich ferner aus folgenden Beobachtungen. Wie Joh. 7, 14, so sprechen die Stellen Matth. 19, 1 und Mark. 10, 1 von einem Zuge nach Judäa und Peräa, und, wie Matthäus deutlich erkennen läßt, von einem eigentlichen Verlassen Galiläas.[2]) Beide Teile wissen auch von einem voraufgegangenen Aufenthalte in Kapharnaum, denn an diesem Orte sind die Brüder Jesus als wohnend anzunehmen (vgl. Joh. 7, 1. 3). Aus Matth. 17, 24 und Mk. 9, 33 ergibt sich weiter, daß dieser Aufenthalt nach einer längeren Abwesenheit von dort, nach einem Umherziehen in Galiläa, eingetreten war (Joh. 7, 1). Es läßt sich also erkennen, daß Jesus vom Norden nach Galiläa zurückkehrend, sich zuerst wieder nach Kapharnaum und der Genesarebene begab, jedoch ohne die Absicht, dort in der früheren Weise allem Volke offenbar werden zu wollen (vgl. auch Matth. 17, 27). Von dort ging er aber so spät nach Jerusalem, daß er erst um die Mitte des Festes daselbst eintraf. In der Hauptstadt blieb er indes nach dem Feste nur noch kurze Zeit, um dann in Peräa und der Jordanau seinen Aufenthalt zu nehmen (Mk. 10, 1; Joh. 10, 40). Von dort aus kehrte er, so oft als es ihm

---

[1]) Einige Ausleger (Stier; Lichtenstein, Leb. Jesu S. 121 f.; Godet; Keil und Wahle) wollen das Joh. 7, 1—10, 22 Berichtete an das Ende von Matth. 15, Hofmann und Luthardt an Matth. 16, 11. 12 anreihen. Letztere Annahme ist um Matth. 16, 1—11 willen entschieden die noch weniger zulässige. Aber das Zusammenfallen dieser Data ist durch nichts in den Evv. angezeigt. Die Bemerkung des 4. Evgstn. 7, 2 auf die folgende Zeit zu beziehen, wie dies dann geschehen muß, geht nicht an. Jesus begab sich nach Johannes nicht nur sofort, sondern nach wenigen Wochen bereits zum zweitenmal nach Jerusalem, um dann auch in seiner Nähe zu verbleiben. Dazu kommt, daß, sobald man jene Ansicht festhalten will, man Jesus einen steten eiligen Wechsel des Aufenthaltes zumuten muß, da, wenn er erst gegen Ende des Tisrimonates Jerusalem verließ, er dann in fast nur 6 Wochen sich bis in den nördlichsten Teil von Palästina begeben hätte, um sofort wieder nach Jerusalem zurückzukehren (vgl. noch Hofmann, Weiss. u. Erf. II. S. 114 f.). Ein solches flüchtiges Durchziehen des Landes mit den Jüngern erschiene zwecklos, da es weder zur Förderung der Jünger, noch zur Einwirkung auf das Volk dienen konnte. Auch lassen Johannes (11, 40) wie Markus (10, 1) deutlich erkennen, daß er sich von Judäa nur bis nach Peräa zurückgezogen hat (Mk. 10, 1: *καὶ ἐκεῖθεν ἀναστὰς ἔρχεται εἰς τὰ ὅρια τῆς Ἰουδαίας καὶ πέραν τοῦ Ἰορδάνου*; vgl. die folgd. Anm.), was die Annahme, seine Reise bis nach Cäsarea Philippi falle erst nach dem Laubhüttenfest, verbietet.

[2]) Auch die Stellen Matth. 19, 1 und Mk. 10, 1 besagen nicht genau dasselbe. Während nämlich der erstere einmütig mit Joh. (7, 11) und Markus als das erste Ziel Jesu beim Verlassen Galiläas Judäa nennt, verfährt Markus summarischer, indem er Judäa und Peräa gemeinsam als das Gebiet bezeichnet, in welchem Jesus seitdem wirkte. Das *πέραν τοῦ Ἰορδάνου* kann verständigerweise nur, weil durch *καὶ* an *τῆς Ἰουδαίας* angeschlossen auf *εἰς τὰ ὅρια* bezogen werden, indem die Weglassung des *καὶ* in Cod. D. oder gar die dem Matth. den Text annähernde Abänderung des *πέραν τοῦ* in *διὰ τοῦ* bei Cod. A. es nimmer rechtfertigt, die Worte nach Matth. 19, 1 und das *καὶ* durch „und zwar" zu deuten (gegen Holtzmann z. d. St.). Matthäus und Markus gehen in diesem Punkte selbständig nebeneinander her.

nötig schien, zum Enkänienfeste und zur Erweckung des Lazarus nach Jerusalem oder in dessen Nähe zurück, um erst zuletzt aus der Nähe Jerichos, der Wüste bei Ephraim, wie Joh. 11, 54 genauer sagt, feierlich zum letzten Passah dahin hinaufzuziehen.

Lukas geht auf diese Zeit als solche in seiner Darstellung nicht besonders ein, wie viel einzelne Begebenheiten er aus derselben auch seinem Evangelium einverleibt haben mag. Doch lassen sich diese als solche nicht genau erkennen. Nur in sachlicher Beziehung entspricht des 3. Evangelisten Zusammenstellung gewissermaßen dem Charakter der Wirksamkeit Jesu in jener Zeit. Denn dieser hatte, wie sich zeigen wird, in derselben vornehmlich seine Augen auf den Ausbau der Jüngergemeinde gerichtet, Lukas aber bringt in seinem zweiten Teile, freilich ohne sich in seinen Mitteilungen auf diese Zeit zu beschränken, das Wesen der Jünger Christi und des Reiches Gottes an Jesus' eignem Verhalten und nach seinen Reden zur Darstellung.

2. Jesus hatte sein Wirken auf das Volk Galiläas aufgeben müssen, weil dieses unter Abweisung seiner Worte als einer harten Rede (Joh. 6, 60) seine Wunderthaten sich allein zu Nutzen sein lassen wollte (vgl. S. 333 f.). Da nun Jesus der Galiläer äußerliche Begeisterung nicht aufs neue anfachen wollte, so mußte er sich bei seinem erneuten Durchziehen Galiläas alles dessen möglichst enthalten, was die glaubenslosen Massen in eine rein äußerliche Bewegung setzen konnte. Wie sehr er nur hierauf vom ersten Schritt bei diesem neuen Zuge durch Galiläa bedacht war, zeigt bereits jener Befehl an die drei Zeugen der Verklärung, von dem, was sie erlebt, nichts zu verbreiten. In welcher Gestalt nämlich auch die Kunde von dieser in die Menge gedrungen wäre, so würde sie stets letztere mit fleischlichen Hoffnungen erfüllt haben. Weiter aber hebt Markus es ausdrücklich hervor, daß Jesus bei seinem dermaligen Aufenthalte in Galiläa nicht erkannt sein wollte (Mk. 9, 30). Dies kann nun bei der ausgebreiteten persönlichen Bekanntschaft Jesu und seiner Jünger gerade in jenen Gegenden nicht die Absicht einer Inkognitoreise wahrscheinlich machen, sondern sich nur auf die Geltendmachung des messianischen Berufes Jesu beziehen. Daß er als Messias diesmal dort nicht geradezu hervortreten wollte, das erhellt deutlich aus seinem Verhalten bei der Anfrage der Tempelsteuereinnehmer. Er zahlte die Abgabe, welche ihm, wie er seinen Jüngern zu erwägen gab, als Sohn Gottes zu erlegen nicht oblag, nur um nicht durch seinen Widerspruch und den damit bereiteten Anstoß Aufsehen zu erregen (Matth. 17, 24 ff.; vgl. Kap. IV § 2 I S. 382). Auf derselben Linie liegt seine Weigerung, nach dem Vorschlage seiner Brüder sich mit einer der galiläischen Festkarawanen zum Laubhüttenfeste zu begeben. Hierzu allein war die Zeit für ihn noch nicht da (Joh. 7, 6). Jesus hat nämlich später seinen Entschluß nicht geändert. Nur das, was jener Bescheid genau verstanden nicht ausschloß, führte er hernach aus. Zum Beginn des Festes konnte Jesus noch nicht nach Jerusalem gehen, wollte er nicht durch sein bloßes Auftreten die Hierarchen sofort wieder gegen sich aufbringen. Das würde aber namentlich der Fall gewesen sein, sobald er in Begleitung einer Festkarawane die Hauptstadt betreten hätte, die ihn etwa als Messias feierte. Auch konnte er,

da die Galiläer innerlich seinem Werke fern standen, in diesen keine Genossen für die Förderung des wahren Messiasglaubens in Judäa erkennen.[1])

Andererseits trug er beim Zuge durch Galiläa sichtlich bereits wieder Sorge, seinen Jüngern den Einblick in seine Gottesmacht mehr und mehr zu eröffnen. Wo nur der Anschein einer Grenze für sie eintreten konnte, da ist er darauf bedacht, ihn sofort zu beseitigen. Schon beim Herabkommen von dem Berge der Verklärung trat das hervor (Matth. 17, 14—21; Mk. 9, 14—27; Luk. 9, 37—43). Ebenso eifrig war Jesus aber auch bemüht, in jedem anderen den geringsten vorhandenen Glaubensfunken anzufachen. Der Kleinglaube der am Fuße des Berges zurückgebliebenen neun Jünger hatte es nicht vermocht, der dämonischen Besessenheit in einem Falle, in welchem sie mit epileptischen und mondsüchtigen Erscheinungen verbunden war, Herr zu werden. Ihr Unvermögen hatte den Schriftgelehrten willkommene Gelegenheit geboten, an Jesus' Obmacht über solche Krankheitsfälle unter den Versammelten Zweifel zu erregen (Mk. 9, 14).[2]) Durch die sofortige Erfüllung der Bitte des Vaters, der seinen geringen Glauben offen bekannte, beseitigte Jesus jeden Schein eines auch bei ihm vorhandenen Unvermögens, alle Werke der Dämonen zu zerstören, und erklärte ausdrücklich, daß seine Macht allein im Unglauben an ihn ihre Grenze finde (Mk. 9, 23). — Die gleiche Sorge, in den Seinen jede Unklarheit über den vollen Umfang seiner von ihnen bekannten Gottessohnschaft aufzuheben, war auch, wie schon früher (C. Kap. IV § 2 S. 384) dargethan ist, der innerste Beweggrund des dem Petrus erteilten Auftrages, den Betrag der von den Israeliten zu erlegenden Tempelsteuer dem Munde des Fisches zu entnehmen, den er angeln werde. Jesus bewies damit den Zwölfen, welche sich selbst nicht klar machten, was in ihrem Bekenntnis zu ihm als dem Sohne Gottes lag, und vielleicht sogar über seine Inanspruchnahme der Freiheit von der ihnen heilig geltenden Tempelsteuer sich wunderten, daß er mit oberherrlicher Gewalt in die Schatzkammern seines himmlischen Vaters zu greifen und ihnen, was er zur Stunde bedurfte, zu entnehmen berechtigt war, also wie ein Sohn des Hausherrn selbst über das Reich der Natur zu schalten vermochte. — Es ist wichtig, diese beiden Seiten des Verhaltens Jesu, welche bereits bei dem damaligen Aufenthalt in Galiläa hervortraten, zu beachten. Denn von ihnen fällt auf sein Verhalten in Jerusalem, wo die Verhältnisse doch vielfach anders lagen, das entsprechende Licht.

3. Zu Jerusalem ward er erwartet. Durch sein Fortbleiben von den

---

[1]) Nichts ist darum ungeschichtlicher, als Jesus das Laubhüttenfest besuchen zu lassen, weil seine Lage selbst in der Beziehung unerträglich geworden sein soll, daß, während er seine Jünger auf eine dunkle Zukunft vorbereiten mußte, infolge der Zurückhaltung der galiläischen Menge auch bei seinen Jüngern eine Erkaltung der Treue zu befürchten stand, und diese Besorgnis ihn genötigt hätte, mit dem Schritte, der die Entscheidung einleiten mußte, nicht länger zu zögern (so Weizsäcker, Unters. über die ev. Gesch. S. 516).

[2]) Solche Zweifel liegen in dem εἴ τι δύνῃ in der Bitte des Vaters (Mk. 9, 22) deutlich vor. Jesus wendet ähnlich, wie bei der Antwort auf die Entscheidung des Schriftgelehrten (Luk. 10, 37) des Mannes Wort anders, als dieser es gemeint hatte, und spricht so aus, wo allein die Entscheidung über sein Können in jedem Einzelfalle liege (vgl. selbst Holtzmann, Handk. S. 202). Denn das τῷ πιστεύοντι auf Jesus selbst zu beziehen (Beyschlag, Leb. Jesu II. S. 281), heißt ihn ganz aus der Rolle fallen lassen.

beiden Hauptfesten des Frühjahrs, wie durch seine Reisen in den Grenzlanden war er zwar den ihn belauernden Oberen, wie auch der die Feste besuchenden Menge mehr aus den Augen gekommen. Indessen war seine Erscheinung von zu großem Eindrucke gewesen, als daß nicht die Aufmerksamkeit aller auf ihn gerichtet geblieben wäre. Die Kunde von seinem Wiedererscheinen in seinem vornehmsten Wirkungsgebiete mußte in allen, die nun davon hörten, die Erwartung hervorrufen, er werde auch wieder in Judäa und Jerusalem erscheinen (Joh. 7, 15). Durch sein Eintreffen in der Hauptstadt um die Mitte des Festes wurde dieselbe erfüllt.

Aber nicht, wie bei seinen früheren Festbesuchen (Joh. 2, 23; 5, 1), führte Jesus sich bei der Festmenge sofort durch ein neues Wunderwerk ein. Nur als Lehrer, wie das jedem Israeliten verstattet war, trat er zunächst in den Hallen und Vorhöfen des Tempels auf. Auch am Sitz der Hierarchie wollte er diesmal nicht durch Wunder um eine voraussichtlich wiederum nur momentane Begeisterung werben. Als er nach einigen Tagen dennoch die wunderbare Heilung des Blindgebornen (Joh. 9, 1—41) vornahm, war der Gegensatz der pharisäisch gesinnten und geleiteten Menge bereits zu einer solchen Höhe gediehen, daß die Anhänglichkeit an ihn dem Geheilten nur die Feindschaft der herrschenden Partei und seine Ausstoßung aus der Synagoge eintrug (Joh. 9, 34). Sein an einem zum Glauben geneigten Armen vollbrachtes Wunder diente daher nur zur Bekräftigung seines zuvor über sich selbst abgelegten Zeugnisses (vgl. Joh. 8, 12 u. 9, 5).

In Jerusalem konnte er aber damals nicht mehr ausschließlich mit der Verkündigung auftreten, mit welcher er seine Wirksamkeit in Galiläa einst begonnen hatte. Was er gethan, und wer er sein wollte, das war den Jerusalemiten wie den Festbesuchern von früher her bekannt. Jesus würde aber etwas von dem, was er ehedem gesagt und beansprucht, gleichsam stillschweigend zurückgenommen haben, hätte er sich jetzt dort allein mit der Anerkennung begnügt, welche ihm nur entgegengebracht ward, daß seine Lehre die eines außerordentlichen Schriftlehrers sei. Allerdings setzt der 4. Evangelist erst in dem Zeitpunkt mit seiner Erzählung ein, als sich infolge der von ihm nicht berichteten Tempelreden Streitverhandlungen entspannen. Doch geht aus den Angaben, daß seine Schriftgelehrsamkeit selbst seine hierarchischen Gegner an dem Sitz der jüdischen Gelehrsamkeit in Erstaunen setzte (7, 15), und daß er selbst nur solche als von seinen Worten angezogen bezeichnete, welche selbst auf die Erfüllung des Willens Gottes sannen (7, 17), deutlich hervor, wie Jesus bei seinem diesmaligen Auftreten vom Anfang an die, welche ihn zu hören bereit waren, tiefer in den vom A. T. bereits gewiesenen Weg zum Heil einzuführen bemüht gewesen war.[1])

Schon darum, weil sich aus Anlaß seiner Lehre ein Streit über seine Sendung und sein Recht, zu lehren, entwickeln konnte, muß er dem auf seine theokratischen Vorrechte so stolzen Volke Judäas harte Dinge gesagt haben. Vermutungsweise läßt sich auch auf den Charakter seiner dermaligen Predigt

[1]) Vgl. Weizsäcker, Unters. S. 519, u. Weiß, Leb. Jesu II. S. 385.

in der Hauptstadt aus dem einzigen synoptischen Stück, das mit einiger Wahrscheinlichkeit in diese Zeit verlegt werden kann, aus der Perikope Luk. 13, 1—5 ein Schluß ziehen.[1]) Wie es scheint, hatten nämlich Galiläer bereits um den Anfang des Festes, auf welchen Grund hin ist nicht erkennbar, einen Auflauf zu Jerusalem gemacht.[2]) Das unbesonnene Unternehmen[3]) hatte, da Pilatus jederzeit zum Blutvergießen geneigt war, nur zu einer Niedermetzelung der Waghalsigen geführt. Da bei der Rücksichtslosigkeit des Landpflegers die Galiläer gerade, als sie im Opfern begriffen waren, von diesem Geschick ereilt wurden, sahen die auf ihren Opferkultus stolzen Judäer darin nun gar noch ein Anzeichen der völligen Verwerfung und Verurteilung der Gefallenen vonseiten Gottes. Bei der Mitteilung des Vorganges stellte Jesus ihm deshalb einen andern städtischen Vorfall, den Einsturz des Turmes von Siloah, bei welchem etliche Jerusalemiten ebenso plötzlich umgekommen waren, zur Seite, und benutzte beide Vorfälle gemeinsam, um an sie die Bußvermahnung zu knüpfen, daß alle Jerusalemiten, falls sie ihren Sinn nicht änderten, in gleicher Weise durch die Waffen Roms und die einstürzenden Bauwerke Jerusalems ihren Untergang finden würden. So wenig machte er damals also den auf ihre Erwählung stolzen Jerusalemiten Aussicht auf Erfüllung ihrer innerlich stets festgehaltenen fleischlichen Erwartungen (vgl. die Psalmen Salomos und das 4. Buch Esra), daß er denselben vielmehr ihren Untergang ankündigte. Dies lag aber in seinen Worten um so deutlicher, als er noch das Gleichnis von dem unfruchtbaren Feigenbaum (Luk. 13, 6—9) hinzufügte, welcher nach drei Jahren vergeblicher fruchtloser Bearbeitung nur auf die Bitte des Gärtners von dessen Besitzer auf ein Jahr im Weinberge zum nochmaligem Umgraben und Düngen gelassen wird, um bei erneuter Vergeblichkeit der Pflege abgehauen zu werden. Denn wenngleich der Parabelcharakter der Rede es untersagt, die drei Jahre auf die bereits hinter Jesus liegende Dauer seiner Arbeitszeit zu beziehen, zumal auch nicht von der vorangegangenen Mühe des Gärtners gesprochen wird, so liegt in den Worten doch bei ihrer unverkennbaren Beziehung auf das Volk, daß Jesus es Jerusalem und Israel ausdrücklich ankündigen will, daß dieselben, falls sie die auch von ihm an dasselbe gewandte Heilandsarbeit vergeblich sein ließen, am Vorabend des Gerichts stünden. Jesus betonte damit die Dringlichkeit des an Israel durch ihn ergangenen Bußrufes und mahnte zur schleunigsten Benützung der durch ihn heraufgeführten großen Gnadenzeit (vgl. Matth. 23, 37).

Eine derartige Verkündigung mußte notwendig allen aufs neue die Frage nach Jesus' Sendung von Gott nahelegen. Nur in dem Falle hatte

[1]) Vgl. Beyschlag, Leb. Jesu II. S. 331 f.

[2]) Gerade darin zeigt sich, wie berechtigt in jenem Herbste Jesus' Weigerung war, mit den galiläischen Festkarawanen nach Jerusalem zu ziehen. Als das unlautere Feuer in Jerusalem wieder einmal gedämpft war, konnte Jesus, ohne Gefahr zu laufen, seine Sache zu schädigen, sich offener dem Volke als Messias bekunden.

[3]) Bei der Rauflustigkeit der Galiläer (Jos. Altt. XVII 9, 3; 10, 2) waren solche Vorkommnisse unter dem zufahrenden Regiment eines Pilatus keine Seltenheit. Die Unbedeutendheit der hier gemeinten Begebenheit erklärt deren Nichterwähnung seitens des Josephus genugsam.

jene eine Bedeutung, daß Jesus mit Recht die Anerkennung seines himmlischen Auftrags und der beanspruchten Stellung in Israel, dem anerkannten Weinberge Gottes, als dessen rechter und letzter Gärtner verlangen konnte. Freilich trug Jesus' Predigt in diesem Falle durch sich selbst, wie er das betonte, das Gepräge davon deutlich an sich, daß er nur die Ehre des Vaters erstrebte, und seine Lehre nicht von ihm selbst, sondern von Gott sei (Joh. 7, 17, 18). Er konnte infolge dessen den Judäern sogar das Unrecht davon vorhalten, daß sie ihn um seiner Sabbatsheilungen willen als Gesetzübertreter zu töten beabsichtigt hatten, was auch etlichen im Volk bekannt war (Joh. 7, 21—26). Aber Jesus ging noch weiter. Sobald ein Zweifel an seiner Messianität im Volke damals laut wurde (Joh. 7, 27), betonte er bei seinem Lehren im Tempel vor allem Volk mit aller Bestimmtheit seine Herkunft von oben her (vgl. Kap. V § 2 S. 451 ff.), und wies darauf hin, daß dieselbe den Juden unzweifelhaft werden würde, sobald als er zum Vater zurückgekehrt und ihnen unerreichbar geworden sein werde (Joh. 7, 32—36).

Die innere Wahrheit seines Wortes band allen die Hände, welche sich wider ihn erheben wollten (Joh. 7, 30). Selbst die Diener des Hohenrates wurden zum Ärger der auf ihre Schriftkenntnis stolzen Pharisäer durch die Gewalt seiner Rede (Joh. 7, 46) abgehalten, ihn zu greifen. Jesus konnte deshalb beim Schluß des Festes (Joh. 7, 37) dem in seiner Mehrheit ihm gegenüber dennoch kalt gebliebenen Volke der Hauptstadt, wenn auch nicht gerade in unmittelbarem Anschluß an einander, noch drei innerlich zusammenhängende Eröffnungen (Joh. 8, 12. 21) über seine Bedeutung für Israel machen. Er wies einmal darauf hin, daß aller Durst der Seelen bei ihm bis zu dessen voller Stillung, ja bis zum eignen Überströmen derselben zum Besten anderer seine Linderung finde (Joh. 7, 37. 38). Er erklärte sich ferner für das Licht der Welt, in dessen Nachfolge allein jeder das Licht des Lebens haben werde (Joh. 8, 12—26). Und schließlich machte er darauf aufmerksam, daß für die Juden die Folge seiner Vernachlässigung das Sterben in ihrer eignen Sünde sein werde (Joh. 8, 21—29).

Andererseits stand Jesus auch nicht an, je mehr das innere Widerstreben wider seine Verkündigung bei den Oberen, den Schriftgelehrten und im Volke hervortrat, ungeachtet sich der geistliche Dünkel der vermeintlichen Abrahamssöhne und rechten Gotteskinder dagegen aufbäumte, den Verblendeten ihre geistige Herkunft vom Teufel auf den Kopf zuzusagen (Joh. 8, 44) und ihnen den Gegensatz vorzuwerfen, in welchem sie sich durch ihr Verhalten gegen die Heilsoffenbarung Gottes in ihm zu dem Glauben Abrahams und zu dessen Halten an Gottes Verheißungsworten befanden (Joh. 8, 56). Und wenn er auch, um falschen Freunden wie den offenen Feinden keinen Anlaß zu einem vorzeitigen Vorgehen zu bieten, es selbst jetzt noch vermied, das entscheidende Stichwort dadurch auszugeben, daß er sich selbst ausdrücklich als den Messias bezeichnete, ließ er doch darüber keinen Zweifel, daß er der Offenbarer Gottes sein wolle, dem sie auf sein Wort zu glauben hätten, wer er sei (Joh. 8, 25), — der wahre und vollkommene Heilsmittler, der vom Vater selbst herabgekommene Gesandte Gottes (Joh. 8, 47—50). (Vgl. Kap. V § 4 S. 460.)

Darin, daß Jesus auf diese Weise Jerusalem die Möglichkeit bot, ihn vollständig zu erkennen, lag allerdings die Vorbereitung der letzten Entscheidung. Aber wenn dadurch auch in denen, welche ihm den Glauben versagten, die längst vorhandene Feindschaft gesteigert werden mußte, so darf dennoch nicht erst in diesen Verhandlungen am Laubhüttenfeste der Bruch mit der Hauptstadt gefunden werden.[1]) Es lag, da die beiden früheren Besuche der Hauptstadt in Verfolgungen Jesu ausgelaufen waren (Joh. 4, 1. 2; 5, 18), die Entscheidung bereits in der Vergangenheit, zumal eine irgendwie ins Gewicht fallende Oppositionspartei gegen die Hierarchie in Jerusalem nicht nachweisbar ist. Wäre es in diesem Herbste aber zu einem offenen Bruche gekommen, dann hätte Jesus nicht wohl zum Enkänienfeste und zu Lazarus' Erweckung sich wieder dorthin begeben können.

Jesus' Zeugnisse in der Hauptstadt des Landes über sich selbst von jenem Herbste an bis zu seinem letzten Einzuge,[2]) diesen miteingeschlossen, bilden vielmehr eine aufsteigende Linie. Sein Zeugnis ward, je weniger Neigung Jerusalem zeigte, zu bedenken, was zu seinem Frieden diente, immer andringender und deutlicher. Die Gleichheit des Bestrebens Jesu wird daran offenbar, daß Jesus (Joh. 9, 3) erklärte: Weder dieser hat gesündigt noch seine Eltern, sondern es sollen die Werke Gottes an ihm offenbar werden, und (11, 4) wiederum sprach: Diese Krankheit ist nicht zum Tode, sondern für die Herrlichkeit Gottes. Nur weil Jesus so weit wie nur möglich auch Jerusalem als der gute Hirte nachging, ohne vor den pharisäischen Nachstellungen gleich einem Mietling zu fliehen, konnte er bei seinem letzten Einzuge in jene so bewegliche Klage über Jerusalems Nichtwollen ausbrechen (Luk. 19, 41 f.).

Unleugbar blieb Jesus' Predigt auch diesmal nicht völlig ohne Erfolg. Wie schon oben bemerkt, hielt ihre allen fühlbare Gewalt die sich regende Neigung zu handgreiflichem Widerspruch wider die einschneidende Wahrheit seiner Worte zum Verdruß der in unversöhnlichem Gegensatz verharrenden Oberen wiederholt in Zaum. Die Volksmassen wurden, noch bevor Jesus durch Wunder seine Predigt bekräftigt hatte, in ihrer pharisäerfreundlichen und Jesus feindlichen Haltung zeitweise unsicher (Joh. 7, 40--44). Die Wortführer vermochten ihre Herrschaft nur dadurch zu sichern und dem aufs neue steigenden Ansehen Jesu Abbruch zu thun, daß sie seine Worte verdrehten und den Hinweis auf seinen baldigen Hingang zum Vater auf einen für sein Ansehen allerdings höchst schädlichen Vorsatz zum Selbstmorde deuteten (Joh. 8, 22). Keineswegs lag aber in diesen günstigen Verhältnissen ein unerwarteter Sieg des Herrn.[3]) Dieselben waren nur die Anzeichen der nach Jesus' Absicht eintretenden geistigen

---

[1]) Gegen Weiß, Leb. Jesu II. S. 396 - 401).

[2]) Dieser Einzug war nach der einen Seite (vgl. später Kap. VIII § 2) nämlich die Vollendung der vorangegangenen Zeugnisreihe; wer nicht das Wort der Wahrheit in Finsternis aufhielt (Joh. 12, 44 ff.), mußte nun, da Jesus offen als Messias sich Jerusalem anbot, ihm zufallen. Darum war der 4. Evgst. auch berechtigt, ihn mit den Vorgängen seit dem letzten Herbste unter ein bei diesem Laubhüttenfest gesprochenes emphatisches Zeugnis zusammenzufassen (12, 44—50).

[3]) So Beyschlag, Leb. Jesu II. S. 335.

Gärung, ohne welche die kommende äußere Entscheidung von keiner sittlichen Bedeutung fürs Volk hätte sein können. Indessen gibt weder ein Ausspruch Jesu, noch eine Bemerkung des Evangelisten das Recht, diese dem Herrn günstigere Regung in der hauptstädtischen Bevölkerung allein auf die Hoffnung zurückzuführen, er werde zuletzt sich doch noch als den verheißenen Erretter und Befreier des Volkes vom römischen Joche ausweisen.[2] Ein Kundwerden solcher Gedanken in der Jesus günstig gestimmten Menge würde den Oberen ein willkommener Angriffspunkt gewesen sein, wie er ihnen aber im Herbste offenbar gefehlt hat, weil Jesus deutlich wider alle von ihm selbst nicht geäußerten Pläne sich verwahrte (Joh. 8, 23—31).

Weil aber in vielen sich wenigstens eine gewisse Bereitschaft zu glauben zeigte, lag für Jesus andererseits die Nötigung vor, den durch sein Zeugnis innerlich Angefaßten zur Entscheidung behilflich zu sein. Darum ließ er in den Tagen nach dem Laubhüttenfest der Aufforderung, sich durch ihn wahrhaft frei machen zu lassen und in ihm das Licht der Welt zu sehen, noch jene seine Macht zu solchem erlösendem Thun bekundende Heilung des Blindgeborenen folgen (Joh. 9, 1—10, 21).

Es darf dieselbe indes nicht als unmittelbar nach dem Steinigungsversuch durch pharisäisch gesinnte Judäer, welche erzürnt waren über die Bestreitung ihrer geistigen Abstammung von Abraham seitens Jesu und über den Hinweis auf des Teufels Vaterschaft betreffs aller, welche wie sie Lügen redeten, vollbracht angesehen werden. Alsbald nach diesem Vorgang würden die erschreckten Jünger kaum in der Stimmung gewesen sein, über den Blindgeborenen eine so kühle Überlegung anzustellen, wie sie es Joh. 9, 2 thun. Aber die Heilung später als in den nächsten Tagen darnach geschehen sein zu lassen, dazu liegt auch kein Grund vor.[2] Die Ausführlichkeit, mit welcher Johannes über diese Heilung und deren Folgen berichtet, weist auf die genaueste Erinnerung des Evangelisten an diesen Vorgang hin.[3]

---

1) So Weiß, Leb. Jesu II. S. 397.

2) Vgl. Godet, z. Joh. 9, 1. Nur unter völliger Nichtbeachtung der johanneischen Art, die Angabe des Festes, bei welchem ein vom Evgstn. zu berichtender Vorfall eintrat, voranzustellen, kann man die Blindenheilung und die Rede über den guten Hirten auf das Tempelweihfest verlegen (so Weiß a. a. O. S. 405).

3) Was Wendt (Lehre Jesu I. S. 274 f.) vorbringt, um die Erzählung 9, 1—3 und 6—38 als das Werk eines vom Apostel zu unterscheidenden Evgstn. darzuthun, ist haltlos. Denn der engere Zusammenhang von v. 4 u. v. 39, der im Ev. zerrissen sein soll, ist ein Hirngespinnst, die Verwandtschaft des Verhörs des Geheilten (9, 24 ff.) mit dem Berichte 7, 45 ff. geht nicht weiter, als sie bei so ähnlichen Verhandlungen sich notwendig ergibt, und Jesus' Selbstbezeugung ist mit 4, 25 f. in keinem höheren Grade parallel, als es die Bekundung vor zwei geistlich so wenig Entwickelten, wie die Samariterin und der Blindgeborene, sein mußte. Das Verhalten der Eltern des letzteren ist charakteristisch für die Situation. Sie wollen um die Heilung des Sohnes nicht wissen, veranlassen vielmehr dessen Vorführung vor die Synagoge. Dies läßt nämlich nicht auf das Verlangen, ein lebendiges Zeugnis von dem, was dieser Jesus thue (gegen Beyschlag II. S. 358; vgl. Wahle z. d. St. u. Edersheim, The life and Times of Jesus the Messias II.) und auch nicht allein auf Gleichgültigkeit und Unentschiedenheit schließen (Luthardt u. Keil). Bloß offene Feindschaft wider Jesus und Furcht vor der mächtigen pharisäischen Partei und deren Maßnahmen konnte in solchem Maße die Freude über die Heilung

Diese Heilung bietet ein sprechendes Bild von dem Ringen, in welchem Jesus damals mit dem widergöttlichen Sinne des Volkes begriffen war. Die Art, wie der Herr sein heilendes Eingreifen begründete, zeugt von den weitergehenden Gesichtspunkten, welche er damit verfolgte. Er sprach: „Ich muß wirken die Werke des, der mich gesandt hat, so lange es Tag ist“ (Joh. 9, 4). Denn, wenn er auch dem blindgeborenen Bettler seine Hilfe zunächst deshalb zuwandte, weil er in ihm die Empfänglichkeit für den Glauben und die Fähigkeit, auch geistiger Weise aus einem Nichtsehenden sehend zu werden, erkannt hatte (Joh. 9, 39), so beabsichtigte er jener Äußerung zufolge doch, auch vor Israel durch solche unerhörte (Joh. 9, 32) Heilung sich als den zu erweisen, der mit Recht von sich gesagt hatte, daß er das Licht der Welt sei, und in allen, die sich überführen lassen wollten, jedes Bedenken wider sein Treiben zu zerstreuen. Diese Absicht Jesu ward auch erreicht und zwar nicht bei dem Blinden allein, welcher trotz der Gefahr des ihm drohenden Bannes mit der derben Art eines Naturkindes die erkannte Wahrheit ihren Verdunkelungen seitens des pharisäisch gesinnten Synagogalgerichts (Joh. 9, 17. 25. 30) gegenüber offen bekannte, sondern auch bei vielen unter dem Volke (Joh. 9, 16; 10, 21). Andererseits verharrte freilich nicht nur die Mehrheit desselben im Unglauben, sondern sogar die Eltern und Nachbarn des Geheilten erkannten so wenig in dem Wunder einen Anlaß, sich Jesus zuzuwenden, daß sie vielmehr über das Sabbatswerk bei dem Synagogalgerichte [1]) Anzeige machten. Es trat darin aber nur die schon früher sichtbar gewordene Unempfänglichkeit der Judäer für alle Heilsthaten Gottes aufs grellste zu Tage. Das Gewicht, welches bei dieser Heilung allseitig auf das Unerhörte derselben gelegt ward, untersagt aufs entschiedenste, in dem äußeren Verfahren Jesu, seinem Bestreichen der Augen mit einer von ihm zuvor bereiteten Salbe (Joh. 9, 6) und der Sendung des Blinden zum Teiche Siloah (Joh. 9, 7) nur die Vorbereitung eines durch psychologische Verhältnisse ermöglichten Heilungsprozesses zu sehen.[2]) Das Wunderbare an dem Vorgange wird auch durch solche Erklärung kaum vermindert. Schon das Durchschauen des Blindgebornen durch Jesus setzt auf seiten des Menschensohnes ein sonst bei Menschen ungewöhnliches Vermögen der Herzenskündigung voraus, wie sie bei ihm nur zu Tage tritt, so oft er sein Heilandsamt an Leidenden üben wollte. Jene beiden Medien konnten an sich eine Heilung in keiner Weise bewirken. Die Anwendung der Salbe hatte vielmehr nur den Zweck, in dem Blindgeborenen Zutrauen zu Jesus und zu der von ihm nicht erbetenen Hilfe zu erwecken. Die Hinsendung zum Wasser Siloah ward durch die Notwendigkeit veranlaßt, jene Salbe abzuwaschen, damit sie nicht das neu geschenkte Augenlicht gefährde, und den Glauben des Ge-

---

des Sohnes unterdrücken. Es rangen eben im Volke verschiedene geistige Gewalten um den Sieg.

[1]) Über den historischen Hintergrund der oben angenommenen Synagogengerichte vgl. Tr. Sanhedrin XI, 2; Schürer, Neutestl. Zeitgesch. II.^{2} S. 144 ff.; Riehms Bibl. Handw. I. S. 492. Sicher ist nicht mit Winer, Real-Wörterbuch II. S. 552 an eine Sabbatsversammlung im Tempelvorhofe (חֵיל) zu denken.

[2]) So Weiß, Leb. Jesu II. S. 406 f. Über die Bedeutung dieses Wunders speziell und Jesus' Absicht bei ihm vgl. Steinmeyer, Beitr. z. Verst. des joh. Evs. V. 1890 bes. S. 47 f.

heilten zu erproben. Auch vermied Jesus auf diese Weise das ihm zur Zeit noch unerwünschte Aufsehen, welches sein Wunder unter der Menge leicht erregen konnte. Das später eintretende Bekanntwerden führte nicht mehr zu einem öffentlichen Konflikte, welchem Jesus damals, um fortwirken zu können, noch auswich. Das Wunder der Blindenheilung wird auch dadurch in keinem höheren Grade, als es alle Heilungen Jesu waren, zu einer symbolischen Handlung, daß es als augenblicklicher Thatbeweis für das diente, was Jesus dem Volke kurz zuvor unter dessen Widerspruch über sich selber verkündigt hatte. Er wollte und mußte Israel auf diesem Wege durch einen von ihm gelieferten wohlthätigen Beweis seiner Macht an die Hand geben, daß seine Worte keine leeren Worte seien.

Darum aber hielt er auch nach demselben noch mit seinem Zeugnis an. Zur Nachfolge hatte er zuvor aufgefordert (Joh. 8, 12). In Verfolg dieser Mahnung stellte er sich den auf ihn aufmerksam Gewordenen unter Verwendung eines von den Propheten des A. B. auf Jahveh und den Messias vielfach angewendeten Bildes (Ps. 23; Mich. 7, 14; Jes. 40, 11; Hes. 34, 23; 37, 24; vgl. auch Ps. 78, 70—72; 1. Chron. 11, 2) als den guten Hirten dar. Mit Rücksicht auf seine von ihm stets behauptete göttliche Sendung ging seine Rede diesmal davon aus, daß er beschrieb, wie wahre Leiter des Volkes nur durch die von Gott selber ihnen geöffnete Thür, also kraft göttlicher Sendung in das Amt eintreten könnten, während jeder, dem solche fehle, ein Dieb sei, und darum auch die wahren Schafe allein auf die Stimme jener hörten, und nur ihr Wort nicht leer zurückkomme (Joh. 10, 1—6). Im zweiten deutlich sich abgrenzenden Redeteile bezeichnete er sodann sich selbst als die Thür zu den Schafen, um darauf hinzuweisen, daß keiner, der nicht mit ihm in Verbindung und Gemeinschaft stehe, wirklich Gottes Volk zu weiden vermöge, und ohne das jeder ein Mietling werde (Joh. 10, 7—9). Im dritten Teile schritt er dann zu der rückhaltlosen Erklärung fort, er sei der [wahre] gute Hirte für Israel, wie auch für die Heiden, der sein Leben für die Schafe einsetze und in Wirklichkeit allein der Seinen Bedürfnis liebend erkenne (Joh. 10, 10—18). Wie er es beabsichtigte, führte diese rückhaltlose Aufforderung, einzig und allein seiner Leitung sich zu unterstellen, zu einer ausgesprochenen Sonderung derer, die ihn nicht verwerfen wollten, von der ungläubigen Menge (10, 19 ff.).

4. Nach diesem Erfolge ließ Jesus erst dem gesprochenen Worte Zeit, unter dem Volke Jerusalems zu wirken. Aber die Sorge für die dem Glauben nahe gebrachten Judäer trieb ihn, bereits wieder zum Enkänienfeste, das auch das Laubhüttenfest des Monats Kislev (2. Makk. 1, 9. LXX) genannt und zur Erinnerung an die Wiederherstellung des Jahvehdienstes nach der seleukidischen Schreckenszeit gefeiert ward, nach Jerusalem zu gehen. Um seiner selbst willen hätte ihn dieses kaum dahin geführt.

Wirklich sammelten sich in den Tagen desselben auch alsbald um ihn solche, welche durch die zur Zeit des Laubhüttenfestes von Jesus gehörten Worte in ihrem Innern an ihren pharisäischen Anschauungen irre geworden waren und nun sich überzeugen wollten, ob ihre Vermutung in betreff der Messianität Jesu zutreffe.[1])

[1]) Vgl. Beyschlag, Leb. Jesu II. S. 361.

Nach der Art, wie Johannes (9, 40) die Pharisäer einführt, und aus den Bemerkungen (10, 19—21. 41; 12, 42) über die Volksstimmung in der Hauptstadt, wie auch nach der von den Kampfreden Jesu in der letzten Passahwoche sehr abweichenden Art, auf die an ihn gerichtete Frage zu antworten, läßt sich nämlich nicht annehmen, daß die von den Fragenden an ihn gerichtete Aufforderung: Sage uns offen, ob du der Christ bist! (Joh. 10, 24), einen arglistigen Angriff verborgen habe. Vielmehr wollten solche, die noch vielfach von pharisäischen Abneigungen gehalten wurden, aber keineswegs Jesus feindlich gesinnt waren, gerne zur Entscheidung kommen. Wenn sie freilich Jesus den Vorwurf machten, ihre Seelen zu lange in der Schwebe zu halten, so konnte er unter Verweisung auf sein vielfaches Selbstzeugnis die Schuld ihrer Ungewißheit mit vollem Recht auf sie zurückwälzen (Joh. 10, 26). Aber wenngleich er ihnen zu verstehen gab, wie, falls gerade sein Selbstzeugnis sie von ihm zurückhielte, an solchem Unglauben erkennbar würde, daß sie nicht als ihm vom Vater zugewiesene Schafe seiner Herde auf seine Stimme hörten, so verband er mit diesem Tadel doch zugleich die tröstliche und lockende Zusage, daß, sobald sie erst auf ihn hörten und ihm folgten, sie ihm nicht wieder entrissen werden könnten, da der Vater, der größer als alles, mit ihm untrennbar verbunden sei (Joh. 10, 27—30).

Durch diese Erklärung schrieb sich nun Jesus eine Hoheit zu, die weit über die Messiasvorstellungen der Juden hinausging. Etliche dachten deshalb wieder daran, Jesus zu steinigen (Joh. 10, 31). Doch er berief sich diesen gegenüber in aller Ruhe auf seine Werke als Zeugen dafür, daß er sich mit größerem Rechte eine göttliche Hoheit beimessen könne, als dies in der Schrift selbst in Bezug auf solche, die das Richteramt in Gottes Namen vollzögen, geschähe (Joh. 10, 32—38).[1]) Nachdem er so den Punkt namhaft gemacht, auf welchen es für den wahren Glauben an ihn vor allem ankam, zog er sich an den Jordan zurück, um jeder weiteren Steigerung der Feindschaft vor der Hand noch auszuweichen. Solche, welche durch sein Zeugnis gewonnen waren, folgten ihm dorthin.

5. Wer ihm nachfolgte, der sollte Jesus' Zusage am Laubhüttenfeste zufolge das Licht des Lebens haben (Joh. 8, 12; vgl. Joh. 10, 28). Auch die Wahrheit dieses Wortes durch die That zu erweisen, gab ihm der Vater schließlich noch Gelegenheit. Es erkrankte und starb nämlich Lazarus in Bethanien, ein wohlhabender und auch in Jerusalem bekannter und angesehener Mann (Joh. 11, 31). In der Hoffnung konnte nun freilich Jesus sich zur Erweckung seines Freundes (Joh. 11, 3) nicht wieder vom Jordan aus aufmachen, durch diese Wunderthat vor den Thoren der Hauptstadt die Judäer zum Glauben zu führen.[2]) Wie völlig sich die Menge von den Pharisäern am Gängelbande leiten ließ, das hatte die Haltung gerade der Bessergesinnten am Tempelweihfest zu unverkennbar

[1]) Aus der Artähnlichkeit dieser Beweisführung mit Jesus' Erhebung des tieferen Schriftsinns von Ps. 110, 1 in Matth. 22, 41—46 pp. läßt sich indes nur willkürlich darauf schließen, daß diese von den Synoptikern berichtete Verhandlung nicht in die letzte Passahwoche, sondern in die Zeit des Tempelweihfestes gefallen sein müsse (gegen Weiß a. a. O. S. 217 und Beyschlag a. a. O. S. 363), und daß dieser Vorgang nur irrtümlich von den Synoptikern mit den letzten Kämpfen Jesu verbunden sei.

[2]) Gegen Schnedermann, d. Judentum S. 69.

dargethan. Aber da der Vater ihm in diesem Todesfall die Gelegenheit zur vollsten Offenbarung seiner ihm verliehenen Lebensmacht gab, und seine Hirtentreue ihm gebot, alles daran zu setzen, um zu retten, was sich retten ließ, war er bereit, Jerusalem noch einmal zu locken und alles, was etwa noch schwankte, zu befestigen. Sein Zaudern hatte auch nach keiner Seite hin in Bedenken wie die der Jünger, welche er vielmehr völlig abwies, seinen Grund. Nur die Erkenntnis der rechten Stunde der Offenbarung seiner Herrlichkeit nach des Vaters Willen hielt ihn in Peräa drei Tage zurück.[1])

Seine Absicht bei der Rückkehr war es, den Bruder der beiden Bethanischen Schwestern wieder auferstehen zu lassen (Joh. 11,23). Der einmütige Glauben dieser Geschwister (Luk. 10,38–42; Joh. 11,3.21.32) ließ seiner Wundermacht freien Raum. Den vereinsamten Schwestern erwies er eine Wohlthat, und dem ins irdische Leben zurückgeführten Lazarus, dem Gliede des A. B.s mit seiner über das Jenseits noch schwebenden Ungewißheit, gewährte er eine um so größere Gewißheit, daß er das Leben und die Auferstehung sei und daß, wer an ihn glaube, nimmermehr sterbe. In welchem Grade alle seine Wunder nicht Thaten der Ostentation, sondern Werke der Liebe waren, das ward auch den Fernerstehenden an des Lazarus' Grabe kund. Jesus' tiefes Mitgefühl mit der Seelenpein, welche der eigne Tod und der anderer den Adamskindern bereitete, preßte ihm selbst Thränen aus (Joh. 11,35). Dieser Schmerz Jesu war wahr und heilig, wie sich das gerade darin kundthat, daß, als er die Feinde des Glaubens der Maria und des Lazarus unter den Juden auch an dessen Grab mitweinend traf (Joh. 11,33), die innere Unwahrheit dieser äußerlichen Teilnahme ihn heftig erschütterte.[2]) Aber freilich konnte er sich auch hier aufwallenden Empfindungen nicht hingeben. Mit entsprechender Willensenergie raffte er sich sofort[3]) unter Herstellung des Gleichmaßes seiner seelischen Regungen zu dem Werke auf, das ihm vom Vater gegeben war, und an die Stelle der schmerzlichen Gefühle trat deshalb alsbald der innigste Dank dafür, daß es ihm verstattet war, auch noch auf diese Weise das Licht der in ihm offenbar gewordenen Herrlichkeit Gottes in die blinden Augen der Juden fallen zu lassen, und dadurch noch einmal es zu bekräftigen, daß der Vater ihn gesandt hatte (Joh. 11,42), um Leben zu spenden.

---

[1]) Vgl. Steinmeyer, d. Auferweckung des Laz. S. 38, u. Weiß, Leb. Jesu II. S. 423. Letzterer läßt nur ohne Grund Jesus erst nach drei Tagen auf übernatürlichem Wege vom Tode unterrichtet werden. In dem Falle würde Jesus' Zaudern, dem Kranken zu helfen, vielmehr in bedenklichem Lichte erscheinen. Beyschlag läßt (II. S. 402) Jesus gar seiner Sache erst innerlich gewiß werden.

[2]) Dem Zusammenhang nach kann das *ἐμβριμᾶσθαι τῷ πνεύματι* (Joh. 11,33), wie Weiß mit Recht betont, nur das Verhalten der Juden zum Gegenstand haben, das, wie v. 38 zeigt, in dem Zweifel an seiner Macht und in der inneren unaufrichtigen Stellung (v. 34), welche sie mit Maria weinen ließ, lag, während sie ihn, der ihr mehr noch war als ihr Bruder Lazarus, und bald auch diesen zu töten bereit waren.

[3]) Das *ἐτάραξεν ἑαυτόν* (Joh. 11,33), darf nicht, wie das *ἐταράχθη τῷ πνεύματι* (13,21) von einer Jesus sich aufdrängenden Empfindung, sondern muß von einem Thun an sich selbst verstanden werden. Nach der Art des Johannes bringt das einfache *καί* die unmittelbare Gleichzeitigkeit beider Regungen in Jesus zur Anschauung.

So entschieden er durch sein Dankgebet auch dies Werk als ein solches bekannte, welches ihm vom Vater zu vollbringen gegeben war, ebenso deutlich stellte er doch sich selbst als den hin, der dies Werk vollbrachte. Er forderte nicht nur von Anfang an von Martha dafür Glauben, daß er den Lazarus auferwecken werde; denn das: Dein Bruder wird auferstehen (Joh. 11, 22), war die Antwort auf die Bezeugung ihres Glaubens, daß er, falls er da gewesen, hätte helfen können. Er erklärte auch ausdrücklich, daß er die allein Leben und Auferstehung zu vermitteln befähigte Person sei, und forderte deshalb Glauben an sich (11, 23. 24).[1]) Wie er sich von Anfang an gerade Jerusalem als den Lebensmittler bezeugt hatte (C. Kap. I § 3 S. 326), so wollte und sollte er sich noch einmal durch die Erweckung des im Grabe Liegenden als solcher bekunden, ob vielleicht die Wucht der Thatsache die Verblendeten überführen werde.

Der Eindruck dieses Wunders, das Jesus so zu sagen unter den Augen des Hohenrats vollbracht hatte, war auch bei den Judäern tiefer als der von jeder seiner früheren Handlungen.[2]) Es war, wie die hierarchischen Gegner Jesu

---

[1]) Gerade dieser Ausspruch Jesu (11, 25) macht, will man nicht auch bei ihm zu einer späteren Umbildung und Formung desselben seine Zuflucht nehmen, es unmöglich, die Wunderhandlung Jesu ab- und dem Vater zuzusprechen (Schleiermacher, Leb. Jesu S. 233; Weiß, Leb. Jesu II. S. 428) und dieselbe von Jesus nur zuversichtlich erwartet sein zu lassen. Mit solcher Zurückschiebung wäre indes auch bei diesem Wunder so wenig geholfen wie stets. Alle Bedenken wider dasselbe bleiben bei ihr bestehen. Um diese zu beseitigen, muß man das Wunderbare der That Jesu abschwächen, indem man annimmt, die völlige Lösung von Seele und Leib sei noch nicht eingetreten gewesen, und die Verwesung habe trotz Martha's Versicherung (Joh 11, 39) ihren Anfang noch nicht genommen gehabt, so daß die Auferweckung im Grunde zu einem Zurückrufen aus dem Scheintode herabsinkt. Unsere völlige Unbekanntschaft mit allem, was das Gefolge des Todes ist, raubt uns allerdings die Möglichkeit, viele bei solchem Wunder entstehende Fragen zu beantworten. Aber gerade das verbietet auch, aus diesem Gebiet Instanzen gegen die Wirklichkeit des Todes und der Auferweckung des Lazarus zu entnehmen. Jesus aber würde, im Falle der Tod nicht wirklich eingetreten oder die Wiederbelebung nicht sein Werk war, durch den Ruf: „Lazarus, komm' heraus!" zum mindesten einen falschen Anschein über das, was er that, erweckt haben. Denn der vom Vater Erweckte würde auch ohne seine Aufforderung bei der Öffnung des Grabes aus demselben hervorgekommen sein. Überdem läge dann immer ein nicht minder mysteriöses Wunder des Wissens Jesu vor. Jeder Versuch, in dieser Totenerweckung nicht etwas zu finden, was Jesus vollbracht hat (Joh. 11, 46), belastet deren Auffassung darum nur mit um so größeren Schwierigkeiten.

[2]) Bei der wesentlichen Übereinstimmung in der Zeichnung der Erweckung des Lazarus mit den beiden von den Synoptikern erwähnten Totenerweckungen und bei der ausdrücklichen Betonung seiner Abhängigkeit vom Vater seitens Jesus' selber liegt gar kein Anlaß vor, dieses Wunder über die andern zu erheben (gegen Bengel u. Steinmeyer, die Auferweckung des Lazarus S. 2; vgl. Hengstenberg zu Joh. 11 und Weiß, Leb. Jesu II. S. 427). Die drei andern Evv. berichten auch nur eine oder zwei (Luk. 7, 11 ff.; 8, 40 ff.) Totenerweckungen, sprechen es aber aus, daß mehr vorgekommen sind (Matth. 11, 5; Luk. 7, 22). Hinwiederum aber beweist die Rede der Juden (Joh. 11, 37), daß von solchen nicht viel in die Öffentlichkeit gedrungen war (vgl. Luk. 8, 56), die Totenerweckungen also auch nicht zahlreich waren. Die Verschiedenheit der Umstände, auf welche man hingewiesen hat, liefern nur den Beweis, daß diese Erzählungen nach dem Leben und nicht nach einem zurechtgemachten Schema gegeben sind. Wo das Leben einmal entschwunden ist, da kann auf die kürzere und längere Spanne Zeit, welche bei der Wiedererweckung seitdem vergangen, nichts ankommen. Nur bei der rein phantastischen Voraussetzung, daß noch eine gewisse Zeit lang nach erfolgtem Tode Beziehungen zwischen Seele und Leib bestehen bleiben, kann man bei Lazarus' bereits viertägigem Liegen im Grabe ein größeres Wunder

selber fühlten, nahe daran, daß die Masse der Einwohnerschaft sich jetzt auf seine Seite schlug (Joh. 11, 47). Das Volk ahnte nach dieser Erweckung in Jesus wirklich den, der die Macht besaß, es zu erlösen und es dem Ziele der in Abraham ergangenen Berufung und der Vollendung der Davidischen Reichsherrlichkeit zuzuführen. Hätte sich Jesus zu der Zeit für den Messias im volkstümlichen Sinne erklärt, so würde der Strom der Begeisterung für das allen vorschwebende Ideal die Mehrzahl mit fortgerissen haben. Daß aber diese Stimmung trotzdem in Jerusalem alsbald in ihr Gegenteil umschlug, das war die Folge zweier verschiedener Einwirkungen.

Jesus selbst schritt behufs Vollendung seiner Offenbarungen nach kurzem abermaligem Rückzuge in die wüste Gegend von Ephrem [1]) zu seiner letzten großen Bezeugung, dem Einzuge in Jerusalem als Messias (Joh. 12, 12 ff.). Dies konnte er aber nur in solcher Weise thun, daß dadurch offenbar wurde, welcher Art sein Messiastum sein müsse und wolle. (Vgl. Kap. V, § 2 S. 452 f.) Wie bereit viele darum auch waren, ihn zu empfangen, für die Schöne dessen, der da als König kam, sitzend auf einem Eselsfüllen (Joh. 12, 15), konnten sie mit ihren Messiasgedanken kein Auge und keinen Sinn haben. Entsprang daher jene Begeisterung nach der Erweckung des Lazarus bei vielen aus der Hoffnung auf eine endliche Verwirklichung der eignen Messiaserwartungen, so mußte das weitere Auftreten Jesu nach seinem Einzuge, so sehr dieser den Abschluß seiner Bezeugungen bildete, in Jerusalem gewissermaßen eine ernüchternde Wirkung ausüben. Auch Jesus' letzter Mahnruf an diese Stadt verhallte daher für sie umsonst, ward aber eben deshalb zum Ausgangspunkt des höchsten Liebesbeweises Jesu für sein Volk, wie später zu zeigen sein wird.

Gerade diese vielen bereitete Enttäuschung erleichterte es aber den ihm entgegenarbeitenden Einflüssen, welche anfangs vergeblich erschienen (Joh. 12, 19), um so mehr, sich desto stärker geltend zu machen. Denn die sich selbst völlig klaren Gegner, sowohl die pharisäischen wie die sadducäischen, hielten auch nach dieser

---

finden wollen, als in den anderen Totenerweckungen. Ihre größere geschichtliche Bedeutsamkeit liegt ausschließlich in ihrer Vollziehung vor den Thoren Jerusalems und unter den offenkundigsten Verhältnissen, wodurch sie zu einer unüberhörbaren Appellation Jesu an das seinen Worten so unzugängliche Volk der Hauptstadt wird. In dieser speziellen Beziehung liegt nun auch der Grund ihrer Nichterwähnung bei den Synoptikern, welche allzumal mehr Jesus' Arbeit am ganzen Volke als speziell an Jerusalem ins Auge fassen. Daß letztere von diesem Vorgange geschwiegen hätten aus Rücksicht auf die Sicherheit des Lazarus (J. P. Lange, Leb. Jesu III. S. 1132, u. Pressensé, Jésus-Christ p. 546), ist bei deren Abfassung erst um die Zeit der Zerstörung Jerusalems ganz unwahrscheinlich. Höchstens ließ sich aus solchen Rücksichten das Zurücktreten des Wunders in der gemeindlichen Überlieferung, von der die Synoptiker abhängen, verständlich machen.

[1]) Über Ἐφραίμ (Joh. 11, 54) vgl. Keil z. d. St. Zu der Annahme, Jesus habe im vollen Bewußtsein seiner Lage nach der Erweckung des Lazarus Bethanien gar nicht betreten und sich sofort nach Ephraim begeben (Weiß, Leb. Jesu II. S. 433), liegt kein Grund vor. Eine solche eilige Flucht, ohne den bethanischen Geschwistern geistlich weiter zurechtzuhelfen, steht auch mit Jesus' Zuversicht über das Abgemessensein seiner Bahn durch den Vater (Joh. 11, 10) nicht im Einklang. Die Beschlüsse des Hohenrats lassen sich überdem nicht als unmittelbar am Tage der Erweckung gefaßt denken, so daß Jesus unmittelbar hätte veranlaßt sein können, nicht mehr öffentlich unter den Judäern zu wandeln (Joh. 11, 54).

Offenbarung seiner Herrlichkeit am Grabe des Lazarus das Licht in der Finsternis auf. Notwendigerweise erregte die unverkennbare Steigerung des Ansehens Jesu infolge dieses Wunders ihre Feindschaft nur mehr und ließ ihren Haß wider ihn zum förmlichen Beschluß seines Todes fortschreiten. Die Klugheit der Pharisäer vermochte sich zu jener Zeit für Israel von einer offenen messianischen Bewegung noch keinen andern Ausgang versprechen, als von der Bewegung Judas des Galiläers[1]), und konnte insofern damals von einer solchen nur Unheil für das Volk erwarten. Noch gewisser wußten sie aber auch, daß, sobald Jesus an die Spitze des Volkes kam, es mit ihrem Ansehen in geistlicher wie in staatlicher Hinsicht aus sein müsse. Letzterer Gesichtspunkt fiel nun auch besonders für die sadducäische Aristokratie mit der hohepriesterlichen Familie an ihrer Spitze ins Gewicht. Der Rest der politischen Selbständigkeit Israels und ihrer Staatsgewalt erschien gefährdet. Daher schien ihnen jeder Anlaß zu deren Aufhebung durch die Römer beseitigt werden zu müssen. Ihr Wortführer, der stets zum entschiedenen Durchgreifen geneigte und bereite damalige[2]) Hohepriester Kaiphas, machte deshalb bei der betreffenden Beratung im Sanhedrin allen Bedenken der Zögernden schnell ein Ende, indem er gleichsam in heiliger Sorge für den Bestand der Theokratie und des auserwählten Volkes es als für das Heil dieses notwendig hinstellte, daß der eine Mann statt jenes sterbe. Aus ganz entgegengesetzten Beweggründen und bei einem völlig abweichenden Absehen traf nun in diesem Falle sein Vorschlag mit Gottes Gnadenwillen zusammen, weshalb der Evangelist darin eine dem Kaiphas ohne sein Wissen gewordene prophetische Eröffnung erkennt, wie sie den Hohenpriestern früher manchmal gegeben worden war. Durch die Anerkennung dieses Vorschlags als des zutreffenden Rates seitens seiner höchsten Instanz schied das Volk der Juden seine Sache von der Jesu Christi völlig. Mit sehenden Augen wollte es nicht sehen und, um Gottes

---

[1]) Im Jahre 6 oder 7 p. C. n. nach dem von Quirinius abgehaltenen Zensus (AG. 5, 37; Jos. Altt. 18, 1. 6; Jüd. Kr. 2, 8. 1).

[2]) Als ἀρχιερεὺς τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου wird Kaiphas (Joh. 11, 49; 18, 13) bezeichnet, — aber nicht infolge einer heidenchristlichen Verwechselung des jüd. Hohenpriesters mit den Vorstehern kommunaler landschaftlicher Genossenschaften in Kleinasien, welche auch den Titel ἀρχιερεύς führten (Marquardt, Röm. Altt. III, 1 S. 368 ff.), wie H. u. O. Holtzmann behaupten. Nach dem Zeugnis der apostolischen Väter und Justins (vgl. AG. 15, 21) kannten nämlich alle Heidenchristen die LXX genau genug, um den Unterschied des jüd. Hohepriestertums von den gleichbenannten heidnischen, alle Jahre auf andere Träger übergehenden, Ehrenämtern sich gegenwärtig zu halten und um von der Bestimmung der lebenslänglichen Dauer seiner Amtsverwaltung zu wissen, wie denn auch der 4. Evgst. den geistlichen Charakter des jüdischen Hohenpriesters deutlich erkennen läßt. Die Bezeichnung hat auch thatsächlich volle Berechtigung. Denn, wie der häufige Wechsel der das Hohepriestertum verwaltenden Personen unter den römischen Prokuratoren zeigt, mußte jeder Hohepriester, weil zu jener Zeit für die Dauer seines Amtes allein das Urteil und der Wille der ersteren maßgebend war, stets auf seine Enthebung von der Verwaltung gefaßt sein. Die drei Vorgänger des Kaiphas, Ismael, Eleasar und Simon, wie sein Nachfolger Jonathan waren sämtlich nicht viel über ein Jahr (Jos. Altt. 18, 22; 4, 3; 5, 3) im Amte (vgl. Tr. Joma fol. VIII. col. 2). So lag es auch bei Kaiphas nicht im Wesen des Amtes, sondern in seiner Kunst des Diplomatisierens Rom gegenüber, daß die Dauer seiner Amtsperiode sich auf 18 Jahre belaufen hat, wenn überhaupt die Nachrichten des Josephus in diesem Punkte ganz genau sind (vgl. Vitringa observ. sacr. VI. c. 13).

Werk und Sendung in des Nazareners Person und Thaten nicht anerkennen zu müssen, faßten seine Oberen in ihrer Verblendung lieber den Beschluß, auch das lebendige Denkmal seiner Gottesmacht, den wiedererweckten Lazarus, ebenfalls zu töten und der so leicht bethörten Menge aus den Augen zu schaffen.

6. Wie in Jerusalem war Jesus während dieser Periode in den Zeiten zwischen seinen Besuchen in der Hauptstadt auch an andern früher weniger mit dem Evangelium erfüllten Strichen des jüdischen Landes, besonders in Peräa, dafür besorgt, solchen, welche für sein Wort empfänglich waren, Gelegenheit zu bieten, für ihre Person über ihn zur Klarheit und Gewißheit zu gelangen. Darin stimmt nämlich Johannes mit Matthäus und Markus genau überein, daß Jesus sich seit der Zeit des Laubhüttenfestes vornehmlich in Peräa aufgehalten hat.[1]) Freilich verlegen die Synoptiker mit voller Bestimmtheit nur weniges in diese Zeit, und es ist namentlich über die Reihenfolge der Begebenheiten nur eine ungewisse Vermutung zu erlangen. Dabei läßt sich erkennen, daß der Charakter des Wirkens Jesu in Galiläa völlig der gleiche gewesen ist, wie nach dem 4. Evangelium in Jerusalem, wenngleich die prinzipielle Seite des Zeugnisses Jesu dort nicht so hervortrat.

Zwar war er auch jenseits des Jordans auf allen Seiten von Schriftgelehrten umlauert und mußte sich ihrer Angriffe erwehren. Sie benutzten jede Gelegenheit, um ihm eine verfängliche Frage vorzulegen, bereit, aus jeder seiner Äußerungen eine Anklage zu bilden. Jesus vermied aber auf alle Weise, daß sie etwas fanden, was sie gegen ihn benutzen konnten. Er war vielmehr bemüht, das rein geistliche und völlig schriftgemäße Wesen seiner Predigt und seines Strebens ins hellste Licht zu setzen. So scheint die Anfrage der Pharisäer betreffs des Kommens des Reiches Gottes der Verbindung der Perikope mit der über die Heilung der zehn Aussätzigen zufolge in die erste Zeit nach Jesus' Aufbruch aus Galiläa zu fallen (Luk. 17, 20 f. 31).[2]) In seiner Antwort stellte er ausdrücklich alle äußerlichen Merkmale für das Kommen des Reiches Gottes und dessen Gebundensein an einen bestimmten Ort in Abrede und hieß seinen Sitz vor allem in der Innenwelt suchen. Auf diese Weise sonderte er seine Ziele so deutlich von allen politischen Bestrebungen, daß es seinen Gegnern unmöglich ward, einen Anklagepunkt wider ihn vor Roms Vertretern aufzufinden. — Auf der anderen Seite wies er stets nicht minder überzeugend seine tiefe und volle Übereinstimmung mit Moses und mit dem Gesetz seines Vaters nach. Als sie ihn einst mit diesem in Widerspruch zu setzen versuchten, indem sie nach dem Recht der im Gesetz erlaubten Ehescheidung (Matth. 19, 1–12; Mk. 10, 1 ff.) frugen, zeigte er mittels

---

[1]) Ganz mit Recht betont Hofmann (D. h. S. N. Ts. X. S. 180) das πάλιν (Joh. 10, 40) und vergleicht es mit dem Joh. 4, 3, um festzustellen, daß Joh. sage: Jesus sei von Peräa her zum Tempelweihfest gekommen, wohin er sich nach demselben zu längerem Aufenthalte wieder begab.

[2]) Die Verse Luk. 17, 20 u. 21 werden von Wittichen (Leb. Jesu S. 261) willkürlich als nicht ursprünglich bezeichnet, während Wendt (Lehre Jesu I. S. 157) dieselben ohne weiteres als Bestandteil der λόγια ansieht. Nur in dem eigenen falschen Verständnis der sonstigen Äußerungen Jesu liegt der Grund, wenn man diesen Ausspruch mit andern in Widerspruch findet.

einer ähnlichen Schriftbehandlung, wie Joh. 10, 33 ff., auf Grund von 1. Mos. 1, 27 und 2, 24, daß die mosaische Verstattung der Ehescheidung nur eine Konzession an die Herzenshärtigkeit des Volkes gewesen sei, und auch das Gesetz im Grunde eine jede Scheidung als im Widerspruch mit 2. Mos. 20, 14 stehend betrachtete.

Unverkennbar tritt aber auch bei den Synoptikern Jesus' Sorge hervor, alles, was sich in Israel noch für die Wahrheit gewinnen lassen wollte, damals noch zum Glauben an sich zu führen. Für diese Seite seines Auftretens in jener letzten Zeit, in welcher die meisten bereits wider ihn waren, ist der von Lukas an den Anfang seines zweiten Teiles gestellte Ausspruch Jesu höchst bezeichnend. Er erklärt betreffs eines solchen, der ihm als Meister nicht nachfolgen wollte und dennoch auf Grund seines Namens Teufel austrieb (Luk. 9, 49), daß er für ihn sei, weil er nicht wider ihn sei. Nicht um äußeren Anschluß war es Jesus also bei der damaligen Fortsetzung seines Zeugnisses unter Israel zu thun, sondern um Weckung und Stärkung der inneren gläubigen Zuwendung zu ihm, weil dies der künftigen Ausbreitung seiner Gemeinde den Weg bereitete.[1] Jesus erkannte bereits in jedem, welcher trotz der allgemeinen inneren Abwendung von ihm in Israel sich seines Namens nicht schämte (Luk. 9, 50), eine Hinneigung zu ihm und wollte auch den glimmenden Docht eines solchen Glaubens nicht auslöschen. Zugleich aber bewies Jesus überall, daß es ihm allein auf wahren Glauben und nicht auf irgend welche äußere Anhänglichkeit ankam. Bei allen, die ihm nahetraten, sorgte er dafür, daß sie sich selbst innerlich über ihre Stellung zu ihm klar wurden, mochte das nun zu näherem Anschluß oder zum Zurückweichen von ihm führen.

Das ward bereits beim Weggange aus Galiläa, als er noch im Verborgenen nach Jerusalem hinaufzog, durch sein Verfahren mit den zehn Aussätzigen offenkundig (Luk. 17, 11 ff.). Die von diesen erbetene Heilung ließ er erst auf ihrem Gange zu den Priestern, den er sie nach dem Gesetz zu thun geheißen, eintreten und bewirkte dadurch, daß sich zeigte, in welchem von ihnen wirklich wahrer Glaube und Anhänglichkeit an ihn war. Ein Seitenstück zu diesem Verfahren bildet die Behandlung des reichen Jünglings, der in dieser Zeit bei ihm Belehrung suchte (Matth. 19, 16—22; Mk. 10, 17—22; Luk. 18, 18—23). Diesem war es aufrichtig um solche zu thun; er eilte dem durch seinen Wohnort hindurchziehenden Jesus nach, um bei ihm Aufklärung über die ihn selbst innerlich beschäftigende Frage nach der das ewige Leben sichernden Leistung zu suchen. Auch erkannte Jesus' Tiefblick in dem Jüngling einen Ernst, welcher ihm diesen lieb machte. Dennoch aber stand Jesus nicht an, denselben nur unter der Bedingung zu seiner Nachfolge aufzufordern, daß er den Mangel, welcher ihm noch anhaftete, die Liebe zu seinen vielen Gütern, durch Entsagung beseitigte, selbst in der Voraussicht, daß er um solcher Forderung willen sich von ihm abwenden würde. Selbst unter den Bethanischen Geschwistern

[1] Daß diese Seite seiner Wirksamkeit aber von Erfolg begleitet gewesen ist, das beweist, wie Beyschlag (Leb. Jesu II. S. 329) mit Recht betont, die älteste Kirchengeschichte; was er damals in Israel säete, das zu ernten ward seinen Jüngern gegeben.



hat sich Jesus nicht anders (Luk. 10, 38—42) verhalten. Das 3. Evangelium verlegt nämlich diese kleine häusliche Szene in die Zeit der Wanderungen zwischen Galiläa und Judäa, also in diese letzte Periode des Wirkens Jesu. Wenngleich zwar die Geschäftigkeit der Martha für Jesus einen weit höheren Wert hatte, als das sittenstrenge Ringen des reichen Jünglings nach fehlerloser Vollkommenheit, so gab er doch auch dieser sich äußerlich um ihn so viel bemühenden Jüngerin zu bedenken, daß es ihm nicht um irgendwelche Freundschaft mit ihm und um Dienst für ihn zu thun sei, sondern daß die eine unerläßliche Bedingung für die Teilnahme an dem von ihm gebrachten Heile im gläubigen Achten auf sein Wort und in der Hingabe des Herzens an ihn bestehe. Die Notwendigkeit solcher Entschiedenheit gab er ebenso der Menge zu bedenken, wo dieselbe sich ihm in dieser Zeit einmal anschloß. Er wiederholte, was er von Anfang gesagt hatte, daß Israel bei dem Unterlassen solcher Entscheidung für ihn nur dem Salze gleich sein werde, welches, weil es dumm geworden, bloß noch hinausgeworfen werden könne, um zertreten zu werden (Luk. 14, 25—35).

Dem entsprach endlich auch die Bevorzugung einzelner selbst dann, wenn ihm eine große Menge nachfolgte. So nahm er sich, als er nach dem Aufenthalt in der Wüste Juda bei der Stadt Ephraim auf eine nach Jerusalem hinaufziehende Festkarawane stieß und mit dieser weiter nach Jericho zog, während er im übrigen sich der Heilungen zu dieser Zeit fast enthielt, des blinden Bettlers Bartimäus an, weil er unter offenem, von der Menge nicht unterdrückbarem Bekenntnis zu ihm als dem Sohn Davids sich um Heilung an ihn wandte (Mk. 10, 46—52 pp.). In gleicher Weise beachtete er den Oberzöllner Zachäus in Jericho, dessen Verlangen nach Jesus ihn trieb, nichts zu unterlassen, um nur Jesus zu sehen, und kehrte in dessen Haus ein unbekümmert um die Menge, welche über den Verkehr mit solchem Söldner der Fremden, der sie oft übervorteilte, murrte (Luk. 19, 1—10). Überall war es in dieser Zeit das Bekenntnis zu ihm selbst, das Jesus suchte und forderte.

Kap. V.

Das Selbstzeugnis Jesu von sich als dem Sohne Gottes.

1. Wohl läßt sich vom Beginn seines öffentlichen Wirkens an erkennen, von welchem Selbstbewußtsein Jesus bei seinem Auftreten in That und Wort getragen ward (vgl. A. Kap. VI. S. 149 ff.). Auch hatte er nicht nur einzelnen Personen, wie Nikodemus und der Samariterin, sich offen zu erkennen gegeben, sondern er hatte ebenso im Zusammenhange mit seiner Predigt vom Reiche Gottes seinen Vorrang vor allen früheren menschlichen Organen desselben und sein Hoheitsrecht über sämtliche alttestamentliche Institutionen betont (vgl. A. Kap. V § 4 S. 290 ff.). Ferner hatte er, um das rechte Verständnis seiner thatsächlichen Bezeugung in den Wundern zu erwecken, sich sowohl zu Jerusalem wie in Kapharnaum als den bezeugt, der in sich selbst das Leben habe und darum als der wahrhaft Lebendige auch Lebensmittler sein und werden könne

(vgl. C. Kap. I § 3 S. 326 ff. und Kap. II § 2 S. 333 ff.). Zur rechten Entfaltung des Selbstzeugnisses war aber erst nach dem Bekenntnis der Zwölf zu ihm die Zeit gekommen.

Einerseits galt es seitdem nämlich, die von ihnen erlangte Erkenntnis zu vertiefen. Denn ihnen war nicht durch Jesus' Predigt seine Anerkennung als Messias und Sohn Gottes aufgedrängt. Sondern ihr Bekenntnis war die Frucht der Thaten, welche Jesus vor allem Volk vollbracht hatte, und des Eindrucks, den sie in dem lebendigen täglichen Umgang mit ihm seit Jahren empfangen hatten. Was aber das Ergebnis von dem war, was sie erlebt und an sich erfahren hatten, das mußte nun noch zur möglichst klaren Erkenntnis geführt werden. Andererseits wirkte zu dem stärkeren Hervortreten des Selbstzeugnisses Jesu in dieser dritten Periode vielleicht in noch höherem Grade ein weiterer Beweggrund mit. Er ist schon oben bei der Zeichnung des Wirkens Jesu zu Jerusalem hervorgehoben. Israel war nämlich geneigt, die Erfüllung des von Gott gegebenen Gesetzes und der ihm gewordenen Verheißungen, wie sie in der Predigt Christi vom Reiche Gottes und in seinem Wirken ihm angeboten wurde, um des Anstoßes, den es unter der Herrschaft der pharisäischen Sinnesart an Jesus' Lehre und Leben nahm, von sich zu weisen. Oft schon hatten frühere Geschlechter des Volkes die ihm von Gott gesandten Boten und Propheten nicht gehört, und waren des ihm zugedachten Heiles verlustig gegangen. Die besondere Bedeutung, welche die Wiederholung dieses Ungehorsams wider die Gesandten Gottes nun aber in diesem Falle habe, mußte Israel und dessen geistlichen schriftkundigen Leitern zum Bewußtsein gebracht werden. Keine Unklarheit durfte deshalb diesen über die Person Jesu bleiben. Sie mußten erfahren, wen sie in ihm verwarfen, um die volle Schwere der Entscheidung, welche sie treffen wollten, ermessen zu können. Darum erfolgte in diesem letzten Abschnitt der öffentlichen Wirksamkeit Jesu dessen Selbstzeugnis noch weit ausführlicher und bestimmter denn früher und zwar vor allem in Jerusalem. Um der Vollständigkeit der Darstellung willen wird im Folgenden bei dessen Erhebung nicht nur auf die früheren Perioden der messianischen Thätigkeit Jesu zurückgegriffen, sondern es werden, weil das Selbstzeugnis Jesu in der Leidenswoche keine Steigerung mehr erfuhr, auch dessen Äußerungen in dieser mit in Betracht gezogen.

2. Der bezeichnete Zweck seines Selbstzeugnisses scheint zu der Voraussetzung zu berechtigen, daß Jesus sich in dieser Zeit häufig und ausdrücklich als den Messias bezeichnet haben werde. Ihr entspricht indes die Wirklichkeit, wie wir sehen werden, nicht. Wohl nahm Jesus überall das ihm von den Gläubigen entgegengebrachte Bekenntnis zu ihm als dem Messias an. Wie die Zwölf zu Cäsarea Philippi, durfte Martha ihren Glauben an ihn bekennen, indem sie ihn als den Christus, den Sohn Gottes, der in die Welt kommen soll, bezeichnete (Joh. 11, 27). Auch duldete Jesus nicht, daß seine Begrüßung als Sohn Davids durch die Blinden von Jericho von seinen Begleitern unterdrückt wurde (Mk. 10, 46. 52). Vor der Menge vermied es Jesus aber dennoch bis zuletzt, sich selbst ausdrücklich als Messias zu bezeichnen. Gleichwie er es den Zwölfen

nach der Ablegung ihres Bekenntnisses verboten hatte, irgend jemandem zu sagen, daß er der Messias sei (Matth. 16, 20), so vermied Jesus es doch sogar, als die judäische Menge ihn aufforderte: Wenn du der Christus bist, sage es uns mit Freimut, in seiner Antwort gerade dieser Selbstbezeichnung sich zu bedienen. Daß er der Messias sein wollte, das wurde dennoch in Jerusalem so allgemein angenommen, daß die Juden jeden mit der Ausstoßung aus der Synagoge bedrohten, der sich zu ihm als Messias bekennen sollte (Joh. 9, 22). Ein Schwanken und eine Ungewißheit darf nun aber keineswegs als Grund der Zögerung Jesu mit dem offenen Bekenntnis, er sei der verheißene Messias, angenommen werden. Denn er hatte sich von je her als den, der da kommen sollte (Luk. 4, 21; Matth. 11, 3; vgl. Joh. 11, 27), bekannt. Was Jesus vermied, das war eben nur die formelle und ausdrückliche Inanspruchnahme dieses in Israel eine bestimmte Hoffnung erregenden Titels.

Sich in der Regel so zu nennen, das verbot aber einerseits die voraussichtliche Aufnahme der Selbstbezeichnung als Messias bei den Leitern des Volks und bei der Menge. Der Konflikt mit der jüdischen Hierarchie wäre, wie sich das noch beim Einzuge Jesu in Jerusalem zeigte, unvermeidlich in demselben Augenblick eingetreten, in welchem er ausdrücklich auch den formellen Anspruch zu erheben schien, der Erbe Davids und der verheißene König Israels zu sein. Ebenso würde Jesus dadurch in den Augen der Vertreter der römischen und herodäischen Staatsgewalt den Verdacht auf sich geladen haben, die Fahne des Aufruhrs seinerseits aufpflanzen zu wollen. Damit aber wäre sein Leiden über ihn alsbald hereingebrochen, und das konnte des Vaters Wille nicht sein, solange noch nicht alles, was Israel zum Glauben an Jesus bewegen konnte, versucht war. Andererseits würde aber der öffentliche Gebrauch der Selbstbezeichnung als Messias bei der Menge des Volkes dem von Jesus geforderten Glauben (vgl. B. Kap. V § 6 S. 297) mehr hinderlich als förderlich gewesen sein. Im vulgär jüdischen Sinne, nach welchem im Messias der Wiederhersteller der alten davidischen Reichsherrlichkeit erwartet und begehrt wurde, konnte und wollte Jesus ein solcher nicht sein. Aus diesen Gründen ist seine Zurückhaltung mit der ausdrücklichen Erklärung, er sei der Messias, bis zuletzt vollständig begreiflich.

Darum zog er auch, als er schließlich dazu fortschritt, seinem Volke sich als dessen wahren Heiland vorzustellen, durch That und Wort eine scharfe Grenzlinie zwischen dem Messiaswahne des Volkes und seinem Messiasberufe.

Denn in welchem Sinne Jesus der verheißene Erlöser seines Volkes sein wollte, das machte die sorgfältig erwogene Art seines späteren Einzuges in Jerusalem völlig klar. Allerdings weigerte Jesus sich bei diesem nämlich, die im Volk laut werdende Anerkennung seiner selbst als Messias irgendwie zu dämpfen (Luk. 19, 37—40 u. Matth. 21, 15. 16), weil er und er allein das Recht hatte, sich so begrüßen zu lassen und er, ohne sich selbst zu verleugnen, die ihm als solchem geltenden Jubelrufe nicht zurückweisen durfte. Damit bekundete er indes noch keineswegs volle Freude an der Begrüßung der Menge oder sah in ihr gar eine heilige Spur von der diesem Volke anerschaffenen Empfänglichkeit

für das Göttliche.[1]) Vielmehr that er deutlich alles, um auch in dieser seiner Aufnahme vonseiten des sich noch einmal für ihn begeisternden Volkes die Spreu von dem Weizen zu sondern. Die einmütige Zurückweisung aller Evangelisten bei dem Bericht von dem Einzuge auf Sach. 9, 9 erzwingt die Annahme, daß dies Prophetenwort nicht erst nachträglich zur Deutung des Vorgangs hinzugebracht ist[2]), sondern daß es den Aposteln bekannt war, wie gerade dies Wort für den Herrn der Anlaß gewesen ist, seinen Einzug gerade so, wie es geschah, zu gestalten. Nur veranlaßte die prophetische Stelle Jesus' Vorgehen in dieser Weise nicht allein[3]), sondern sein Messiastum verlangte durch sich selbst eine derartige Bekundung seines Wesens, wie sie bei dem alttestamentlichen Propheten vorlag. Darum verwirklichte Jesus gerade das vom Propheten Sacharja gezeichnete Bild des künftigen Königs von Zion ganz genau, und machte zugleich mit der offenen Inanspruchnahme der Messiaswürde seinerseits auch deren wahre Natur allen erkennbar. Während das Volk und die Jünger ihm einen königlichen Einzug zu bereiten trachteten, bewies er durch den genauen Anschluß an die Weissagung des Sacharja, daß er einzig und allein in dem dort vom Vater bekundeten Sinne und nicht in der Weise der weltlichen Gedanken des Volks der Messias sein wolle und werde.[4]) Denn schon in der Prophetenstelle war, wie der Zusammenhang von v. 9 mit v. 10 darthut, der Esel deshalb als Medium des Einzugs bezeichnet, weil ein solcher auch im Oriente nicht von weltlichen Herrschern zum Reittier gebraucht ward, und daher ein Herrscher, der auf solchem einzog, allen zu wissen that, daß er nur komme, um mit Waffen des Friedens ein Reich des Friedens und der Gerechtigkeit aufzurichten. Aber nicht das allein. Denn weil die prophetische Zeichnung dessen, dem Jerusalem zuzujubeln vom Propheten aufgefordert wird, in den Worten „und auf einem Esel reitend", nur als dem äußeren Emblem des dort angegebenen Charakters gipfelt, so kennzeichnete Jesus durch die Wahl gerade dieser Art seines Einzugs zugleich sich auch als den, welcher gemäß jenem Prophetenwort als Messias auf Erden gerecht, allein von Gott geschützt und niedrig sein wollte.[5]) Bei seinem Messiasberufe, das sprach er damit aus, wolle er seinen Ruhm nicht in solchem suchen, was in der Welt Augen glänzte, sondern allein in dem, was Gottes Willen und Rat entspräche. Hierin lag auch der Grund, aus welchem er das Hosiannarufen der Menge duldete, wiewohl es nicht aus dem richtigen Quell floß. Denn in der Annahme dieses

---

[1]) Gegen Mich. Baumgarten, Gesch. Jesu S. 237.

[2]) Gegen Hase, Geschichte Jesu S. 531.

[3]) Gegen Beyschlags nicht sorgfältig genug gewählten Ausdruck in Leb. Jesu II. S. 510 f.

[4]) Vgl. Orelli, Alttestl. Weiss. S. 279: „Es ist ein Gottesgedanke, der im prophetischen Wort sich ausgesprochen und in jener Geschichte seinen Ausdruck gefunden hat. Das genaue Zusammentreffen soll nach höherer göttlicher Absicht diese Einheit des göttlichen Planes bekunden. Im vorliegenden Falle übrigens ist diese Übereinstimmung auch eine Kundgebung des Bewußtseins Jesu." Vgl. Riehm, Altt. Theol. S. 329 Anm.

[5]) Bei diesem Zusammenhange wird es unerklärlich bleiben, mit welchem Rechte Kübel, Matth.-Ev. S. 381 von dieser Art des Einzugs urteilen kann: Von Niedrigkeit ist keine Rede.

Zurufs sprach sich nicht minder sein Wille aus, allein auf seines Vaters Macht und Beistand bei der Vollführung seines messianischen Berufes sich stützen zu wollen.

In dem so gestalteten Einzuge in Jerusalem lag das sprechendste Realzeugnis, aber doch immer nur ein Zeugnis über die Art, in welcher Jesus seinem Volke ein Messias sein wollte. Was er an sich sei, und mit welch gutem Rechte er sich für den Gesalbten Gottes ausgab, das war damit nicht bekundet. Gleichwie er aber durch jenen dem jüdischen Messiasbilde den Abschied gegeben und bezeugt hatte, daß er als Messias in Wahrheit und Wirklichkeit viel eher ein Salomo denn ein David sein wollte, so führte er auch selber alsbald die Gelegenheit zu der weiteren Erklärung herbei, daß er als Messias keineswegs nur ein Sohn Davids, sondern gemäß dessen eigener Voraussage weit mehr als dies sein wolle und dürfe. Das geschah in dem Gespräche Jesu mit den Pharisäern über die Frage, wessen Sohn der Messias sein müsse (Matth. 22, 41—46; Mk. 12, 35—37; Luk. 20, 41—44). Diese Bekundung ist um so entscheidender, als sie gerade den Abschluß des öffentlichen Auftretens Jesu in Jerusalem gebildet hat. Denn jene Frage ist von Jesus unmöglich nur zu dem Zwecke aufgeworfen, um den letzten Abstrich von dem seit Jahrhunderten immer verringerten volkstümlichen Messiasbilde zu machen[1]) oder um die Messiaswürde als unabhängig von der Abstammung von David darzustellen[2]) oder um den inneren Widerspruch in der den Juden geläufigen Lehre vom Messias nachzuweisen.[3]) Hätte Jesus nämlich in irgend welchem Grade die Notwendigkeit der davidischen Abkunft für den Messias bestritten, so würde er dadurch geradezu sich selbst in den schneidendsten Widerspruch mit dem A. T. gesetzt[4]), auf die Erfüllung der Weissagungen von demselben in seiner Person handgreiflich verzichtet und seinen Anspruch, der Messias zu sein, in den Augen der Juden selber völlig entkräftet haben.[5])

Nach allen Relationen des Vorgangs ging Jesus bei dieser Verhandlung besonders darauf aus, den Juden aus einer Weissagung, welche von ihnen

---

1) So Reuß, Volkmar, Scholten, Wittichen, H. Holtzmann.

2) Immer, Neut. Theol. S. 121.

3) So Hase (Gesch. Jesu S. 536), H. Holtzmann (Handkomm. I. S. 249).

4) Vgl. 2. Sam. 7; 23, 1—7; Mich. 5, 1; Jes. 11, 1. 10; Jer. 23, 5; 30, 9; Hes. 34, 23 f.; Sach. 12, 8; 1. Makk. 2, 57; Sir. 45, 25; 47, 22; — Ps. Salom. 17, 23; vgl. auch Joh. 7, 42. Ebenso wenig hat Jesus irgendwo sonst die Benennung als Sohn Davids zurückgewiesen (Matth. 9, 27; 15, 22; 20, 31; vgl. Mk. 10, 46 f.).

5) Wenngleich es Mk. 12, 35—37 zunächst so scheint, so hat Jesus dennoch keine Doppelfrage an die ihn zuvor aushorchenden Pharisäer etwa in dem Sinne gerichtet: „Ist der Messias Davids Sohn, wie zugleich Davids Herr? und wenn das, wiederum sein Sohn?“ (Wörner, Lehre Jesu S. 78). Denn des Markus hier zusammenziehende Darstellung der Frage beweist, daß es Jesus nur auf das Wie der Davidssohnschaft des Messias neben dessen Herrsein über ihn ankam (vgl. Plat. Phädr. 269, d: *πῶς καὶ πόθεν ἄν τις δύναιτο πορίσασθαι*). Markus gibt offenbar allein am Schluß den Wortlaut der Frage genau wieder, nicht aber am Anfang. Darum ist er indes ebenso wenig die Grundlage für den Bericht der andern, als in den Worten: *ἔλεγεν διδάσκων ἐν ἱερῷ* zu Anfang seines Berichts ein Anzeichen davon gefunden werden kann, daß er selbst diese Perikope bereits einem größeren ihm bereits schriftlich vorliegenden Zusammenhange entnommen habe (gegen Klostermann, Markus-Ev. S. 360 u. 241). Markus deutet auf diese Weise nämlich nur an, daß er nicht alle Verhandlungen Jesu mit seinen Gegnern in dieser Zeit im Ev. mitteile.

anerkannt wurde, und die von dem bei ihnen als Stammvater des Messias angesehenen David ausgesprochen war, darzuthun, daß sie mit ihrer Erwartung eines Messias, der bloß eine gleiche äußere Machtstellung und Herrlichkeit wie jener haben sollte, das alttestamentliche Messiasbild sich nur selbst verdunkelten. Denn David selbst mache noch ganz andere Aussagen in einem der gewichtigsten seiner im Geist d. i. als Prophet gethanen Aussprüche, dem 110. Psalme, über jenen.[1]) Wenn er, der von seinem Volke als „mein Herr König" angeredet (1. Kön. 1,17.18) ward, den Messias nämlich als seinen Herrn bezeichne, so stelle er diesen dadurch eben so hoch über sich, wie er über seinen Unterthanen stand (1. Mos. 42,30.33), und erkläre ihn damit also für den Herrn der Herren und spreche ihm eine Hoheit zu, wie sie in Israel nur Gott sonst zuerkannt wurde (5. Mos. 10,17; 1. Tim. 6,14.15). Die Absicht Jesu bei dieser Vorhaltung konnte nun unmöglich etwa nur die sein, der Schriftgelehrten Vorstellung vom Messias als Davids Sohn und Erben der irdischen Machtstellung desselben, als unvollkommen hinzustellen und auf eine erst noch zu erforschende geheimnisvolle Beziehung der Davidssohnschaft des Messias zu der diesem gebührenden Würdestellung hinzudeuten.[2]) Eine solche Überführung der Leiter Israels von ihrem Nichtverständnis des göttlichen Gnadenwillens konnte vonseiten Jesu ebenso wenig nur mit Rücksicht darauf vorgenommen werden, daß seine eigne spätere Erhöhung nach der Auferstehung die positive Ergänzung zu der von ihm damals gebotenen Vernichtung des traditionellen Messiasbildes bilden sollte.[3]) Denn bei jedem derartigen Sachverhalt hätte den Gegnern aus deren Nichtverständnis mit Fug und Recht kein Vorwurf gemacht werden können, und Jesus selber hätte nur im Widerspruch mit seinem Berufe, die Wahrheit zu zeugen, seine Wirksamkeit in wenig geziemender Weise mit der Stellung eines Rätsels beendigt. Jesus' Frage hob aber auch in der That die Schwierigkeit der Deutung der alttestamentlichen Weissagung nicht hervor, ohne auch in die Dunkelheit Licht zu bringen. Er bewies den Schriftgelehrten vielmehr in einer sie zum Verstummen zwingenden Weise, daß sie eine ausdrückliche Angabe des Psalmes über das Wesen

---

[1]) Vgl. das ἐν πνεύματι Matth. 22,43 pp. (Luk. 20,42: ἐν βίβλῳ ψαλμῶν). Offenbar wäre Jesus' Beweisführung höchst hinfällig, falls der 110. Psalm nicht von David selber, sondern nur aus dessen Zeit stammte, und sein Sänger allein, ergriffen von der Größe des zionitischen Königtums, dieses in prophetischen Tönen schilderte. Sie wäre dann wenig geeignet, den Schlußstein der Verhandlungen Jesu mit den Schriftgelehrten zu bilden (vgl. E. Haupt, Alttl. Zitate S. 109). Das πόθεν in Christus' Worten (Mk. 12,37) würde ganz gegenstandslos. Wie hätte aber auch ein Nathan nach dem Verbote Gottes an David um seiner Blutschuld willen ihm ein Haus zu bauen, diesen gar als Priester und Friedenskönig nach Art Melchisedeks feiern können? — Die volle Realisierung des zionitischen Königtums konnte der Sänger allein von dem 2. Sam. 7 (vgl. 2. Sam. 23,1) verheißenen Vollender desselben erwarten (vgl. F. W. Schultz, Kurzgef. Komm. z. Ps. 110).

[2]) Vgl. Beyschlag, Leb. Jesu II. S. 363, der die Stelle, wenn er sich auch in Unbestimmtheiten verliert, richtiger deutet als Weiß (Bibl. Theol. § 19,a Anm. 2), der Jesus nachweisen läßt, der Messias stamme von David verheißungsmäßig ab, weil er zu der einzigartigen Würde dessen berufen sei, der auf Grund der Verheißung die Heilsvollendung herbeiführen solle.

[3]) So Hofmann, D. h. Schr. N. Ts. XI. S. 140, u. Klostermann, Markus-Ev. S. 242.

des Messias und zwar die bedeutsamste, welche zeigte, wie vor diesem alle Kniee sich beugen sollten, und aus der erst die volle Herrlichkeit desselben hervorging, willkürlich außer acht ließen, um ihn allein mit einer irdischen, fleischlichen Größe, wie sie David besessen hatte, auszustatten. Auf diesen Nachweis der von der Schrift geweissagten überirdischen, göttlichen Hoheit und Herrlichkeit des Messias, welche sich nicht in irdischer Königsherrlichkeit zu bekunden vermochte, und doch einzig und allein ihn zur Ausrichtung des ihm obliegenden Heilswerkes befähigte, kam es Jesus offenbar bei der Verhandlung an. Unmittelbar war es ihm daher nicht um die Näherbestimmung der Herkunft des Messias [1]) oder um die Belehrung über die Wesensgleichheit des letzteren mit Gott [2]) zu thun. Mittelbar lag freilich auch ein Hinweis auf letztere in der Betonung, daß der Messias von David auch sein Herr genannt werde, also übermenschlichen Wesens sein solle, wie sich daraus noch weiter dessen Sohnschaft von oben her [3]) und seine Präexistenz [4]), aber doch nur als in der Konsequenz der Anschauung liegend, entnehmen läßt.[5])

Zunächst lag es in Jesus' Absicht offenbar, die Gegner zu einer geistigen Auffassung des Messiastums anzuleiten, um eine bessere Würdigung seiner Person und der Art seines Wirkens zu ermöglichen und zu veranlassen.[6]) Freilich wollte er nicht das allein erkennen lassen, daß der Messiasname in seinem Sinne noch etwas mehr besage, als die volle Entfaltung des theokratischen Königtums, wie es allenfalls nach dem Korrelat des 110. Psalms unter den Gesängen Davids, dem 2. Psalme, erscheinen könnte. Er hob vielmehr das übermenschliche, also göttliche Wesen des verheißenen Davidssohnes hervor, um bemerklich zu machen, was denselben eigentlich zum Messias, zum Gesalbten, mache, daß nämlich dessen Salbung der Weissagung zufolge in der Erfüllung des menschlichen Davidssprossen mit göttlichem Wesen bestehen müsse. Hier liegt auch der tiefste Grund, aus welchem Jesus, während er sich als den, der da kommen sollte (Matth. 11, 3), bekannte, sich des Messiasnamens so wenig und vor dem Volke fast gar nicht bediente, hingegen die beiden Selbstbezeichnungen als Menschen- und Gottessohn vorzog. Der tiefere Sinn jenes Namens ward nicht ohne weiteres klar; derselbe stellte ihn gar leicht zu sehr nur auf das Niveau des menschlichen Königtums und ließ eher nur eine äußere Erlösung von ihm erwarten.[7])

---

[1]) E. Haupt a. a. O. S. 115 f.

[2]) So ich selbst: Christus, der Menschen- und Gottessohn S. 159.

[3]) Geß, Chr. Pers. u. Werk I. S. 169.

[4]) Schulze, Vom Menschensohn und vom Logos S. 54. Beyschlag, Neutestl. Christ. S. 62.

[5]) Vgl. E. Haupt S. 119 und Kübel, Matth.-Ev. z. 22, 45.

[6]) Vgl. Bleek, Synopse z. Matth. 22, 41.

[7]) Man fällt in die äußerlich judaistische Auffassung des Messiasnamens zurück, sobald man denselben nur eine einzigartige Würdestellung bezeichnen läßt, und bestreitet, daß die bezüglichen Aussagen auf ein übermenschliches Wesen führen. Auf eine Äußerung aus Jesus' Munde kann man sich dafür aber nicht berufen, muß vielmehr einräumen, daß die apostolische Verkündigung von einer solchen Würdestellung nichts weiß. Daß die Anrede „Herr" häufig nur Ausdruck der Verehrung war, berechtigt nimmer, Jesus' eignen Hinweis auf seine übermenschliche Hoheit zu ignorieren (Weiß, Bibl. Theol. § 18 d).

3. Dies so mannigfach begründete Vermeiden der Bezeichnung als Messias würde indes völlig unerklärbar, sobald die Namen, mit welchen Jesus sich daneben nannte, nur Synonyma jenes Titels gewesen wären.

Die Selbstbezeichnung als Menschensohn (vgl. A. Kap. VI § 4 und D. Kap. I S. 408 f.) würde dabei zur Kenntlichmachung als Messias kaum brauchbar gewesen sein, da dieselbe unbedingt nicht populär und in dem Sinne nicht einmal bei den vorchristlichen Pseudepigraphen nachweisbar ist.[1]) Das Volk nahm diese Bezeichnung erst recht in solchem Sinne nicht auf. Denn für die ihm vom Messias unglaublich klingende Behauptung Jesu, daß er alsbald von der Erde erhöht werden solle, also kein dauerndes irdisches Reich aufrichten wolle, suchte es eine Erklärung in der von Jesus selber bevorzugten Selbstbezeichnung als des Menschen Sohn und fragte, wer der Menschensohn und was es mit ihm wäre (Joh. 12, 34).[2]) So zu fragen, hätte für das Volk gar keine Möglichkeit vorgelegen, sobald es in dem Messias und in dem Menschensohne ein und dieselbe Person auch nur vermutet hätte. Der verschiedene Sinn beider Bezeichnungen für die Ohren Israels erhellt ebenso aus der Frage, welche Jesus an die Zwölfe richtete, für wen das Volk ihn, der

[1]) Während das Gegenteil vielfach mit aller Bestimmtheit behauptet ist (Weizsäcker, Unters. S. 428; H. Holtzmann, zuletzt Handkomm. I. S. 184; Schürer, Ntl. Zeitgesch. II.[2] S. 626) erkennt man jetzt bereits an, daß höchstens in der Schrift bewanderte Männer darüber Aufschluß zu geben vermocht hätten (Baldensperger, Selbstbewußtsein Jesu S. 76). Doch wird auch diese Behauptung durch Matth. 26, 64 aufs entschiedenste widerlegt. Denn nach der Bejahung der hohepriesterlichen Frage: „Bist du der Messias?" — wäre die Selbstbezeichnung Jesu als Menschensohn in dem Falle ein völlig bedeutungsloser Phrasenwechsel gewesen, daß den schriftgelehrten Hohenratsmitgliedern dieser Name als Bezeichnung des Messias bekannt war. Nur wenn Jesus sich damit auch diesmal wieder nach der von jenen unrichtig gewürdigten Seite seines Wesens benannte, lag in der Verweisung auf die ihm gerade als solchem zugesagten sicheren Erhöhung eine Beweiskraft für die so eben eidlich abgegebene Versicherung, daß er der Messias sei.

Aber es ist sogar unberechtigt, zu sagen, daß der Ausdruck Menschensohn selbst nur in den kleinen Kreisen Israels, welchen die jüdisch-apokalyptische Literatur entstammt, eine allgemeine Bezeichnung des Messias gewesen ist. Nur in den Bilderreden des Henochbuches (c. 37—71) wird dieser so genannt. Aber unverkennbar (vgl. c. 62 u. 69) wechselt die Bezeichnung als Menschensohn mit der als Weibes- und Mannessohn (vgl. Dillmann) und zeigt c. 46, 1—4 deutlich, daß der Schreiber dieselben nur, weil sie sich Dan. 7 findet, zur Bezeichnung dessen, dem das Gericht über die Welt übertragen ist, verwendet, ohne recht zu wissen, was er damit anfangen soll. Wären die wegen ihres Gedankens als Glosse sich kennzeichnenden Worte: „und voll Anmut war sein Antlitz gleich wie der heiligen Engel" echt, so würden sie noch deutlicher zeigen, daß der Verf. ebenso wie der Interpolator über den Sinn der Bezeichnung völlig im Unklaren war. Ersterer, ein jüdischer Vorläufer des katholischen Dante (Baldensperger), kennt den Messias eben nur als Weltenrichter und beweist dadurch den weiten Abstand seines Sinnes von dem Jesu, indem er jenen bloß um des danielischen Vorgangs als Menschensohn willen bezeichnet.

[2]) Da Jesus in den vorangegangenen Worten sich weder als Χριστός, noch als ὁ. υ. τ. ἀνϑρ. bezeichnet, von sich als letzterem aber früher (vgl. Joh. 8, 28) eine künftige Erhöhung angekündigt hatte, das Volk hingegen vom Messias das μένειν εἰς τὸν αἰῶνα auf der sichtbaren Welt bestimmt voraussetzte, so nimmt das οὗτος in des Volkes Frage nur die dem letzteren rätselhafte, von Jesus so eben gebrauchte Bezeichnung für ihn auf, weil es in dieser den Aufschluß für jene ihm unerwartete Ankündigung im Munde dessen, welcher der Messias sein wollte, suchte und begehrt nun Aufschluß über sie. In dem οὗτος liegt an dieser Stelle nichts Geringschätziges, so daß es im Sinne von ein derartiger (Baldensperger a. a. O. S. 76) oder dieser schriftwidrige Menschensohn (Weiß z. Joh. 12, 34) zu nehmen wäre.

sich den Menschensohn nannte, denn halte (Matth. 16,13--15). Bei der Voraussetzung, der letztere Name sei eine direkte allgemein verständliche Bezeichnung des Messias und ein Synonymum dieses Namens, erscheint die Frage ohne alle Bedeutung, und konnte Jesus nimmer das später erfolgende Bekenntnis der Jünger so hochstellen, wie er es gethan hat.[1])

Steht es aber so mit der einen der beiden von Jesus gewählten Selbstbezeichnungen, so wird es von Hause aus unwahrscheinlich, daß deren offenbarer Gegenpol, die Selbstbezeichnung Jesu als Sohn Gottes, ihm und seiner Zeit nur für ein Synonymum des Messiasnamens gegolten habe. Das läßt sich dann aber auch aus den außerkanonischen pseudepigraphischen Schriften jener Zeit keineswegs darthun. Am wenigsten kann das 4. Esrabuch ein Zeuge dafür sein, daß in der Lehre von der theokratischen Hoffnung jener Zeit der theokratische König Israels als Sohn Gottes bezeichnet worden sei. Denn von den hiefür aus dem Esrabuche angeführten Stellen 7,28.29; 13,32.37.52; 14,9 verraten zwei, nämlich 7,28 und 13,32, aufs bestimmteste ihren christlichen Ursprung und erlauben, auch die andern nicht als vorchristlich anzusehen.[2]) Im Henochbuche findet sich aber sogar dies Epitheton für den Messias nur einmal c. 105,2. Dieses ausnahmsweise Vorkommen der Bezeichnung wäre an sich schon ein schlagender Beweis, daß der Gebrauch dieser Bezeichnung für den Messias keineswegs allgemein und weit verbreitet gewesen sein kann. Aber, wie der Zusammenhang der Stelle beweist, ist an derselben der Sinn der Bezeichnung des Messias als Sohn Gottes ein weitergehender. Der Sohn Gottes wird nämlich nicht allein den Söhnen der Erde, sondern selbst den angeredeten Gerechten und Engeln übergeordnet (vgl. 104,1). Ja, der das Wort führende Herr stellt dazu durch die Worte: „Ich und mein Sohn", letzteren sich derart gleich, daß der Name Sohn nicht einfach als Würdebezeichnung aufgefaßt werden darf. Man wird deshalb freilich diese Stelle für eine spätere christliche Interpolation in das ältere Henochbuch halten müssen[3]), wenn dieselbe nicht auch schon wie andere vordem durch Zusammensteller des jetzigen Henochbuches eine Überarbeitung erfahren hatte. Der ersten Christenheit war dann aber gerade dieser Stelle zufolge der synonyme Gebrauch der Bezeichnungen als Messias und als Sohn Gottes unbekannt.

---

[1]) Vgl. selbst Weiß, Bibl. Theol. § 16 a. Man sucht dies Argument dadurch zu entkräften, daß man in der ursprünglichen Gestalt der Frage nach Mk. 8,27; Luk. 9,18 die WW. τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου gefehlt haben läßt. Allein schon kritisch muß es als wahrscheinlich gelten, daß Jesus v. 13 und v. 15 zwischen der nachdrucksvoll ans Ende gestellten Selbstbezeichnung und dem einfachen με (v. 15) gewechselt hat. Wäre dieselbe aber auch nicht ursprünglich und nur vom Evgstn. erst eingefügt, so würde diese Einschaltung der in der apostolischen Zeit ungebräuchlichen Bezeichnung nur beweisen, daß der 1. Evgst. nach dem ihm bekannten Sinn des Terminus diesen nicht für so durchsichtig hielt, wie es doch bei einem usuellen Synonymum hätte der Fall sein müssen (gegen Schürer, Neut. Zeitgesch. II.[2] S. 626 f.).

[2]) 4. Esra 7,28: revelabitur enim filius meus Jesus cum his, qui cum eo sunt, et jocundabuntur, qui relicti sunt annis quadringentis. — u. 13,32: et tunc revelabitur filius meus, quem vidisti ut virum ascendentem (Ceriani: hebr. דסלק בריא:).

[3]) Vgl. Dillmann, Theol. RE.[2] II. S. 352.

Das N. T. liefert ebensowenig Beweise vom Gegenteil. Die schmeichelnden Satansworte Matth. 4, 3. 6 können, wie man das Berichtete sonst auch auffaßt, nimmer zum Beweise der Synonymität beider Ausdrücke für das Ohr der Zeitgenossen Jesu dienen. Denn die Erzählung ist aus des letzteren Munde selbst geflossen, und die einzelnen Ausdrücke derselben müssen nach ihrem sonstigen Gebrauch von seiner Seite aufgefaßt werden.[1]) In der Anrede der huldigenden Dämonen (Mk. 3, 11; 5, 7; Matth. 8, 29) ist die Bezeichnung Jesu als Sohn Gottes doch nur Ausdruck des Bewußtseins, daß in ihm ein Stärkerer über sie selbst gekommen ist, und es wäre seltsam, wenn diese Kranken sich nicht des vulgären Messiasnamens bedient hätten, falls sie von dem Messias als solchem ihre Peinigung erwartet hätten. Bei der entscheidenden Frage des Hohenpriesters (Mk. 14, 61 pp.) endlich verhält es sich ähnlich wie bei dem Petrusbekenntnis. Der Zusatz: „der Sohn des Hochgelobten", wäre völlig überflüssig gewesen, wenn er nichts weiter als der vorangehende Messiasname besagen sollte.[2]) Auch konnte die Behauptung, der Messias zu sein, für sich allein in den Augen keines Israeliten als Gotteslästerung erscheinen. Was Jesus außerdem in der Entgegnung ankündigte, das kam nach dem A. T. ohne Zweifel dem Messias zu und begründete die Anklage des Hohepriesters wider ihn in keiner Weise. In jenem Zusatze lag aber bei der ihm vorgelegten Schwurfrage die wohlbeabsichtigte Falle. Nur weil Jesus sich deutlich ihn aneignete, konnte ihm Schuld gegeben werden, er habe sich zu Gott gemacht (Joh. 19, 7), und war es auch möglich, ihn für die pharisäisch geschulte Menge, welche Jesus allein deshalb, weil er der verheißene Messias zu werden versprach, wohl niemals ans Kreuz überantwortet hätte, zu einem Gegenstand gehässigen Abscheus in dem Augenblick zu machen, in welchem klar geworden, daß er auch als Messias nicht gewillt war, ihren fleischlichen Hoffnungen Rechnung zu tragen. Aus der Frage des Hohenpriesters erhellt daher in voller Übereinstimmung mit der Verhandlung, welche Jesus betreffs der Sohnschaft des Messias mit den Pharisäern kurz zuvor geführt hatte, daß es in Israel nicht üblich war, dem Messias in irgend welchem Maße Gottessohnschaft beizulegen.

Es ist für die jüdische Auffassung des Messias zu jener Zeit recht bezeichnend, daß in den ältesten, zweifellos vorchristlichen Teilen des Henoch-

---

[1]) Wer gar den Bericht über Christus' Versuchung erst von der christlichen Überlieferung geformt sein läßt, der muß die Anrede als Sohn Gottes um so mehr im christlichen Sinne auffassen.

[2]) Selbst bei der Zurückführung der Kombination beider Namen auf Ps. 2 wird das in diesem sich findende „Küsset den Sohn" nötigen, in der Bezeichnung als Sohn mehr als das Ps. 89, 28; 5. Mos. 14, 1 Angedeutete zu finden (gegen F. W. Schultz z. d. St.). Denn die absolute Bezeichnung als Sohn und die Aufforderung, ihm in der Art eines über alle herrschenden göttlichen Wesens zu huldigen (נשק 1. Kön. 19, 18; Hi. 31, 27), nötigen zusammen mit dem ihm beigelegten Anspruch auf die Weltherrschaft, durch solche Bezeichnung den Messias als ein über alle andere Kreaturen erhabenes übermenschliches Wesen geschildert sein zu lassen (vgl. Oehler, Alttest. Theologie II. S. 278, u. Orelli, Alttestl. Weiss. S. 183).

buches der Messias für gewöhnlich nur nach Jes. 42, 1 der Auserwählte [1]) genannt wird, welcher Name um dieser alttestamentlichen Stelle willen mit Recht als ein Synonymum vom Messiasnamen betrachtet wurde. Freilich ist die Bedeutung dieses Namens auch nicht tief genug erfaßt, sofern sie nämlich auf Grund von Stellen wie Ps. 89, 27. 28 ausschließlich als Ausdruck dafür genommen wird, daß der erwartete Davidssohn unter den Königen eine gleich bevorzugte Stelle einnehmen solle, wie Israel unter den Völkern, weshalb im Henochbuche die Frommen auch überwiegend als die Auserwählten bezeichnet werden. In solchen Gedankengängen tritt die völlige Versinnlichung der messianischen Erwartungen unter dem damaligen Geschlechte Israels deutlich hervor. Kaiphas stellte seine Frage darnach nicht von seinem eigenen Vorstellungskreise aus, sondern nahm die Benennung nur aus Jesus' Selbstzeugnis auf. Jesus mußte daher nach dem Urteil der Juden sich entweder einer Blasphemie schuldig machen, oder er konnte bei dem öffentlich behaupteten Anspruch nicht stehen bleiben und mußte in dem Falle sich selbst desavouieren. Der Sinn, in welchem Jesus sich als Sohn Gottes bezeichnete, läßt sich darum aus den Zeitvorstellungen nicht feststellen, sondern muß erst aus seinem Selbstzeugnis über sich als Sohn Gottes erhoben werden. [2])

4. Aus der Anklage des Hohenrats wird erkennbar, daß Jesus selbst bei seiner Verkündigung ein großes Gewicht auf seine Anerkennung als Sohn Gottes gelegt hat. Das historische Verständnis seines Selbstzeugnisses wird darum vor allem die Erkenntnis des Sinnes, in welchem er ein solcher sein wollte, zu gewinnen suchen müssen.

Wie alles, was er sprach und lehrte, so wird nicht minder der Sinn, in welchem er sich Gottes Sohn nannte, in enger Beziehung und in Übereinstimmung mit dem Sohnschaftsbegriff des A. T.s stehen. Jesus mußte auch bei dieser Selbstbezeichnung an die in dem Offenbarungswort übliche und bekannte Begriffswelt anknüpfen. Leider ist aber das Verständnis des alttestamentlichen Sohn- und Kindschaftsbegriffs noch nicht zur vollen Klarheit und Anerkennung hindurchgedrungen. [3]) Bei der Art der göttlichen Offenbarung, überall an die praktisch vorliegenden Verhältnisse anzuknüpfen, darf der Begriff der Gottessohnschaft von dem der menschlichen Sohnschaft in keiner Weise getrennt werden. Das Wesen der letzteren für die alttestamentliche Anschauung ist nun aber rund und bündig 1. Mos. 5, 3 in den Worten ausgesprochen: „Und es war Adam 130 Jahre alt und zeugte [4]) in seiner Gleiche und nach seinem Bilde und nannte seinen

---

[1]) Vgl. Henoch 45, 3. 4. 5; 51, 5; 53, 6. Unrichtigerweise stellt Langen (das Judentum zur Zeit Christi S. 413 A.), diese Bezeichnung ohne weiteres mit der ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ (Mk. 1, 24; Lk. 4, 34; Joh. 6, 69) und dem ὁ ἡγιασμένος (Joh. 10, 36) zusammen.

[2]) Gegen Weiß, Bibl. Theol. § 17, b. Vgl. zu den obigen Ausführungen über die Messiasvorstellung im Henochbuche auch die erst nach Vollendung des Abschnitts erschienene Darstellung Riehms in seiner Alttestl. Theologie § 103, bes. b.

[3]) Vgl. meine Schrift: Christus der Menschen- und Gottessohn S. 123—149, deren Ausführungen hier von etlichen Einseitigkeiten befreit sind.

[4]) Wie das folgende שמו zeigt, ist aus dem Verbum das Objekt: einen Sohn zu entnehmen.

Namen Set.“ Die Gleichheit und Ebenbildlichkeit mit ihm brauchte aber überhaupt nicht angemerkt zu werden, wenn damit nur die Fortpflanzung des anerschaffenen Gottesbildes angegeben werden sollte.[1]) Aber es soll vielmehr hervorgehoben werden, daß auch dieser zum Ersatz bestimmte Sohn das Bild Adams anstatt des ursprünglichen Gottesbildes des Menschen an sich trug. Das kann man nicht verkennen, da der Verfasser des Pentateuch mit bedachter Rücksicht auf das inzwischen Berichtete diese Bemerkung macht. Böte dieses Kapitel nur die ursprüngliche Fortsetzung von 1, 26—28 u. 2, 4, so würde eine solche Wiederholung 5, 1. 2 keinem Schreiber eingefallen sein. Die Sohnschaft wird nun an dieser die alttestamentliche Anschauung von ihr aussprechenden Stelle in ein Zwiefaches, in das Erzeugtsein von dem Vater und in die Wesensähnlichkeit mit ihm, gesetzt. Beide Momente werden darum auch bei der den Engeln wie dem Volke Israel, seinen Richtern und insonderheit der davidischen Königsfamilie beigelegten Gottessohnschaft zu erkennen sein. Wie aber die Art der Hervorbringung und Erzeugung der verschiedenen Art der als Söhne Gottes Bezeichneten wegen notwendigerweise unterschiedlich[2]) gedacht sein muß, so gilt, wenn auch das Moment der Wesensähnlichkeit bei allen vorhanden ist, es doch von den einzelnen nicht im gleichen Grade.

Die Engel werden Hiob 2, 1; Ps. 29, 1; 89, 7 als Söhne Gottes zweifellos bezeichnet. Die letzte der drei Stellen belehrt aber sofort darüber, daß ihre Heiligkeit im biblischen Sinne, also ihre ihnen mit Gott in gewissem Grade gemeinsame Erhabenheit über die vergängliche sinnliche und sündenvolle Welt das Verwandtschaftsmoment mit Gott, ihrem Schöpfer und Erzeuger, ausmacht und bildet. Gottes Erhabenheit wird an dieser Stelle dadurch veranschaulicht, daß er selbst in der weiten Versammlung der Heiligen als ein furchtbarer Gott dasteht.

Viel häufiger als die Engel wird im A. T. das Volk Gottes in seiner Gesamtheit von der Zeit an, da der Herr es durch Moses vor Pharao von ihm sagen ließ: Mein erstgeborner Sohn ist Israel (2. Mos. 4, 22), als Sohn Gottes bezeichnet. Diese Stellung Israels unter den Völkern als des Erstgeborenen Gottes ist nun nach dem A. T. allein durch dessen Erwählung vonseiten Gottes und durch deren geschichtliche Bethätigung zu stande gekommen und erhalten (5. Mos. 32, 6; Hos. 2, 1; Jes. 63, 11; Jer. 31, 9. 20; Mal. 2, 10; vgl. Wsh. 18, 13). Allein das, was die Kindschaft begründet, macht auch in diesem Falle deren Wesen darum noch nicht ausschließlich aus.[3]) Nun aber wird im Liede

---

[1]) Gegen Dillmann z. d. St. vgl. Delitzsch, Neuer Genesiskomm. S. 141.

[2]) Der Begriff der Zeugung wird im A. T. nirgends stark betont, und sie kann schon deshalb nicht das Wesen der Sohnschaft für sich allein ausmachen (Hofmann, Schriftbew. I. S. 29), ohne daß deshalb mit Delitzsch z. Ps. 29, 1 Gottgezeugtsein und gottesbildliches Erschaffensein gleichgesetzt werden dürfte. Im A. T. wird die Art, wie die Gotteskindschaft zu stande kommt, sehr verschiedentlich als ברא schaffen, קנה erwerben, עשה machen und כנן gründen bezeichnet. Doch wird auch die eigentliche Vorstellung des Zeugens ילד und sogar auch die des kreisenden Gebärens חלל auf Gottes Thun als Vater angewendet (5. Mos. 32, 6. 18).

[3]) Vgl. Keil z. 2. Mos. 4, 22.

Moses' (5. Mos. 32, 4. 5. 20) den Gliedern des Volkes Israel vorgehalten, daß sie ein verkehrtes Geschlecht, Söhne ohne Treue seien, und ihnen in der gesamten Prophetie als den von Gott aufgezogenen Kindern der Abfall in der Gesinnung, das Nichtgesinntseinwollen wie Gott als Schuld vorgeworfen und angerechnet (Jes. 1, 3. 4; 30, 1; 63, 8 f.; Jer. 2, 27; Hos. 11, 1), und Israel andererseits daran erinnert, daß es als Sohn Gottes ein heiliges Volk sein müsse (3. Mos. 19, 1. 2; vgl. 3. Mos. 11, 44). Daraus ergibt sich, daß die durch seine Erwählung und seine geschichtliche Führung bewirkte Sohnschaft auch bei Israel erst in einer bestimmten Wesensähnlichkeit (Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig 3. Mos. 19, 2) zum Vollzuge kommt. Sie ist daher auch keineswegs [1]) bloß Ausdruck für das Liebesverhältnis, in welches Gott zum Volke Israel getreten ist, sondern vielmehr für das Wesensverhältnis, in welches Israel durch seine Erwählung virtuell zu Gott getreten war. Die Sohnschaft Israels bezeichnet darnach eine durch seine Bereitung zum Volke Gottes begründete bestimmungsmäßige Ebenbildlichkeit und Sinnesgleichheit mit dem, der es zu solchem erwählt hat. In Bezug auf Israel ist man in gewissem Sinne berechtigt, von einem ethischen Sohnschaftsbegriff der Schrift zu sprechen, wiewohl das wiederum nur die entgegengesetzte Einseitigkeit davon ist, daß man die Gottessohnschaft Israels in dem Liebesverhältnis Gottes zu Israel erschöpft sein ließ. Letzteres kommt indes in der entsprechenden Vergleichung der Stellung Gottes zu Israel mit der eines Vaters oder auch einer Mutter im A. T. zum Ausdruck (Jer. 2, 27; Ps. 103, 13; aber auch Jes. 49, 15; 66, 13).

Doch nur Israel als Volk und nicht dem einzelnen Israeliten wird im A. T. die Gottessohnschaft zuerkannt. Eine Ausnahme von dieser Regel wird in ihm allein mit dem davidischen Königsgeschlecht und den aus ihm hervorgegangenen Regenten gemacht. Man sagt zwar im allgemeinen, der theokratische König sei als solcher ein Sohn Gottes, der Erstgeborene unter den Königen der Erde.[2]) Allein die dafür geltend gemachten Stellen (2. Sam. 7, 14 u. Ps. 89, 27; vgl. nur v. 21) beziehen sich nur auf David und dessen Nachfolger auf dem Thron aus seinem Geschlecht. Von Saul wird solches nie gesagt, und selbst in dem Königsgesetze (5. Mos. 17, 14—26), welches darin ein von der Kritik übersehenes Anzeichen seiner vordavidischen Entstehung hat, ist von einer Gottessohnschaft des theokratischen Königs nicht die Rede. Denn daß Erwählung durch Gott und Sohnschaft für das Gesetz nicht so unmittelbar Korrelatbegriffe sind, geht einfach daraus hervor, daß das Gesetz (5. Mos. 12, 5) in betreff der einst herzurichtenden Opferstätte Jahveh gerade so, wie betreffs des einst in Israel einzusetzenden Königs das Erwählen (vgl. 5. Mos. 12, 5 u. 17, 14) vorbehält. Ein zu Salomos Zeit entstandenes und vielleicht noch erst später dem israelitischen Gesetzeskodex einverleibtes Gesetz würde die seit 2. Sam. 7

[1]) So noch immer Weiß, Bibl. Theol. § 17 b.
[2]) So auch Oehler, Art. Königtum, RE. ² VIII. S. 102 ff., bes. S. 206 f. und Theol. des A. T. II. S. 33 f.

beständige Anschauung auch zum Ausdruck zu bringen nicht unterlassen haben. Weil die Einsetzung der Könige in der Regel durch eine Salbung zu ihrem Amte erfolgte (Ri. 9, 8. 15; 1. Sam. 10, 1 u. ö.), also ihr Amt als ein von Gott verliehenes angesehen wurde, wurde der König in Israel als der Gesalbte, der von Gott Bestellte (2. Sam. 23, 1), der Geheiligte gleich den Priestern [1]) betrachtet, wie dies David an Saul wiederholt hervorhebt (2. Sam. 1, 14).

Hingegen wird die Bezeichnung als Söhne Gottes auf das in David berufene Königsgeschlecht zuerst von Gott selber durch den Mund des Propheten Nathan angewendet (2. Sam. 7, 14), weshalb David auch diese seinem Geschlecht unter allen Israeliten sonderlich zugesprochene und verliehene Stellung in richtiger Erkenntnis wieder vornehmlich auf den anwandte, in welchem seine Nachkommenschaft ihren vollendeten Gipfel erreichen sollte (in Ps. 2). Gerade durch diese besondere Erwählung des davidischen Geschlechts ward erst der Fluch von dem israelitischen Königtum genommen, der diesem, wie Samuel bezeugt hatte (1. Sam. 8, 7. 8), um des eigenwilligen Verlangens Israels nach einem solchen bei seinem historischen Auftreten angehaftet hatte. Indem nun Gott das von ihm erkorene Königsgeschlecht würdigte, in spezifischer Weise der Gottessohnschaft teilhaftig zu werden, hob er den Widerspruch auf, der für das Volk Gottes in einem irdischen König lag. In dem Königtum dieses von Gott in besonderer Weise erwählten und begnadeten Geschlechts lag fernerhin keine Störung des Verhältnisses Gottes zu seinem Erstgeborenen unter den Völkern. Bei der prophetischen Ankündigung wie bei deren weissagenden Anwendung auf die zukünftigen Wege des Geschlechtes ist es nun wichtig, zu beachten, daß neben der Beständigkeit der Gnade, welche in solcher Begründung eines ewigen, ins göttliche Machtgebiet gehörigen (1. Chron. 17, 17. 18) Thrones bedingt ist (2. Sam. 7, 14), sofort auch die göttliche Erziehung des Sohnes zu einem wahren Sohne, also zur Ebenbildlichkeit und geistlichen Gleichartigkeit betont wird. Der Ausblick, den David dann im 2. Psalm auf die Ausgestaltung des Königtums innerhalb seines Geschlechts im Geiste thun durfte, ist weit mehr als ein bloßer Reflex der ihm gewordenen göttlichen Eröffnung. Ihm als Ahnherrn ward es gegeben, die volle Verwirklichung des in ihm selbst nur erst in vorbildlichem Ansatz vorhandenen theokratischen Königtums nach seiner abschließenden Vollendung zu schauen. Er hört in jenem Liede nicht allein Gott die Widersacher des künftigen theokratischen Königs schelten. Er hört auch diesen selbst auf Grund der Gewißheit seiner göttlichen Einsetzung als Gottes Sohn das entsprechende Anrecht auf höheres Ansehen und auf die Unterwerfung seitens der irdischen Potentaten erheben und geltend machen. Der Ton ruht bei der Rede des Gesalbten (Ps. 2, 7—9) nicht auf dem: „Heute habe ich dich gezeuget“ [2]), welches in diesem Zusammenhange dem: „Heute habe ich meinen König eingesetzt“ genau entspricht, sondern auf der Geltendmachung der da-

[1]) Vgl. 1. Sam. 24, 11; 26, 9; 2. Sam. 1, 14; 19, 22 und 3. Mos. 4, 3. 5. 16; 6, 22.
[2]) Gegen Orelli, Altteft. Weisf. S. 81.

durch erlangten Majestät in dem: „Mein Sohn bist du!", wie dessen Aufnahme in dem kurzen: „Küsset den Sohn!" am Schlusse zweifellos beweist. Der König, der in jenen Worten sich äußert, weiß sich allen anderen irdischen Potentaten gegenüber zu einem solchen gottgleichen Wesen erhoben, daß er nur zu fordern braucht, um alles zu erlangen. Die Ebenbildlichkeit des Königs als eines Sohnes Gottes mit seinem himmlischen Vater besteht demnach in der Machtgleichheit und ähnlichen Majestät mit dem Gott, der ihn zu seinem Sohne erhöht hat. Doch geht auch aus seinem Gegensatze zu den empörerischen Weltherrschern hervor, daß bei ihm außerdem noch eine sittliche Gottebenbildlichkeit vorhanden ist. Es erhebt sich aber bei der Sohnschaft des theokratischen Königs aus Davids Geschlecht wie bei den Engeln der Sohnschaftsbegriff im A. T. weit über das Niveau bloß sittlicher Ebenbildlichkeit. Derselbe wird zum Ausdruck einer alles Irdische hinter sich lassenden Würde. Wenn 1. Chron. 29, 23 Salomos Thron ein Thron Jahvehs genannt wird, so ist das freilich nur der abgekürzte Ausdruck für den Thron des Königtums Jahvehs, und weist bloß auf die göttliche Stiftung des Königtums Israels hin. Aber im 2. Psalm fliegt der Blick Davids zu einer Höhe der Anschauung betreffs der zukünftigen Spitze seines Geschlechts auf, die ihn, während er selbst nur ein Erdenkönig war und blieb (Ps. 2, 2), unmittelbar dazu veranlassen mußte, wie es in Ps. 110, 1 geschieht, den Gottessohn, wiewohl er sein Nachkomme war, als seinen Herrn zu bezeichnen. Gerade durch diese beiden Psalmen, welche den Sohnschaftsbegriff in sonderlicher Weise zur Geltung bringen, erweist sich derselbe nach beiden ihn der alttestamentlichen Grundanschauung zufolge konstituierenden Momenten einer großen Steigerung fähig. Ob auch der prophetische Sänger kaum mit ahnungsvollem Verständnis die Art und Weise, in welcher seine Worte in Christo zur Erfüllung kommen sollten, von ferne streifen mochte, so sollten seine Worte dennoch zweifellos eine über die Linie, auf welcher sich sonst in Israel die Vorstellung von der Gottessohnschaft bewegte, hinausgehende Stufe derselben aussagen. Will man das aber nicht anerkennen, so liegt dennoch immer bei der Verschiedenheit der Anwendung dieser Vorstellung im A. T. keine Nötigung vor, um seinetwillen auch im N. T. nur von einem ethischen Sohnschaftsbegriff in Bezug auf Gott sprechen zu wollen. Vielmehr berechtigt gerade jene verschiedene Weise der Verwendung des Begriffs im A. T., auch eine mehrfache und abgestufte Anwendung[1]) desselben im N. T. vorauszusetzen. Wir sind daher veranlaßt, den Umfang und die Tiefe des Begriffs in jedem vorkommenden Falle aus allen bezüglichen Angaben und Aussagen zu entnehmen.

[1]) Selbst bei der Bezeichnung der Richter als Gottessöhne (בְּנֵי עֶלְיוֹן) Ps. 82, 6 ist die Vorstellung wieder eine teilweis modifizierte. Unverkennbar ist die Absicht, dieselben als im Besitz eines Ausflusses göttlicher Gewalt (vgl. die vorangehende Bezeichnung als אֱלֹהִים) kraft der göttlichen Stiftung ihres Amtes, demnach also als an Gewalt Gott ebenbildlich zu bezeichnen, und beweist auch diese Verwendung des Sohnschaftsbegriffs, daß für seine Anwendung stets eine gewisse Wesensgleichheit neben der Herkunft (Erschaffung) von Gott die Voraussetzung war.

5. Dazu, uns nicht durch andere Vorstellungen die Auffassung seiner Person bestimmen zu lassen und uns für letztere an seine Selbstaussagen zu halten, hat Jesus selbst angewiesen. Denn als die Juden ihn einst fragten: Wer bist du (Joh. 8, 25)? da hieß er sie aufs bestimmteste, sich an sein Selbstzeugnis zu halten. Seine Antwort lautete: Vor allem das, was ich immer euch sage.[1]) Nur er selber konnte und wollte das Geheimnis seiner Person lichten und offenbaren. Das hatte er bereits am Schlusse der ersten Epoche seiner Wirksamkeit ausgesprochen (Matth. 11, 26. 27) und dem entsprechend beim Ende der zweiten die den Jüngern bis dahin aufgegangene Erkenntnis seiner Person als Ausfluß einer ihnen gewordenen Offenbarung bezeichnet (Matth. 16, 16). Wie nun jenes erste Wort zugleich erkennen läßt, daß Jesus sich klar bewußt war, bis dahin das Geheimnis seiner Person noch nicht eröffnet zu haben, so bezeichnet das letztere, weil es jene Erkenntnis als vom Vater bewirkt und herbeigeführt hinstellt, zugleich, daß damals auch für Jesus die Stunde gekommen war, mit seiner unverhohlenen Selbstbekundung behufs Gründung der Gemeinde fortan vorzugehen.

Dieser Auffassung steht der Umstand keineswegs entgegen, daß Jesus sich von Anfang an seiner selbst bewußt zeigte und stets völlig aus diesem Selbstbewußtsein heraus handelte. Denn wenn das höchste Maß der Selbsterkenntnis auch für das ganze Benehmen bestimmend sein muß, so fordert dasselbe doch nicht, daß es sich selbst stets in seinen Worten ausdrücklich kundgibt. Ob dies geschehen muß, das hängt gerade für den, der sich und darum auch die Verhältnisse, in welchen er lebt, richtig zu beurteilen versteht, von der Möglichkeit des Verständnisses seines Zeugnisses seitens seiner Zuhörer ab.

Auch nach dem 4. Evangelium war Jesus mit seiner Selbstbezeugung vor den Jüngern nicht über das von den Synoptikern bezeugte Maß derselben hinausgegangen.[2]) Nikodemus war zwar um seines Naturells und um seiner Verhältnisse willen völlig ungeeignet und auch abgeneigt, zu einem der Jünger zu werden, welche Jesus in besonderem Grade sein Kreuz nachtragen sollten. Hingegen fanden sich bei ihm als Schriftgelehrten nach einer anderen Seite hin gewisse Vorbedingungen für ein tieferes Verständnis, welche bei den Zwölfen fehlten. Deshalb konnte Jesus vor ihm die Hülle, welche das Geheimnis seiner

---

[1]) Betreffs des schwierigen *τὴν ἀρχὴν* vgl. Keil z. d. St. und in betreff des *ὅ τι* Kühner, Gr. Gramm. II. S. 925 f.

[2]) Am wenigsten kann Joh. 1, 50—52 als Gegenbeweis aufgeführt werden. Nathanael hatte, durch den Blick Jesu in sein Inneres und dessen Hinweis auf das Sitzen unter dem Feigenbaum überrascht und überwunden, die zuvor verweigerte Anerkennung Jesu als des messianischen Königs in den für ihn denkbar höchsten Prädikaten ausgesprochen. Jesus stellte ihm zwar das Schauen von noch weit größeren Werken in Aussicht, als das, welches ihn zum schnellen Bekenntnis bewogen hatte. Aber er nahm dabei in der Hindeutung darauf v. 52 jenes ihm nach Ps. 2 beigelegte Ehrenprädikat so wenig auf, daß er vielmehr für sich selbst eine andere, fast entgegengesetzte Selbstbezeichnung wählte. Den zuerst verächtlich als Nazarethaner Bezeichneten hatte Nathanael um des prophetischen Tiefblicks willen im Glauben erfassen wollen. Mit dem *υἱὸν τ. ἀνθρ.*, welches Jesus in seiner Antwort gebrauchte, hob er etwas dem *τὸν ἀπὸ Ναζαρέτ* 1, 47 Analoges in seiner Antwort hervor, um durch seine Verheißung Nathanaels Glauben um so mehr zu stärken.

Person für die Juden von Hause aus umgab, etwas mehr lüften. Vor dem Volke aber hatte Jesus, wie deutlich auch stets sein Selbstbewußtsein sich bemerklich machte, doch bis zum Laubhüttenfeste noch keine ausdrückliche Erklärung über seine Gottessohnschaft (Joh. c. 4—6) ausgesprochen. Anders wird es nun in der letzten Periode seines Wirkens. Die fast noch gar nicht beachtete Verschiedenheit der Epochen des Wirkens Jesu, welche daran bemerkbar wird, enthält den Aufschluß für das Fehlen dieser Spitze seines Zeugnisses in vielen früheren Reden.

Bei der Feststellung des weiteren Selbstzeugnisses Jesu in dieser dritten Epoche ist es nur ratsam, uns daran zu erinnern, daß Jesus in den Leidensankündigungen sich auch als den zeichnete, der sich selbst für uns heiligen (vgl. D. Kap. I, die Leidensankündigung) und ein Mittler zwischen seinem Volke und Gott sein wollte. Das legte ihm nämlich auch die Pflicht auf, die Stellung, welche er sich selber zu Gott und zum Menschengeschlecht anwies, festzustellen, woraus sich dann noch von einer besonderen Seite her der Sinn seiner Selbstbezeichnung als Sohn Gottes ergeben muß.

Jesus stellte nun vor allem sich als vom Vater gesandt hin. Dadurch bezeichnete er sich zunächst als ein Glied, genauer als das Schlußglied, in der langen Reihe der dem Volke Israel gesandten Propheten. In dem Gleichnis von den bösen Winzern läßt er den Sohn als den letzten von denen auftreten, welche vom Vater entsandt werden, um den von den Weingärtnern verweigerten Anteil an der Ernte, welcher den bedungenen Pachtzins ausmacht, einzuholen[1] (Matth. 21,33—41; Mk. 12,1—9; Luk. 20,9—16). Bei Johannes betont Jesus diese seine Sendung vom Vater sowohl im Gebet vor diesem (Joh. 11,42; 17,3. 8. 21. 23), wie im Gespräch mit den Menschen (Joh. 7,29; 8.42). Häufig kehrt in seinen Reden bei der Erwähnung Gottes als des Vaters das Beiwort: „Der mich gesandt hat" (vgl. Joh. 8,16. 18; 12,45) wieder und wird sogar kurz allein als Bezeichnung Gottes verwendet. Diese seine Sendung hatte Jesus nun von Anfang an, gerade dann, wenn er die volle Bedeutung seines Berufs betonen wollte, geltend gemacht (Matth. 10,40; Luk. 4,43; Matth. 15,24; Joh. 3,17; 5,36. 38; 6,29. 57).

Sie war Jesus, ebenso wie vor ihm dem Täufer, um so bedeutsamer, als sie in seinen Augen den Gegensatz zu dem Auftreten, Handeln und Reden aus eignem Antrieb bildete (Joh. 5,43; 7,18; 8,44). Doch soll damit nicht sowohl die Abhängigkeit von Gott als vielmehr die Machtvollkommenheit, in welcher er handelte und sprach, zum Ausdruck gebracht werden.

Bedeutsam ist es ferner, daß Jesus den, der ihn gesandt hat, fast durchgängig den Vater oder meinen Vater nennt (Joh. 5,26; 6,44; 8,16. 18. 26;

---

[1]) Bei den Synoptikern wie bei Joh. wird ohne jede Modifikation des Sinns von dieser Sendung bald *πέμπειν* (Luk. 20,43), bald *ἀποστέλλειν* (Matth. 22,37; Mk. 12,6) gebraucht. Da es Joh. 1,33 heißt *ὁ πέμψας με βαπτίζειν ἐν ὕδατι*, so darf nicht einmal gesagt werden, dieses bezeichne nur die Übermittelung, *ἀποστέλλειν* hingegen (c. inf.) die Entsendung zu einem bestimmten Zwecke (Cremer, Biblth. WB. s. v. *ἀποστέλλειν*). Bei Markus kommt 9,37 *τὸν ἀποστείλαντά με* gerade so von Gott vor, wie *τὸν πέμψαντά με* bei Johannes.

12, 49; 14, 24). Das ist aber so wenig eine Eigentümlichkeit des 4. Evangeliums, daß Jesus in dem vorhin angeführten Gleichnisse, welches die drei ersten Evangelien mitteilen, die anderen Gesandten, welche vor dem Erben zu den Winzern kamen, als Knechte Gottes bezeichnete, den zuletzt entsandten Boten aber unter offenbarem Anklang an die bei der Taufe erschollene Himmelsstimme vom Herrn des Weinbergs als seinen Sohn, den geliebten, welcher der Erbe ist, bezeichnet werden läßt (Mk. 12, 6. 7 pp.). Wer durch diese auszeichnende Benennung des Zuletztgesandten etwa nur die gesteigerte Autorität, mit welcher der Sohn als solcher auftritt, geltend gemacht sehen will, der läßt im Widerspruch mit der ganzen Absicht der Parabel dadurch die Autorität der Propheten förmlich herabsetzen und Jesus' Vorrang weit undeutlicher als durch die einfache Bezeichnung des Zuletztgesandten als Messias zum Ausdruck gebracht sein.[1]) Die Sendung an Israel, oder wie es auch heißt, in die Welt (Joh. 3, 17; 10, 36 ff.; Matth. 13, 38), hat Jesus mit den früheren Gottesboten gemein (Hebr. 1, 1). Aber der sie alle sendet, ist für ihn nicht wie für jene der Herr, sondern der Vater. Darin aber liegt ein wesentlicher Unterschied seiner Sendung.

Zwar bezeichnet Jesus Gott auch als den Vater seiner Jünger und Israels. Es tritt uns aber in seinen Reden bei der Verwendung der Bezeichnung Gottes als des Vaters ein beachtbarer Unterschied entgegen. Denn, sobald er nicht kurzweg vom Vater spricht (Matth. 11, 26. 27 p.; 28, 19; Luk. 9, 26; 11, 13; Joh. 3, 35; 4, 23; 5, 19. 20. 21 u. ö.), so redet er scharf unterscheidend entweder von eurem Vater (vgl. bes. Matth. 6, 14. 15; 18, 14; 23, 9; Joh. 20, 17) oder von meinem Vater (Matth. 7, 21; 10, 32. 33; 12, 50; 15, 13; 16, 17; 18, 19. 35; 25, 34; Luk. 2, 49; 10, 22; 22, 29; Joh. 2, 16; 5, 17. 43; 6, 32 u. ö.). Niemals aber faßt Jesus sich in Bezug auf Gott als Vater unterschiedslos mit den Menschen zusammen.[2]) Es muß demnach zwischen diesen und ihm gerade in diesem Punkte ein Unterschied obwalten. Und wenn Jesus nun die Gotteskindschaft der Seinen in einer sittlichen Wesensähnlichkeit bestehen läßt (Matth. 5, 9. 45. 48) und die Menschen durch Umkehr zu dieser kindlichen Stellung zurückkehren heißt (Matth. 18, 2. 3), so kann bei ihm selber beides nicht die Grundlage der sich von ihm beigelegten Gottessohnschaft sein, noch ersteres allein oder wesentlich die eigentümliche Bestimmtheit seiner Sohnesstellung ausdrücken.[3]) Darum darf aber auch die Behauptung Christi: Ich und der Vater sind eins (Joh. 10, 30), nicht ausschließlich oder selbst nur vorzugsweise auf die sittliche Sinnesweise Jesu, in der er mit dem Vater zusammenstimme, bezogen werden.[4])

[1]) Wenn Weiß (vgl. zu Obigem Bibl. Theol. § 17 c) zu Mk. 12, 1 f. (Mk.-Ev. S. 386) in der Steigerung der Mißhandlungsart und in der Aufbewahrung der Tötung bis zum Sohne den allegorisierenden Charakter einer später in der Gemeinde erst aufgekommenen Ausdeutung und Umgestaltung erkennen will, so hat ihm schon Beyschlag (Leb. Jesu I. S. 378) treffend entgegnet, daß dann nicht allein der Zusammenhang des Gleichnisses mit der Todesnähe Jesu hinfalle, sondern demselben überhaupt das Herzblatt ausgebrochen werde, und daß Weiß' Anstoß an dem ἄλλοις (Mk. 12, 9) erst eine Folge seiner buchstäbelnden Auslegung sei.

[2]) Wendt (Lehre Jesu II. S. 429 u. 453) beachtet bei der Erörterung des Selbstzeugnisses Jesu das geflissentlich nicht und entwertet dadurch seine Auseinandersetzung völlig.

[3]) So Beyschlag a. a. O. S. 177 und Wendt a. a. O. S. 432.

[4]) Bei der Deutung dieses Wortes kommt es auf den Zusammenhang an. Leider

Diese Einheit mit dem Vater, welche Jesus sich als Sohn zuschreibt, schließt, um zunächst bei der negativen Bedeutung der Aussage allein stehen zu bleiben, eine völlige Ungleichheit von allem ein, was sonst außer dem Vater und ihm, die allein zusammengehören, vorhanden ist. Dem entsprechend stellte Jesus sich in der Aufzählung Mark. 13, 32; Matth. 24, 36 entschieden über alles und bezeichnete sich als höher, denn selbst die Engel. Seine Gottessohnschaft ist eine einzigartige, ihm allein eigentümliche.

Diese Absonderung Jesu von den Menschen überhaupt und selbst von den andern Gottesgesandten ist nun aber in einem völlig andern sittlichen Verhältnis zu Gott als dem, in welchem alle andern Menschen stehen, begründet. Die Juden und alle Menschen bezeichnete Jesus schlechthin als arg (Luk. 11, 13; Matth. 7, 11). Seinen Gegnern zu Jerusalem warf er geradezu vor, vom Teufel zu sein und ihres Vaters Lüste ausführen zu wollen (Joh. 8, 44). Es ist dabei zu beachten, daß dies Wort an die ganze zum Laubhüttenfest gekommene Menge gerichtet ist und deshalb allgemeine Beziehung hat. Aber Jesus hieß dementsprechend nicht allein die Pharisäer wiederholt Schlangengezüchte (Matth. 12, 34 u. 23, 33), sondern hielt selbst einem Petrus vor, nicht zu meinen, was göttlich, sondern was menschlich ist, und nannte ihn dabei einen Widersacher gleich dem Teufel (Matth. 16, 23). Auch wußte er, daß der Satan selbst noch in seinen Jüngern sein Werk hatte und sie sichten würde wie den Weizen (Luk. 22, 31). Nur an ihm selbst findet der Fürst der Welt nichts (Joh. 14, 30). Selbst wer wähnte, von angeblich sittlichem Standpunkte aus einzelne dieser Urteile anfechten zu dürfen, müßte dennoch in denselben den Ausdruck des Urteils Jesu über die durchgängige Sündenknechtschaft der Menschen finden.[1]) Auch erlaubte ihm nur eine derartige Beurteilung der sittlichen Beschaffenheit der Menschen, schon beim Beginn seines Wirkens an alle die Aufforderung zur Umkehr zu richten, um durch solche Umkehr Gott gegenüber wieder wie Kinder

---

wird dessen genaue Fassung durch die Unsicherheit der La. in Joh. 10, 29 erschwert. Das von so guten MSS. wie ℵ B. X dargebotene Neutrum *μεῖζον* kann dem Ausspruch nicht fremd sein; gerade das Maskulinum hat vielmehr die Art einer Konformierung seitens der Abschreiber an sich. Die ursprüngliche La. dürfte deshalb sein: *Ὁ πατήρ, ὃς δέδωκέν μοι, πάντων μεῖζόν ἐστιν καὶ οὐδεὶς δύναται ἁρπάζειν ἐκ τῆς χειρὸς τοῦ πατρός· ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἕν ἐσμεν.* Liest man so, dann trifft das *ἕν* mit dem *μεῖζον* zusammen. Der Mangel eines Objekts in dem Relativsatze wird durch keine andere La. beseitigt, da das Neutrum *ὅ* ohne alle Beziehung und unzweifelhaft eine schlechte Korrektur ist. Gerade daß der Vater zum Sohne im Verhältnis einer absoluten Mitteilung steht, das ist das Wichtigste, weil die Größe des Vaters alle Dinge überragt (Röm. 8, 38 f.). Durch letzteres wird jeder Versuch, ihm etwas entreißen zu wollen, von vorneherein als völlig nichtig dargestellt. Daß es, wie v. 28 versichert, bei Jesus sich ebenso verhält, wird erst vollends klar und gewiß gemacht durch den Zusatz v. 30, welcher den Sohn kraft der vom Vater erfolgenden absoluten Mitteilung seines Wesens demselben gleichstellt.

[1]) Daß das Heidentum in seinen edelsten Repräsentanten die sittliche Unreinheit und Befleckung aller Menschen ebenfalls anerkannte und ein Epiktet diss. 4, 12 klagte: *ἀναμάρτητον εἶναι ἀμήχανον* und ein Seneka bekannte: nemo sine culpa (de ira 2, 28) und initium salutis notitia peccati (ep. 28) kann die Bedeutsamkeit obiger Urteile Jesu nicht abschwächen. Vielmehr ist es bezeichnend, daß solche Klage in betreff seiner selbst nicht über seine Lippen gekommen ist. Von seinen Jüngern weiß er zu sagen: *τὸ μὲν πνεῦμα πρόθυμον, ἡ δὲ σὰρξ ἀσθενής* (Mk. 14, 38); in betreff seiner selbst aber hat er auch in Gethsemane keine Veranlassung, solches zu beklagen.

zu werden (Matth. 18, 2. 3), und ein Wiedergeborenwerden aus Wasser und Geist (Joh. 3, 5) zur Bedingung für den Eintritt ins Reich Gottes zu machen.

Von den derart gezeichneten und beurteilten Menschen schied sich Jesus ausdrücklich, indem er gerade durch jenes den Petrus von sich weisende Wort für sich es in Anspruch nahm zu denken, was göttlich ist (Matth. 16, 23), es also ablehnte, adamitische Sinnesart zu haben. Auch spricht die Energie der Abweisung keineswegs für eine momentane Entzweiung zwischen göttlichem und menschlichem Willen[1]) und eine mühsame Bändigung des letzteren in ihm. Nur schwache Geister suchen hinter affektierter Entrüstung ihre eigene innere Schwäche zu verbergen. Jesus aber zeigte sich überall als stark und stärker als Leiden und Tod. Er wies indes nicht allein dies Menschliche von sich ab. Er ging weiter und erklärte ausdrücklich, so wenig einer Sünde sich bewußt zu sein, daß er gewiß war, keiner könne ihn einer solchen bezichtigen.[2]) Eine wahrhaft sittliche Natur kann ohne eine sie selber beeinträchtigende Schwärmerei, welche an Jesus sich nirgends zeigte, so nicht fragen, ohne die vollste innere Gewißheit, daß in ihr kein Trug zu finden ist (1. Petr. 2, 22). Ebenso gehört es zur Eigentümlichkeit einer sittlichen Natur, daß sie nicht in solcher Weise, wie es Jesus betreffs seiner gesamten Umgebung gethan hat, urteilt, ohne sich selbst vor allem zu richten (vgl. Röm. 2, 1). Jesus mußte deshalb, indem er so sprach, wie Joh. 8, 46, sich vollkommen gewiß sein, während seines öffentlichen Lebens, seines berufsmäßigen Wirkens nichts derart, was sich als Ausfluß menschlicher, also ungöttlicher Gesinnung darstellt, gethan und gesonnen zu haben. Da er nun aber andererseits seine Jünger alle Zeit ihres Lebens wachen heißt, daß sie nicht in Anfechtung fallen (Mk. 14, 38; Luk. 22, 31), so daß diese infolgedessen es für einen Selbstbetrug erachteten, sich dünken zu wollen, zu stehen (1. Kor. 10, 12) und zu sagen: Wir haben keine Sünde (1. Joh. 1, 8), so kann er auch von keiner anderen Zeit seines Lebens ein anderes sittliches Bewußtsein gehabt haben.[3]) Das menschliche Seelenleben ist viel zu sehr ein Kontinuum, und selbst die tiefgehendste innere Umwandlung tilgt, wie die Apostel es deutlich beweisen, nicht alle sittlichen Schäden und Flecken. Darum selbst wenn Jesus, als er jene Frage aufwarf, nicht zu besorgen hatte, daß ein Zeuge seines dreißigjährigen Stilllebens mit dem Nachweise ihm zur Last fallender Jugendsünden wider ihn auftreten konnte, was übrigens eventuell bei der zum Fest versammelten Menge aus Galiläa an sich keineswegs außer aller Möglichkeit gelegen hätte, so hätte er so dennoch nicht fragen können, ohne vor sich selber erröten zu müssen, falls er nicht der völligen Reinheit seines

---

[1]) So Keim, Jesus v. Naz. III. S. 648.

[2]) Wenn Fritzsche in seiner Schrift De *ἀναμαρτησίᾳ* Jes. Chr. 1835 für *ἁμαρτία* auch die Möglichkeit des Sinnes Trug (so wieder Keim) erwiesen hat, so ist dieselbe doch im N. T. nicht erweisbar. *Ἁμαρτία* und dazu artikellos stehend bezeichnet im N. T. stets die sich in den einzelnen Erscheinungen bekundende sittliche Verfehlung, wie bei den LXX *ἁμαρτία* überall = חַטָּאת ist.

[3]) Daß in der Übernahme der Johannistaufe kein mittelbares Eingeständnis liege, daß auch er ein Schuldbewußtsein gehabt habe, lehrt das rechte Verständnis seiner Taufe selbst (vgl. B. Kap. I, 1 S. 189 f.).

Wandels vor Gott und Menschen sich bewußt gewesen wäre. Darum muß Jesus in seinem Selbstbewußtsein eine unüberbrückbare Kluft von allen anderen von ihm als Sündern durchschauten Menschen getrennt haben.[1])

Doch auch aufs positivste legte Jesus sich selber die vollkommenste Erfüllung des Willens Gottes bei, indem er Joh. 8, 29 erklärt: Gott läßt mich nicht, denn ich thue allezeit das ihm Wohlgefällige.[2]) Und zwar weiß Jesus sich von den Sündern völlig abgesondert. Denn, während er in Bezug auf alle andern die alttestamentliche Erklärung gelten läßt, daß der Mensch es mit nichten vermöge, den Bruder loszukaufen und Gott für ihn ein Lösegeld zu geben, weil der Loskauf der Seele zu teuer ist (Matth. 16, 26; vgl. Ps. 49, 8. 9), stellt er es als seine Berufsaufgabe hin, seine Seele zu einem Lösegelde zu geben für viele (Matth. 20, 28), und gelobt im hohepriesterlichen Gebet dem Vater, sich für die Seinen heiligen zu wollen (Joh. 17, 19). Wäre selbst in dem ersteren Worte das „für viele" nicht nach seiner gegensätzlichen Beziehung zu ihm, dem einen, der sich hingab, sondern bloß buchstäblich zu verstehen, so bliebe diese Äußerung dennoch ein Zeugnis von dem völlig andern Bewußtsein Jesu um den sittlichen Wert seines Lebens für Gott, als er solchen bei allen andern Menschen voraussetzte und anerkannte. In jener Weise vermochte Jesus daher seine Berufsaufgabe nur zu bestimmen, wenn er sich selbst bewußt war, für seine Seele in keiner Weise und in keinem Grade ein Lösegeld vor Gott zu bedürfen, sondern der vollkommen Heilige zu sein, der sogar noch für die andern eintreten kann. Dieses Bewußtsein von seinem Unterschiede von den Menschen und seinem Vorzuge vor ihnen in Gottes Augen hielt Jesus noch im Tode am Kreuze durch sein fürbittendes Kreuzeswort (Luk. 23, 34) fest.

6. Über den Grund des Unterschieds seiner Stellung zu Gott von der, welche die Menschen und selbst die Propheten innehatten, hat sich Jesus nur selten

---

[1]) Wenn Jesus aber, wie er es trotz seines sonstigen Schweigens über sein Innenleben allein den Sündern zum Trost und behufs Erweckung von Vertrauen bezeugte, Gott wie Menschen gegenüber demütig und sanftmütig blieb (Matth. 11, 29), so darf in solcher Demut am wenigsten mit Keim (Jesus v. Naz. III. S. 649) der Rest eines Bewußtseins sittlicher Unvollkommenheit gefunden werden, etwa der demütigende Eindruck eines nie erloschenen Dualismus göttlichen und menschlichen Wollens. Die Versicherung demütiger Herablassung dient in dem Munde dessen nur zur Begründung der Einladung, zu ihm zu kommen, der als Sündenreiner von Mühseligen und (Schuld-) Beladenen sich hätte stolz abwenden und die Sünder nicht lieben können (Luk. 15, 1).

Jesus tritt mit seiner sonstigen Behauptung seines vollen Gehorsams und seiner Schuldfreiheit auch durch den Kampf in Gethsemane nicht in Widerspruch. Denn eine Entzweiung mit seiner Aufgabe hat dort so wenig angefangen, als bei der Zurückweisung des Petrus bei Cäsarea Philippi etwas von inneren Aufregungen zu spüren ist (gegen dens. III. S. 309). Wer es dem Vater anheimstellt, zu beurteilen, ob ein anderer Weg seiner Berufserfüllung zulässig, und es sogar ablehnt, gegen den erkannten Willen des Vaters diesen auch nur um Engellegionen zu bitten, wie von seinen Jüngern gegen dessen Vollzieher einschreiten zu lassen, der ist von Anfang bis zu Ende im Gehorsam geblieben, der hat auch dort den Anlaß zur Sünde, der in dem Grauen seines reinen Fleischeslebens vor dem Tode, wie es allem Lebendigen eigen ist (Röm. 8, 20. 21 f.), für ihn als Menschensohn lag, sofort entkräftet.

[2]) Joh. 8, 29: *ὅτι ἐγὼ τὰ ἀρεστὰ αὐτῷ ποιῶ πάντοτε;* vgl. zu dem *τὰ ἀρεστὰ αὐτῷ* Sir. 48, 16. 22; Wsh. 4, 14; Judith 8, 17 und AG. 6, 2; 12, 3; 1. Joh. 3, 22: *καὶ τὰ ἀρεστὰ ἐνώπιον αὐτοῦ ποιοῦμεν;* vgl. auch Tob. 3, 6.

geäußert. So hat er nur einmal von dem gesprochen, was vonseiten Gottes seiner Einordnung in seine Berufsaufgabe vorangegangen war (Joh. 10, 36). Denn indem er sich an dieser Stelle als den bezeichnet, welchen der Vater geheiligt und in die Welt gesandt hat, läßt er seiner Sendung in die Welt noch einen Heiligungs- und Aussonderungsakt vorangegangen sein. Es ist darum auch unzuläßig, diese Heiligung erst von einer Einweihung in seinen Beruf nach der Taufe oder von der Bekundung über dem Getauften und der damit angeblich verbundenen Geistestaufe zu verstehen.[1]) Die Sendung in die Welt hat sich durch die Geburt vollzogen. Die ihr vorangegangene Heiligung wird deshalb nicht in einem nicht nachweisbaren Erwählungs- oder Weiheakt des Sohnes durch den Vater[2]) zu suchen sein, sondern in einer Gottesthat, durch welche er dem kosmischen Zusammenhange, in welchen ihn die menschliche Geburt stellen mußte, in sittlicher Hinsicht enthoben ward. Dies Heiligen ist also nicht dem gleich, was Jeremias (Jer. 1, 5; LXX) oder Paulus (Gal. 1, 15) von sich sagen. Es ist kein bloßes bestimmungsmäßiges Aussondern zu dem verordneten künftigen Berufe, sondern fällt sachlich mit dem Luk. 1, 35 bezeichneten übernatürlichen Zeugungsakte in der Maria zusammen.[3]) Gerade weil es so ist, setzten sich die mit dem Vater in Widerspruch, welche Jesus um eines von ihm gethanen Ausspruches über sich selbst willen schmähten.

Würde diese Äußerung allein dastehen, so wäre es vielleicht berechtigt, die einzigartige Stellung, welche Jesus sich beimaß, allein auf einen seine Geburt in die Welt vorbereitenden eigentümlichen Schöpfungsakt zurückzuführen, und zu urteilen, daß Gott allein durch diesen für ihn der Vater sei, dessen Sohn er sich in besonderem Sinne nannte.[4]) Allein auf diese Voraussetzung, welche ihn zum Heiligen Gottes in der Welt machte (Luk. 1, 35; — Joh. 6, 69; vgl. auch Mk. 1, 24), kommt Jesus nur behufs Abwehr des Vorwurfs einer nur Sündern möglichen Lästerung zu sprechen. Öfter hingegen legt Jesus sich gerade in der letzten Periode ein viel weiter zurückweisendes Ausgegangensein vom Vater bei (Joh. 8, 42; 16, 27. 28; 17, 8). Daß derartige Äußerungen nur im 4. Evangelium vorkommen, beeinträchtigt ihre Verwendbarkeit nicht. Denn diese Äußerungen sind bis auf die erste (Joh. 8, 42), welche ihm bei der Erläuterung der durch die Verschiedenheit ihres Wesens bedingten Feindschaft der Juden wider ihn gleichsam abgenötigt wurde, nur im Kreise der Jünger gethan. Das erklärt den Mangel der Parallelen in den drei ersten Evangelien völlig; Jesus ging auf die Interna seines Verhältnisses zum Vater dann allein ein, wenn die Umstände dazu gleichsam nötigten, weil sie doch kaum verstanden wurden.

[1]) So Meyer z. d. St. und besonders Weiß, Bibl. Theol. § 145 d S. 623.

[2]) So Godet, Wahle z. d. St. und wohl auch Beyschlag, Leb. Jesu I. S. 194 f. Wenn dieser indes den Ton darauf legt, daß als Gegenstand dieses Gottesakts schlechterdings nur ein menschliches Subjekt gedacht sein könne, so widerspricht dem die Beziehung auf Jesus nicht, der gerade von sich als in der Welt Seiendem spricht. Nur lassen sich daraus eben deshalb Beyschlags Konsequenzen nicht ziehen.

[3]) Vgl. Cremer, Bibl.-theol. WB. s. v. *ἁγιάζειν*; Luthardt und Keil z. d. St. und Luk. 1, 35. Das *ἁγιάζειν ἐν τῇ ἀληθείᾳ*, was Jesus seinen Jüngern vom Vater erbittet, kann nur willkürlich zur Deutung (Wendt, Lehre Jesu II. S. 461 f.) herangezogen werden.

[4]) So Hofmann, D. h. S. N. Ts. XI. S. 40.

Während des vorzugsweisen Wirkens in Galiläa war dazu noch keine Veranlassung gewesen. Dennoch hat die entsprechende Äußerung vom Hingehen zum Vater (Joh. 14, 12. 28; 16, 28) und auch einfach von seinem Hingange (Joh. 14, 3) ihre Analogie an dem Ausspruche über das Hingehen des Menschen, wie es bestimmt ist (Luk. 22, 22 vgl. v. 33), und wird dadurch der Gebrauch dieser Termini im Munde Jesu bestätigt. Unter jenen Äußerungen ist nun aber die Joh. 16, 28 für das Verständnis derselben besonders bedeutsam.[1]) Denn wenn es dort heißt: „Ausgegangen bin ich vom Vater und bin gekommen in die Welt; wiederum verlasse ich die Welt und gehe zum Vater", so entsprechen die beiden letzten Satzglieder aufs deutlichste den beiden ersten. In jenen aber kann das Hingehen zum Vater, welches dem Verlassen der Welt nachfolgt, nur von einem Gelangen zum Sein beim Vater verstanden werden. Und da hier nun offenbar von einem realen Vorgange gesprochen wird, so muß das zuerst erwähnte Ausgehen vom Vater einen ebenso wirklichen Vorgang bezeichnen, wie der Hingang zu ihm und also ein wirkliches Sein dessen, der da spricht, vor seinem Kommen in die Welt, also Jesu Christi, voraussetzen. Deutlich betont Jesus dasselbe Joh. 8, 42: Ich bin ausgegangen von Gott und bin gekommen[2]), und 8, 14: Ich weiß, woher ich gekommen bin, und wohin ich gehe.

Diesen Aussagen[3]) über sein vorzeitliches Sein bei Gott treten aber noch andere Aussprüche Jesu zur Seite, welche dieselben näher bestimmen.

---

[1]) Vgl. Geß, Christi Perſ. u. Werk I. S. 164.

[2]) Beyschlag, der dies Wort früher (Neutestl. Christol. S. 95) auf den ganzen Lebensprozeß von seiner transzendenten Erwählung an bis in sein öffentliches Auftreten hinein gedeutet hatte und darin nur eine ideale Präexistenz in dem Ratschluß Gottes angedeutet fand, weiß (Stud. u. Krit. 1875, zur joh. Frage S. 447) der Vorhaltung dieser Stelle (vgl. m. Schr. Christus, der Menschen- und Gottessohn S. 180 f.) nur dadurch zu begegnen, daß er bei der Amphibolie solcher Begriffe an eine unwillkürliche Umdeutung echter Jesusworte denkt, und das emphatische Gekommensein, welches das Bewußtsein der höheren Sendung ausdrückt, sich möglicherweise in Jesus' Munde nur auf das öffentliche Auftreten nach der Jordanstaufe bezogen haben läßt, welches dann erst von Johannes auf Jesus' gesamtes Erdenleben von Anbeginn gedeutet worden wäre. Im Leben Jesu berücksichtigt Beyschlag (und ebenso Wendt a. a. O. S. 454 ff.) die Stelle gar nicht besonders und behauptet kurzweg, daß diese Sprechweise Jesu, die keineswegs von ihm allein in dessen Munde vorkäme, lediglich ein Himmlisch- und Göttlichgeartetsein ausdrücken solle, und die Betonung des Ausdrucks bloß auf einer Verkennung des bildlichen Elements der biblischen und insonderheit der johanneischen Sprache beruhe und einen sehr mythologischen Begriff vom Himmel einschließe (II. S. 196 f.). Was würde Beyschlag wohl sagen, wenn jemand aus dieser Vereinerleiung des *ἐκ τοῦ πατρός, παρὰ τοῦ πατρὸς* mit dem *ἐκ τοῦ οὐρανοῦ* die Folgerung zöge, für D. Beyschlag sei wie für viele alte Rationalisten Gott und Himmel eins und es fehle ihm am Glauben an einen persönlichen lebendigen Gott? Gewiß hieße das Beyschlag schreiendes Unrecht thun; allein er meint die exegetische Berechtigung zu solcher Umsetzung und Vertauschung von Begriffen und Vorstellungen den Aposteln und Jesus gegenüber zu besitzen. — An dieser Stelle werde noch bemerkt, daß, während *παρά* c. gen. (= hebr. מֵעִם) Joh. 6, 46; 7, 29; 17, 7 (vgl. 9, 16. 33) in Verbindung mit *εἶναι* dem Sein beim Vater zum Ausdruck dient, in den Worten Jesu über sich selber fast (vgl. f. S.) nirgends ein *εἶναι ἐκ τοῦ πατρός* oder *ἐκ τοῦ θεοῦ* vorkommt. Dieses bezeichnet nämlich im N. T. gleichwie *εἶναι ἐκ τοῦ κόσμου, ἐκ τοῦ πονηροῦ* [und *γεννηθῆναι ἐκ θεοῦ*] eine geistige Herkunft und sittliche Verwandtschaft. In den Formeln *ἀκούειν, παραλαμβάνειν παρά τινος* gibt das *παρά* hinwiederum nur den Ursprungspunkt des Vernommenen an.

[3]) In den bereits besprochenen Aussagen finden dann auch einige Behauptungen von H. Schultz, die Gottheit Christi S. 439 ff., welche hier berücksichtigt werden müssen, weil nach ihm in den Kap. 13—17 richtig der Schlüssel für das wahre Verständnis der Be-

Denn nur darum, weil er bereits ein Sein gehabt hatte, bevor er in die Welt kam (Joh. 17, 5), konnte Jesus davon reden, daß die Liebe des Vaters zur Welt diesen bewogen habe, ihn hinzugeben (Joh. 3, 16). Eben deshalb konnte Jesus sich auch ein Sehen beim Vater [zur Seite desselben] zuschreiben, welches ihm dermalige Wahrnehmungen zu bekunden ermöglichte (Joh. 8, 38). Sein Wissen ruhte diesem Zeugnis zufolge, wie der Gegensatz beweist, in den er sich dabei zu den Israeliten stellt, nicht allein auf einem erst in der Zeit sich vollziehenden Schauen, wie solches zusammen mit dem Hören der Stimme Gottes auch den Propheten zugeschrieben wird (vgl. Joh. 3, 32), sondern auf einem Sein, in welchem ihm eine während seines Erdenlebens entbehrte Herrlichkeit zu eigen war (Joh. 17, 5). Wird es nun schon schwer, solchen Besitz und das von Jesus sich gleichfalls in der Zeit vor Gründung der Welt zugeschriebene Geliebtsein vom Vater (Joh. 17, 24) auf das Gottesbild, das Gott mit Rücksicht auf den Menschen, der da kommen sollte, vor Augen schweben mußte[1]), oder den Zustand seines ideellen Seins zu beziehen[2]), so wird eine derartige gewaltsame Umdeutung und Übertragung einer philosophischen Abstraktion in das schlichte Zeugnis Christi zur ausgesprochensten Unmöglichkeit durch die Behauptung Jesu: Bevor Abraham war, war ich (Joh. 8, 58). Denn wie kein Hörer dieses Wortes dem Zusammenhange nach an etwas anderes, als an das reale Sein Abrahams zu denken vermochte, so muß auch das von Jesus sich selber darin beigelegte frühere Sein als ein ebenso reales aufgefaßt werden. Niemand konnte nach der Einrede der Juden wider seine Behauptung: Abraham habe sich gefreut, seinen Tag zu sehen, wegen seines menschlichen Alters ihn anders verstehen.[2]) Hätte er das nicht gewollt,

---

deutung der Person Christi im 4. Ev. liegt, ihre genugsame Widerlegung. Schultz behauptet nämlich: „Wenn Christus über das Geheimnis seiner Persönlichkeit redet und sie in ihrem übernatürlichen Wesen und ihrer Einheit mit Gott erklärt, so versäumt er nicht, alle Züge seines eigenen Wesens auch seiner Gemeinde beizulegen.“ Das trifft indes allein in betreff der einen Aussage zu, daß nämlich, wie er nicht von der Welt ist, so auch die Seinen nicht von der Welt sind. Über diese Negation geht die Gleichstellung beider in den Christusreden nicht hinaus. Eine ähnliche unberechtigte Zusammenwürfelung sehr verschiedener Aussagen nimmt Schultz vor, indem er sagt: „Er ist von oben, ist von Gott (3, 13. 31; 6, 38. 47; 13, 3). So sind auch sie von Gott, aus ihm geboren (8, 44. 47; 14, 20 f.).“ Denn nur 8, 44. 47 kommt in prägnanter kommunikativer Entgegensetzung des Wesens der rechten Gotteskinder und der Juden der Ausdruck ὁ ὢν ἐκ τοῦ θεοῦ (Joh. 8, 47) auch in Bezug auf Christus vor. Sonst kommt in Christus' Reden die Formel ἐκ θεοῦ γεννηθῆναι (Joh. 1, 13) gar nicht, sondern allein γεννηθῆναι ἐκ τοῦ πνεύματος oder ἄνωθεν (3, 3. 5. 6. 7. 8), aber nie in Bezug auf ihn selber vor. Von sich spricht Jesus doch in wesentlich anders gewendeten Worten: ἐκ τῶν ἄνω εἰμί (Joh. 8, 23); ἐξῆλθον ἐκ τοῦ θεοῦ (8, 42); παρὰ τοῦ θεοῦ [πατρός] (16, 27. 28; 17, 8); ἀπὸ θεοῦ (16, 30); ὁ καταβὰς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ (6, 38. 42; vgl. 41. 50. 51. 58). Eine so durchweg festgehaltene Verschiedenheit in der Art, von seiner Herkunft und von dem Ursprung der Seinen zu sprechen, hat freilich die moderne wissenschaftliche Theologie zu beachten nicht nötig. Sonst würde ihr gerade in diesem die verschiedenen Beziehungen auseinanderhaltenden Sprachgebrauche, der dazu ausweislich des 1. Briefs Johannis mit dem des Apostels nicht zusammenfällt, deutlich des letzteren Bewußtsein von der unterschiedlichen Bedeutung der einzelnen Wendungen bemerkbar werden. Die biblische Theologie hat aber nicht das Recht, solche Verschiedenheiten zu verwischen, sondern für sie ist es Pflicht, deren Gründen nachzuforschen. Das gilt auch gegen Wendts Ausführungen a. a. O. S. 454—462.

[1]) Gegen Beyschlag, Leb. Jesu I. S. 200, und gegen Wendt S. 464 ff.

[2]) Vgl. gegen die zuletzt Genannten auch Weiß, Bibl. Theol. § 144 a A. 1.

so hätte er sich anders ausdrücken müssen. Nur, weil er sich eines Seins vor dem Bestehen der Welt, also seiner Präexistenz bewußt war, konnte Jesus, während er gleich dem A. T. (2. Mos. 3, 6; 33, 20) für keinen Menschen ein Schauen Gottes für möglich erklärte, von sich selber dennoch ein solches behaupten (Joh. 5, 37; 6, 46). Eben deshalb konnte er auch dem rein äußerlichen fleischlichen Urteil der Juden über den Ursprung seines Wesens die Sicherheit seines Wissens um seinen Ausgang und Anfang entgegensetzen (Joh. 8, 14).

Als ein einzigartiges und ein auf einem ihm eigentümlichen Ursprungsverhältnis beruhendes Verhältnis stellt sich darum das Sohnesverhältnis dar, in welchem Jesus sich zu Gott als seinem Vater stehen weiß. Dasselbe berechtigte ihn daher dem gangbaren Sinne des Worts (Luk. 7, 12; 8, 42; 9, 38) gemäß, sich als den eingeborenen Sohn Gottes zu bezeichnen (Joh. 3, 16. 18). Und wäre selbst diese Bezeichnung in die Worte, in welchen sie in Jesus' Mund allein vorkommt, von Johannes zur Verdeutlichung des Sinnes eingeschoben, wiewohl das anzunehmen keineswegs angezeigt ist, so würde das an der Sache selbst nichts ändern. Denn, da Jesus überall, wo er nicht nur im allgemeinen von Gottessohnschaft handelt (Matth. 22, 42. 45; Joh. 10, 36), sich durchgängig als **den** Sohn Gottes bezeichnet, so spricht er unverkennbar die Gottessohnschaft in dem von ihm geltenden Maße und Grade sich einzig und allein zu. Dieses „der Sohn Gottes" entspricht der schlechthinigen Bezeichnung Gottes als des Vaters, und an eine auf die Verheißung im A. T. zurückweisende Kraft des Artikels ist darum nicht zu denken.

8. Da Jesus aber in den betrachteten Äußerungen deutlich das Sein beim Vater und das damit verbundene Schauen in die Vergangenheit verlegt und von dem Ursprung aus dem Vater seine derzeitige Abordnung in die Welt bestimmt schied, so kommt es für das richtige Verständnis seiner Person neben jenen Äußerungen über eine seinem Erdenleben vorangehende Stellung zu Gott noch besonders auch auf das an, was Jesus als der auf Erden Wandelnde von sich und seiner Stellung als solcher zu Gott ausgesagt hat. Die Sendung, welche ihm vom Vater geworden, und infolge deren er vom Himmel herabgestiegen (Joh. 3, 13; 6, 42) und in die Welt gekommen ist (Joh. 8, 42; 16, 28), hat ihn zu einem Gesandten Gottes unter den Menschen gemacht. Es fragt sich daher, ob und inwiefern er als solcher sich einer Veränderung in seiner Stellung zum Vater bewußt zeigt.

Als solcher erklärte er nun wiederholt, nichts aus sich selber thun (Joh. 5, 30) oder reden zu können (12, 49; 14, 10), sondern nur das, was er vom Vater höre, das sage er (8, 26. 40; 5, 30) und nur die Werke, welche ihm der Vater zeige, thue er und auch nur zu der Zeit, wenn der Vater sie ihm zeige (5, 36; 9, 3). Mit dieser seiner Versicherung stimmt sein thatsächliches Verhalten von früh an überein. Zu Kana hielt er seiner Mutter entgegen, seine Stunde sei noch nicht gekommen (Joh. 2, 4), und in ähnlicher Weise sprach er über den Zeitpunkt seines Leidens als des Gipfels der ihm vom Vater gestellten Lebensaufgabe (Joh. 12, 23; 17, 1). Das ist aber bei ihm nicht die erzwungene Folge kreatürlicher Abhängigkeit oder eines völlig passiven

Fatalismus, sondern die Bethätigung der inneren Einheit seines Willens mit dem seines Vaters. Seinen derartigen Äußerungen treten nämlich andere zur Seite, in welchen Jesus es bekundete, daß der Vater ihm alles zeigte, was er that, also ihm nichts vorenthielt, und eine Zeit komme, da er eine noch größere Herrlichkeit besitzen würde, als damals (Joh. 5, 20). Und das gleiche Bewußtsein davon, daß der Vater virtuell ihm nichts vorenthielt, ihm also alle Macht zukam, bekundet sich ebenso wie in den Reden Jesu bei Johannes, auch in denen bei den ersten drei Evangelisten. Denn bei diesen erklärt Jesus schon lange vor seinem Leiden, daß ihm alles vom Vater übergeben sei (Matth. 11, 27; Luk. 10, 22), wenn er auch um seiner Berufsaufgabe auf Erden willen erst als der Auferstandene die ihm seinem Sohnesverhältnis nach zukommende Macht zu dem entsprechenden Auftrag und der analogen Verheißung benutzte (Matth. 28, 19). Seine vorangegangene Selbstbeschränkung war diesem von Matthäus und Lukas aufbehaltenen Ausspruche zufolge ebensowenig eine momentane als eine unfreiwillige, sondern eine solche, welche Jesus als Sohn nach eignem Willen und zugleich in voller Übereinstimmung mit dem Vater und in Ausführung von dessen im Offenbarungsplane begründeten Ermessen einhielt. Denn in jenem Ausspruche macht Jesus die Beschränkung und das Maß seiner offenbarenden Wirksamkeit allein von seinem Willen abhängig (Matth. 11, 27, und wem es der Sohn will offenbaren), läßt aber freilich, indem er daneben die völlige gegenseitige Erkenntnis beider betont, über dessen Zusammentreffen mit dem Willen des Vaters keinen Zweifel. Damit ist aber ausgesprochen, daß Jesus sich nicht nach Art der Kreaturen von Gott abhängig fühlte und wußte, sondern daß er, wenn er nun auch infolge seiner freiwilligen Hingabe zu seiner Sendung dem Vater als dessen Gesandter unterworfen war und unterworfen sein wollte, so dennoch seinem innersten Wesen nach dem Vater sich selbständig gegenüberstehend wußte.[1] Auch ist dies nicht bloß ein logischer Schluß, sondern das hat Jesus ausdrücklich bezeugt. Denn Jesus nahm nach Joh. 5, 26 es für sich nicht allein in Anspruch, das Leben in sich selbst zu haben, wie der Vater[2], sondern legte sich auch gleiche Ehre (v. 23) und gleiche Leben spendende Macht wie diesem bei. Da Jesus solches sich dabei gerade im Gegensatz zu dem Vorwurfe, sich Gott gleich zu machen, zuschrieb, so kann er mit solchen Worten nicht nur ein einzigartiges Liebesverhältnis, in welchem er zu Gott stand, bezeichnen wollen. Zu dem Zweck hätte er sich in solchem Zu-

[1] Das *δοῦναι ζωὴν ἔχειν ἐν ἑαυτῷ* spricht nicht, wie auch der Aor. *ἔδωκεν* zeigt, von einem steten Geben, wie beim Geben anderer Dinge (Joh. 5, 36; 6, 37), so daß der Sohn nur lebe, weil der Vater will, daß er lebe, und ihm das Leben gibt (Weiß, Bibl. Theol. § 143 A. 8), denn sonst könnte nicht von einem *ζωὴν ἔχειν* gesprochen werden. Das *διὰ τὸν πατέρα* (Joh. 6, 57) beweist für ersteres nichts, da *διά* nur den entfernten Grund und die Absicht benennt (Kühner, Gr. Gr. II. S. 420) und um — willen, zur Ehre übersetzt werden muß (vgl. J. P. Lange, Westkott u. Godet).

[2] Wendt freilich (Lehre Jesu II. S. 432 f.) läßt Jesus nach diesem Wort nur insofern alles übergeben sein, als er durch alle irdischen Lasten keine Beeinträchtigung seiner wahren himmlischen Heilserlangung erfahren und auch unter allem irdischen Joche durch Ergebung in den Willen Gottes erquickende Ruhe genießen konnte —, und gibt das für geschichtliche Darlegung der Lehre Jesu aus!

sammenhange anders ausdrücken müssen. Das konnte er den Juden nur entgegensetzen, falls er sie darauf hinweisen wollte, daß Gott ihn sich selber thatsächlich gleichgestellt habe, und der ihm gemachte Vorwurf unberechtigt sei. In ähnlicher Weise schrieb sich Jesus eine mit dem Vater gleiche Gnaden-, Wahrheits- und Lebensfülle zu, indem er von dem heiligen Geiste sagte, daß er aus dem Seinen nehmen werde, was er den Jüngern verkündigen werde (Joh. 16, 15).

Weil Jesus als Sohn aber in liebevoller Hingabe nur den Willen des Vaters durchführen wollte, so achtete er nicht nur auf alles, was ihm der Vater zeigte, sondern erbat sich von ihm auch alles, was er that (Joh. 11, 22. 41). Weil er aber deshalb sich allezeit der Erhörung gewiß wußte, gingen seine Gebete stets sofort in Danksagung über (Joh. 6, 11; 11, 41).[1] Um dieses steten Verkehrs mit dem Vater willen konnte er bereits dem Nikodemus gegenüber sich nicht nur als den vom Himmel Herabgestiegenen, sondern auch als den stetig im Himmel Seienden darstellen (Joh. 3, 14). Denn diese Aussage, vom Menschensohn gemacht, konnte nur dessen innigste und ungestörte Lebensgemeinschaft mit dem Vater anzeigen sollen. Und auch wenn Jesus Joh. 10, 15 sagte: „Mich erkennt der Vater und ich erkenne den Vater", wollte er sich nicht nur als den hinstellen, in welchem jener als Herzenskündiger das vollkommen geeignete Organ erkannt habe, da er damit vielmehr wie Matth. 11, 27 ein gegenseitig obwaltendes Verhältnis angibt. Diese Gleichheit mit dem Vater neben seiner freiwilligen — heilsökonomischen — Unterordnung gibt auch der Eingang des hohepriesterlichen Gebets nicht auf, in dem Jesus den Vater den einzig wahren Gott nennt (Joh. 17, 3). Denn er stellte sich sofort dem Vater wieder gleich, indem er, wie von diesem, so auch von sich sagte, daß ihn zu erkennen das ewige Leben sei.[2] Als der einzig wahre Gott wird der Vater dort bezeichnet, weil die Menschen ihn allein als Gott, allein als in seinem Wesen vollkommen erfinden.

Sein Menschsein und selbst dessen äußerste Spitze, sein Sterben, bezeichnete Jesus sogar als eine neue Ursache für den Vater, ihn zu lieben und seine Zuneigung ihm zu beweisen (Joh. 10, 17; 5, 20). Und so völlig war Jesus der inneren Gemeinschaft mit dem Vater und dessen vollster Liebe während seines Lebens sicher, daß er vom Vater verlangen konnte, seinen Namen in ihm zu verklären und die frühere Herrlichkeit ihm wieder zu erteilen (Joh. 12, 28; 17, 4. 5).[3]

Diese schon darum, weil Gott der Lebendige ist (Joh. 6, 56) und sich stetig als derselbe erweisen muß, sich stets gleich bleibende innere Beziehung Jesu

---

[1]) Jesus' Beten geht keineswegs aus innerer Ungewißheit hervor (Beyschlag, Leb. Jesu I. S. 193). Auch das Wort Joh. 12, 27 bezeugt solche nicht. Dem Zusammenhang nach wollte Jesus gerade damit ein Beispiel davon geben, worin ihm nachzufolgen sei, nämlich davon, daß auch, wenn die Seele, wie bei ihm, in jener Zeit erbebt, dennoch jeder eigne Gedanke hinter die Ergebung in Gottes Hand und Willen zurückzutreten habe. Und daß der Vater den, der so handelt, ehren wird, wie Jesus dies verhieß, das bestätigte dann die über ihn selbst sofort ergehende Himmelsstimme (v. 30).

[2]) Das Fehlen der Worte *ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ* (Joh. 3, 14) bei Orig. wie in ℵBLP kann bei dem bedeutenden dem gegenüberstehenden Zeugnis in MSS., Vss. und KVV. um so weniger gegen deren Echtheit sprechen, als dasselbe, sobald es durch ὃς ἦν aufgelöst ward, leicht hinter dem *ὁ καταβὰς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ* tautologisch erschien.

[3]) Vgl. Geß, Christi Person u. Werk I. S. 99.

zum Vater, in Bezug auf welche darum auch zwischen seinem Sein in der Welt und seinem früheren Sein beim Vater kein Unterschied statthatte, bekundete Jesus ausdrücklich durch das schon früher erwogene Wort Joh. 10, 30: Ich und der Vater sind eins. Denn so wenig kann Jesus damit nur sagen wollen, daß der Sohn das Organ des Vaters sei, und der Vater, weil im Sohne, nur durch dessen Hand und der Sohn nur aus jenes Macht bewahre[1]), daß dann Jesus' Berufung auf des Vaters alles überragende Macht ihren Wert verlöre, und die ganze Bürgschaft für die Bewahrung der Seinen wieder auf ihm selber als dem Organ des Vaters zu beruhen schiene.[2]) Jesus' Versicherung bewegte sich allein dann nicht im Kreise, wenn dieser abschließende Satz darthat, daß die alles überragende Macht, wie dem Vater, so gleicherweise auch dem Sohne eigne und diesen also in Stand setze, sich niemanden entreißen zu lassen. Seine Aussage, welche nur begründen soll, daß er der zuverlässige Hirte Israels und aller Völker sei, weil in ihm der Stärkere über den Starken gekommen sei (Matth. 12, 29), muß in dieser Weise verstanden werden. Denn Jesus beruft sich in der weiteren Verhandlung auf seine Werke und sein gesamtes Handeln als den Erkenntnisgrund für sein völlig mit dem Vater einheitliches, in keiner Weise von demselben abtrennbares Wirken und Wesen (Joh. 10, 37. 38). Und ebenso hält er am letzten Abend dem Philippus die in seinen Werken sich bekundende Einheit mit dem Vater als Beweis dafür vor, daß er in ihm denselben sehen und erkennen könne (Joh. 14, 9. 10), also in seinem eignen Verhalten Gottes Wesen den Menschen offenbar werde.[3]) Damit hat sich Jesus selbst nach seiner Person und deren gesamtem Verhalten, wie in seinen Werken und Worten als den persönlichen Offenbarer Gottes bekannt und dargestellt.[4])

[1]) Die Variante *πάτερ δόξασόν μου τὸ ὄνομα* Cod. D. aufzunehmen (Steinmeyer, Beitr. z. Verst. d. joh. Evs. I. S. 82), ist durch innere Gründe nicht angezeigt. Da Jesus auch Joh. 17, 4. 5 für sich nur die *δόξα* zum Zwecke größerer Verherrlichung des Vaters (17, 1) in Anspruch nimmt, so kann er letztere auch hier bereits als sein Ziel hinstellen. In dem besser bezeugten *σοῦ τὸ ὄνομα* liegt außerdem noch eine tiefere Beziehung auf Jesus' Stellung und Beruf als den Offenbarer des Vaters, wenn auch Römhelds Folgerungen (Theol. sacros. I. S. 333) daraus völlig unberechtigt sind. Ebenso kann Joh. 17, 5 nicht nur auf ein Haben der Herrlichkeit im Präexistenzgedanken oder Weltplane Gottes gehen, auf welches sich Jesus gleichsam im Siedepunkte seines Erdenlebens als letztes Refugium zu seinem Troste zurückzog, — so daß diese Äußerung für die Feststellung seines Zeugnisses ohne allen Belang wäre (so Beyschlag a. a. O. I. S. 199—203).

[2]) So Weiß, Bibl. Theol. § 143 d, während Beyschlag die Gedankenfolge des Worts geradezu umdreht und es sagen läßt, daß, was in Jesus' Hand sei, zugleich auch in des Vaters Hand sei, der nichts entrissen werden könne (a. a. O. I. S. 196).

[3]) Weiß a. a. O. schwächt den Sinn der Worte offenbar ab, indem er Jesus nur dazu auf die höchste Offenbarung Gottes in ihm selber hinweisen läßt, um jede weitere Theophanie in alttestamentlicher Weise fürderhin für überflüssig zu erklären.

[4]) Bei diesem klaren Selbstzeugnisse Jesu wird ein Umweg zu dieser Erkenntnis, wie ihn Grau (Beweis des Glaubens S. 170 ff. und Selbstbewußtsein Jesu Kap. 8) einschlägt, indem er aus dem Gebrauch derselben bildlichen Bezeichnungen als Hirte, Arzt, Bräutigam für sich seitens Jesu, unter welchen sich Jahveh im A. T. Israel als dessen Heilsgott dargestellt hatte, den Schluß ziehen heißt, daß Jesus den tiefsten und letzten Inhalt des Gesetzes und der Propheten, d. i. der alttestamentlichen Jahvehoffenbarung, die Selbsthingabe Jahvehs für sein Volk, in sich selbst erfüllt sah, völlig überflüssig. Auch sollte nicht verkannt werden, daß eine solche Argumentationsweise nach manchen Seiten hin höchst bedenkliche Folgerungen einschließt.

Nimmt man damit nun zusammen, daß er sich als Nichtsünder schlechthin von den Menschen absonderte (Joh. 8, 40. 44), seine Sendung auf einen vorzeitlichen Akt zurückführte und zwischen den Menschen, deren Art er als Sproß ihres Geschlechts an sich trug, und sich selber einen über das Sittliche hinausgehenden in seinem eigensten innersten Wesen begründeten Unterschied machte, so erhellt, daß Jesus von sich als Sohn Gottes nur in dem Sinne gesprochen haben kann, daß er sich eine auf Erzeugung beruhende Wesensgleichheit mit Gott als seinem Vater zuschrieb, welche einen wesentlichen Unterschied zwischen beiden anzunehmen nicht verstattet. Weil er aber solches von sich als von dem, der zugleich der Menschensohn war, bezeugte, und sich als vom Vater in diese Welt gesandt hinstellte, so liegt auf der Hand, daß seine Gottessohnschaft sich nur in einer gewissen Begrenzung, wie sie durch seine Sendung behufs einer persönlichen Offenbarung Gottes in der Welt und deren notwendigen Vollzugsweise bedingt und erfordert wurde, in seiner irdischen Erscheinung ausprägen konnte. Das Selbstzeugnis Jesu gibt selbstverständlicherweise vornehmlich von dieser seiner geschichtlichen irdischen Gegenwart Zeugnis und gereicht darum nicht unmittelbar zum Aufschluß über das seiner Sendung und seinem Kommen in die Welt vorangegangene Sein beim Vater. Jesus selber stellte es aber den Seinen in Aussicht, daß sie in alle Wahrheit würden geleitet werden (Joh. 16, 13), verwies sie also auf einen weiteren offenbarungsmäßigen Aufschluß (vgl. D. Kap. XI) über die in seinem eigenen Zeugnis noch nicht vollständig zur Aussage gebrachten himmlischen Dinge (Joh. 3, 12). Die christliche Erkenntnis hat deshalb die in seinem Selbstzeugnis liegenden Andeutungen über sein vorzeitliches Sein an der Hand des weiteren apostolischen Aufschlusses zu entfalten. Sie hat aber diese von ihm selbst bezeugte Gottessohnschaft bei der Auffassung und Betrachtung seiner Person und seiner irdischen Wirksamkeit, wie er solches schon von seinen Zeitgenossen forderte, nicht außer Acht zu lassen, sondern muß sie behufs eines tieferen Verständnisses derselben verwerten. — Von dieser Auffassung kann uns nun auch diejenige unter seinen Aussagen nicht veranlassen abzugehen, in welcher man angeblich eine förmliche Erörterung der Gottessohnschaft gefunden haben will (Joh. 10, 33—38).[1] In der betreffenden Auseinandersetzung hatte sich nämlich Jesus gegen den gleichen Vorwurf, wie Joh. 5, 17—20, zu verteidigen. Nur verfuhr er diesmal unter Verweisung auf den vorzeitlichen Akt, durch welchen er zu seiner Sendung tüchtig gemacht wurde (v. 36 vgl. S. 471), und das Zeugnis seiner Werke für seine untrennbare Einheit mit dem Vater apagogisch. Jesus wollte bloß darthun, daß es an sich selbst keine Blasphemie sein könne, einen, der als Mensch unter Menschen wandelte, als Gottessohn und eins mit dem Vater zu bezeichnen. Dazu verwies er auf die Psalmstelle 82, 6, in welcher von den menschlichen Richtern gesagt wird, sie seien Götter, das heißt göttlichen Wesens, wiewohl doch an sie nur ein Auftrag von Gott ergangen war. Wenn das aber bei der Unverbrüchlichkeit des Ansehens der Schrift anzuerkennen sei, dann könne es — das machte Jesus geltend — für den, den Gott durch einen besonderen Heiligungsakt zu der Sendung

[1]) Beyschlag, Neutestl. Christologie S. 68.

in die Welt tüchtig gemacht habe, keine Blasphemie sein, von sich zu sagen, er sei Gottes Sohn, zumal das in Anspruch genommene Sohnesverhältnis durch seine Werke bestätigt würde. Nur wenn man unter der Hand an die Stelle der vom Herrn angewandten Schlußfolge die andere setzt, weil im Worte Gottes solche, die nur von Gott bevollmächtigt werden, als Götter bezeichnet würden, darum dürfe dem, der eine höhere Sendung empfangen habe als jene, keine Lästerung vorgeworfen werden, wenn er den [geringeren] Namen des Gottessohnes in Anspruch nehme, und so den in Jesus' Worten liegenden Schluß a minori ad majus durch eingeschaltete Wörtchen in einen a majori ad minus verwandelt, dann kann man zu dem Ergebnis gelangen, daß die Bezeichnung als Gottes Sohn nichts besagen solle, was über die pure Menschlichkeit hinausgehe. Daß aber der sich also Bezeichnende sich uns historisch als ein menschliches Subjekt darstellt, kann für die Feststellung des Sinnes seiner Selbstbezeichnung nichts austragen, da es bei der Erörterung des Selbstzeugnisses Jesu allein darau ankommt, dessen thatsächlichen Gehalt festzustellen und diesen für die geschicht liche Auffassung seiner Person geltend zu machen.[1])

Kap. VI.

Jesus' Selbstzeugnis über seinen Beruf in der Welt.

1. Als Gesandter Gottes hat sich Jesus (vgl. vor. Kap. § 5 S. 460 f.) häufig bezeichnet. Seinem Kommen in die Welt könnte Jesus nun nach dem an die hilfesuchende Kananäerin gerichteten Worte Matth. 15, 24: Ich bin nicht gesandt außer zu den verlorenen Schafen vom Hause Israel, nur einen partikularen und keinen universellen Beruf beizumessen scheinen. Und wenn er dennoch von seiner Sendung in die Welt sprach (Joh. 3, 16; 10, 36), so würde er in dem Falle die Menschheit nur um ihrer sittlichen Beschaffenheit willen als Welt bezeichnet haben können. In dieser letzten Periode aber wird es unzweifelhaft, daß jene der Kananäerin gegenüber geltend gemachte Beschränkung allein in der Pädagogik des göttlichen Heilsrates zur Verwirklichung des Weltheils ihren Grund hatte, und die Ausnahme, welche er trotz jenes Wortes mit ihr machte, nicht sowohl überhaupt eine solche, sondern gleich seiner Verhandlung mit der Samariterin vielmehr nur eine Vorausnahme der späteren Ausführung des göttlichen Heilswillens war. Bereits in der ersten Zeit seines Wirkens hatte er es dazu in Aussicht gestellt, daß von Abend und Morgen kommen würden, um mit Abraham, Isaak und Jakob zu Tische zu sitzen (Matth. 8, 11; vgl. Luk. 13, 28. 29).[2]) Ausdrücklich erklärte er dann wieder später, daß das Reich Gottes den Juden werde genommen und andern gegeben werden, welche die Frucht des Reichs bringen würden (Matth. 21, 41), und stellte

[1]) Gegen Beyschlags Argumentationen (Leben Jesu I. S. 194 f.) vergl. auch Mellien, das Selbstbewußtsein Jesu, Kirchl. Monatsschrift 1888 S. 339.

[2]) Treffend bemerkt Wendt (Lehre Jesu I. S. 132) zu dieser zwiefachen Äußerung: „Eine solche Sentenz konnte von Jesus wohl bei verschiedenen Gelegenheiten gesprochen und demgemäß in verschiedenem Zusammenhange aufgezeichnet werden," — ein sehr richtiger Kanon, dessen die Kritik sich nur nicht oft erinnert.

damit die Bedeutung seiner Sendung über Israel hinaus fest. Doch wies er auch noch deutlicher auf die Herzurufung der Heiden, die damals noch außerhalb des Reichs waren, als die hin, welche nach dem Untergang Israels ins Reich Gottes einzuladen seien (Matth. 22, 7–9). Diese Bestimmung des Heils auch für die nichtisraelitische Welt und den Fortschritt des Heils von den Juden aus zu jenen hatte er bereits Joh. 4, 22 angedeutet. Er bezeichnete aber erst jetzt unumwunden dessen Bewirkung als seine eigne in Zukunft zu lösende Berufsaufgabe, indem er es für seine Pflicht erklärte, auch die anderen Schafe, welche nicht aus diesem Stalle seien, herzuführen, auf daß sie seine Stimme hören und mit Israel eine Herde unter ihm als Hirten bilden (Joh. 10, 16). In vollster Übereinstimmung damit erkannte er in den letzten Tagen, als ihm angekündigt ward, daß etliche Griechen den Wunsch hegten, ihn zu sehen, darin ein Anzeichen, daß die Stunde der Verherrlichung für ihn, dessen Sendung als der Menschensohn zunächst an Israel ging, nun gekommen sei (Joh. 12, 23).[1]

Deutlich bekundet aber Jesus als den Zweck seiner Sendung und seinen Beruf die Errettung der Menschen als Sünder und Verlorener. Denn er schildert in jenem Wort an die Kananäerin das ganze israelitische Volk,

---

[1]) Exegetisch wird es nicht berechtigt sein, den Begriffsgehalt des von Johannes auch bei der Wiedergabe der Reden Jesu gebrauchten griechischen Wortes *κόσμος* in letzteren ohne weiteres nach den Stellen des 1. johanneischen Briefs bestimmen zu wollen. In den Reden des Herrn, in welchen sich (Matth. 5, 14; 13, 38; 18, 7) bei Wiedergabe der eigentümlichsten Jesusworte das Wort *κόσμος* schon ganz ähnlich gebraucht findet, — wird doch zunächst ganz auf den jüdischen Grundbegriff von עוֹלָם zurückzugehen sein. Bei der ursprünglichen Bedeutung dieses Wortes nun als Bezeichnung einer längeren oder kürzeren Zeitperiode und bei der bei den Juden üblich gewordenen Entgegensetzung der gegenwärtigen Welt- und der zukünftigen messianischen Heilszeit, wie sie in der in Israel (vgl. Schürer, Ntl. Zeitg. II, S. 458 f.) üblich gewordenen Unterscheidung einer עוֹלָם הַזֶּה und עוֹלָם הַבָּא, eines *αἰὼν οὗτος* und *αἰὼν ὁ μέλλων* oder *ἐρχόμενος* (Matth. 12, 32; Mk. 10, 30; Luk. 18, 30) vorlag, verband sich mit ersterem Terminus der Begriff der gegenwärtigen Welt des *κόσμος οὗτος* von selbst aufs engste (Joh. 9, 39; 11, 9. 27; 12, 25; 13, 1 u. ö.). Diese fällt ihrer rückwärts (*ἀπὸ καταβολῆς [ἀρχῆς] κόσμου* Matth. 13, 35; 25, 34; vgl. 24, 21; Joh. 17, 24) und vorwärts (Matth. 19, 28; vgl. 13, 39. 40) begrenzten Dauer halber mit dem *αἰὼν οὗτος* ganz zusammen. Darum gewinnt selbst das עוֹלָם wiedergebende *ὁ αἰών* (Matth. 13, 22 p.), wo es absolut steht, seinerseits völlig den Begriff der irdischen Welt. Infolgedessen war das Wort עוֹלָם auch vollständig geeignet, die Menschenwelt als solche zu bezeichnen, welche nur dieser gegenwärtigen Weltzeit angehört, und als solche an der künftigen Heilszeit keinen Teil hatte, wenn auch für diese gewonnen werden konnte. So scheint Jesus als den Acker, in dem das Wort Gottes ausgestreut werden sollte, einfach עוֹלָם הַזֶּה, *ὁ κόσμος* (Matth. 13, 38) bezeichnet und dadurch die Bezeichnung der des Heils entbehrenden Menschheit als Welt (Matth. 5, 14; 18, 7; Joh. 3, 16) eingeführt zu haben. Infolge dessen kam in den Begriff aber mittelbar ein ethisches Moment, indem er die Menschenwelt als vom Reiche Gottes ausgeschlossen, sündlich und jenem fremd erscheinen ließ, und Jesus konnte daher von sich und denen, die an ihn glauben, nur ein *ἐν τῷ κόσμῳ εἶναι* (Joh. 9, 5; 17, 66) anerkennen. Da sie aber nicht mehr in geistiger Abhängigkeit von jener standen, mußte er betreffs derselben das *ἐκ τοῦ κόσμου εἶναι* (Joh. 10, 29; 17, 14. 16) bestreiten. In des Johannes Sprache (und auch bei Paulus und selbst bei Matthäus) sind nun die in עוֹלָם noch verbundenen beiden Momente gesondert, indem *αἰών* allein von der Zeit, *κόσμος* von der während dieser bestehenden Gesamtheit der Dinge und der Menschheit gebraucht wird. Darin aber tritt noch ein weiteres Hinausgehen über Jesus' Redeweise ein, daß *κόσμος* dann bei den Aposteln als ein sittlicher Terminus, wie 1. Br. Joh. 4, 5; 5, 4. 5. 19 sich am deutlichsten zeigt, die un- und widerchristliche Welt gerade in ihrer zum Reiche Christi gegensätzlichen Sinnesart bezeichnet.

an das er sich für gesandt erklärte, als verlorene Schafe (Matth. 15, 24; vgl. 10, 6), die keinen Hirten haben (Mk. 6, 34). Er wußte und bezeugte es, daß sich nicht alle Israeliten als solche erkennen wollten, viele sich vielmehr für sehend hielten, und gerade um dieses vermeintlichen Sehens willen ihre Sünde über ihnen bliebe (Joh. 9, 41; vgl. Joh. 15, 22). Darum erachtete er es als seinen Beruf, gerade die, welche selber es erkannten, nicht sehend zu sein, und sich für blind hielten, zu Sehenden zu machen (Joh. 9, 40). Ferner erklärte er es deshalb für seine und seiner Reichsgenossen Pflicht und Recht, gerade derer, die offenbar verloren waren und auch nicht leugneten, Sünder zu sein, sich anzunehmen und mit ihnen umzugehen (Luk. Kap. 14. 15; vgl. C. Kap. III S. 360 u. 367). Er duldete und rechtfertigte aus diesem Gesichtspunkte seine Annahme der Salbung seitens einer offenbaren Sünderin vor dem Pharisäer Simon, der sich deswegen berechtigt hielt, an seiner prophetischen Sendung zu zweifeln (Luk. 7, 39 f.), und erklärte den Oberzöllner Zachäus, welcher ihn zu sehen verlangte und sein gethanes Unrecht gut zu machen bemüht war, um deßwillen für einen Sohn Abrahams, dem das verheißene Heil widerfahren sei (Luk. 19, 8—15).

Weil Jesus sich aber als zu denen allein gesandt erachten konnte, welche sich als verloren erkannten und mühselig und beladen waren (Matth. 11, 28), so wurde seine Stellung in Israel und überhaupt in der Welt eine zweiseitige. Ihm standen in Israel, wiewohl es seiner alttestamentlichen Berufung nach das Volk Gottes hätte sein sollen, viele gegenüber, welche diesen göttlichen Beruf ihres Volkes sich nicht leiten ließen und nicht aus Gott waren (Joh. 8, 42. 47). Diese nahmen zwar die dem Volke im A. T. zugesprochene Gottessohnschaft für sich in Anspruch (5. Mos. 14, 1. 2; 32, 6. 20; vgl. aber auch Jes. 1, 3. 4; Hos. 11, 1; Jer. 2, 27), hatten aber trotz der unzähligen Liebesbeweise Gottes gegen Israel die Liebe Gottes nicht in sich (Joh. 5, 42), und wollten sich auch nicht von Gott ihrem Vater durch dessen Gesandte strafen lassen, wie es Söhnen ziemt (Joh. 8, 30 ff.). Ihr Wandel war nicht, wie der wahrer Israeliten (Joh. 1, 48), ein Wandel in Gott (Joh. 3, 21). Und, weil sie sich in ihrem Thun von den Begierden des Teufels leiten ließen, und damit diesen als ihren geistigen Vater bekundeten (Joh. 8, 44), hatten sie durch ihre Schuld auch nicht mehr die Fähigkeit, auf Gottes Wort zu hören. Wie es aber zu des Teufels Wesen gehört, in der Wahrheit nicht zu stehen, so daß diese bei ihm gar keinen Platz hat[1]), so

[1]) Eine eigentliche Belehrung über den Teufel hat Jesus nirgends gegeben. Er war eben kein Rabbi in dem Sinne, daß er eine neue Lehre aufstellen wollte. Seine Predigt hat nur den Zweck, der Deutung der Gottesoffenbarung in seiner Person zu dienen. In dieser seiner Selbstaussage mußte er dann freilich auch auf den Hintergrund zu sprechen kommen, aus dem das, was ihm in der Welt widerfuhr und die von ihm in dieser vorgefundenen Zustände sich erklärten. In allem, was er aber sagte, knüpfte er stets an die alttestamentliche Offenbarung an. So sprach Jesus auch Joh. 8, 44 über das Wesen des Teufels nur zur Erläuterung seiner gegen die Israeliten ausgesprochenen Beschuldigung. Weil er alle, welche sich durch Gottes Führung und Leitung Israels nicht in entsprechendem Maße hatten leiten lassen, als dadurch in geistige Abhängigkeit von dem Teufel und zu einer Ähnlichkeit mit diesem (*τὰς ἐπιθυμίας τοῦ πατρὸς ὑμῶν θέλετε ποιεῖν* Joh. 8, 44) gekommen erkannte, so bezeichnete er diesen auch als deren *πατήρ*, wie sonst als den *ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου* (Joh. 12, 31; 14, 30; 16, 11). Er wußte, daß derselbe, wie er ihn, weil er in dieser Welt war,

bewiesen auch jene, indem sie Jesus nicht glaubten, wann und obwohl er ihnen die Wahrheit sagte (Joh. 8, 46), daß sie die geoffenbarte Wahrheit nie wahrhaft angenommen hatten. Es kann sodann nicht Wunder nehmen, daß Jesus dem Pilatus gegenüber den gleichen Maßstab geltend machte (Joh. 18, 37). Denn dieser hatte nicht allein während seines Aufenthalts in Israel und gerade in der Verhandlung mit Jesu noch besonders Gelegenheit gehabt, etwas von der göttlichen Wahrheit zu vernehmen und seine Empfänglichkeit für dieselbe zu erproben, sondern auch im Heidentum waren noch manche Wahrheitsreste, welche recht beherzigt dazu führen mußten, bei gegebener Gelegenheit, wie sie Jesus' Erscheinung und Zeugnis bot, die Stillung des Durstes der Seele zu suchen. Weil aber der Erkenntnis Jesus von deren Wesen zufolge in Israel wie unter den Menschen überhaupt die meisten als Kinder dieser Weltzeit (Matth. 20, 16; 22, 14; — Luk. 16, 8) sich ihm und seinem Reiche gegenüber ungläubig verhalten mußten, so bezeichnete er deren Stellung zu ihm als Haß (Joh. 7, 7; 15, 18. 25; vgl. 17, 14; vgl. Matth. 10, 22; 24, 9 pp.) und kündigte deshalb den Seinen in der Welt eine Stellung wie die von Schafen unter den Wölfen an (Matth. 10, 16).

Aber ungeachtet dieser Feindschaft der Mehrzahl unter den Menschen setzte Jesus von Anfang bis zu Ende seine Sendung darein, nicht in die Welt gekommen zu sein, um sie zu richten, sondern um sie selig zu machen (Joh. 3, 17; 12, 47 [1]); Luk. 19, 10). Jedem Hause, in das er kommt, ist Heil widerfahren (Luk. 19, 9). Er allein ist aber auch der rechte Heilsmittler [2]); er ist die einzige Thür zur rechten Seelenweide für die ihm befohlene Heerde (Joh. 10, 7—12), der ausschließliche Weg, auf welchem jemand zum Vater kommen kann (Joh. 14, 6). Darum vermag er auch alle mit dem Versprechen zu sich rufen, daß er sie zur Ruhe bringen werde (Matth. 11, 28).

2. Seinen Beruf und seine Bedeutung für die Menschen bezeichnete Jesus am prägnantesten in dem Ausspruch Joh. 14, 6: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben.“ In diesen drei Ausdrücken, mit denen er angibt, auf

---

bereits am Anfang versucht hatte, sich auch wieder an ihn, freilich ohne jeden Erfolg, machen werde (Joh. 14, 30). Weil dessen angemaßter Glanz vor Jesus' Augen und Anblick bei der Versuchung völlig (vgl. S. 205) erblaßt war (Luk. 10, 18), so war er dadurch für ihn und durch ihn gerichtet (Joh. 16, 11). Im Zusammenhang mit Christi Werk und im Verfolg desselben wird dann auch die gottentfrembete Welt seinem Machtbereich vollständig entzogen (Joh. 12, 31) und er selbst aus ihr vertrieben werden (vgl. das νῦν 12, 31). Weil Jesus aber diese Gegensätzlichkeit des Teufels als von Anfang an vorhanden hinstellte, so darf (vgl. Matth. 19, 4. 8; 24, 21; Mk. 10, 6; 13, 19 u. Joh. 1, 1. 2) das absolut gebrauchte ἀρχή dem innigen Zusammenhange des N. und des A. Ts. zufolge nur vom Anfang der Welt, der Schöpfung verstanden werden.

[1]) Da das Verbum σώζειν sich in den Briefen und der Offenbarung Joh. (21, 24 nur im text. rec.) nicht findet, es im 4. Ev. (3, 17; 5, 34; 10, 9; 12, 27) aber allein im Munde Jesu vorkommt, so erweist sich an dem σώσω (12, 47) die Ursprünglichkeit dieses Ausspruchs.

[2]) Σωτήρ hat sich Jesus selber so wenig ausdrücklich genannt wie Χριστός. In den Evv. findet sich das Wort nur im Munde anderer (Luk. 1, 47; 2, 11 und Joh. 4, 42). Auch bei den Aposteln tritt es erst spät auf. Vereinzelt bezeichnen Petrus (AG. 5, 31) und Paulus (AG. 13, 23) Jesus zwar schon früher so. Aber erst dann legt sich ihnen dieser Name häufiger auf die Lippen, als sie unter den Kämpfen der Zeit sich darnach zu sehnen beginnen, aus allen Übeln herausgerissen zu werden und in den vollen Heilsstand einzutreten (vgl. 2. Petrusbr. und Br. an die Phil. und an Timoth. und Titus; vgl. auch Ephes. 5, 23).

welche Weise er das Kommen der Menschen zum Vater vermitteln will[1]), faßt Jesus sein Zeugnis über seinen Heilswert für die Menschen gleichsam zusammen.[2]) Da er im Schlußsatz auf den ersten wieder zurückkommt, so bildet die Aussage: „Ich bin der Weg" das den Ausspruch beherrschende Wort. Die beiden anderen Angaben, daß er die Wahrheit und das Leben sei, geben nur näher an, in welcher Weise Jesus der zum Vater führende Mittler sein will, haben aber dennoch eine selbständige Bedeutung und sind nicht mit der ersten zu einem Begriff zusammenzufassen.

Als Weg bezeichnet Jesus sich, weil er durch sein Wirken die Menschen zum Vater führen und bringen will. Er will nicht nur die Thür sein, durch welche allein[3]) die Schafe seiner Heerde den Ein- und Ausgang zur Seelenweide finden können (Joh. 10, 9. 10), sondern er will auch als ihr guter Hirte sein Leben für sie einsetzen und sie vor dem Verderben bewahren (Joh. 10, 11–13. 16).[4]) Es gilt dies sogar in noch innerlicherer Weise. Denn nur durch die Lebensgemeinschaft mit ihm, in welche er die Seinen zieht, und in der diese verharren müssen, und welche der des Weinstocks und der Reben gleicht (Joh. 15, 1–6), empfangen die Menschen die Kraft, zu Gott zu kommen und die verlangte Lebensfrucht zu bringen.[5])

Wie er nun seine Kraft in ihnen wirksam machen will, das bekundet er, indem er sich wiederholt (Joh. 8, 12; 9, 5; 12, 46) das Licht der Welt nennt. Angedeutet hatte er diese seine Bedeutung für die Welt schon in früherer Zeit, als er es dem Geschlecht seiner Zeit zum Vorwurf machte, daß es das ihm angezündete Licht mutwillig hindern wolle, als Licht zu wirken und erkannt zu werden (Luk. 11, 33. 36), oder als er in der Bergpredigt den Reichsgenossen (Matth. 5, 3–11) die Aufgabe zusprach, das Licht der Welt zu sein und ihr Licht leuchten zu lassen (Matth. 5, 14–16). Selbst den Täufer hatte er einmal, nur um dessen untergeordnete Offenbarungsstellung aus-

---

[1]) Nach v. 2. 3 ist das Kommen zum Vater nicht allein von der diesseitigen Gemeinschaft mit ihm im gläubigen Personleben, sondern zugleich von der zukünftigen Vollendung mit zu verstehen. Darum stellt sich Jesus auch in diesem Ausspruch nicht bloß als den Vermittler der Wahrheit und des Lebens hin (Weiß, Bibl. Theol. § 147 b).

[2]) Diese Bedeutung des Ausspruchs erkannten Reuss, hist. de la théol. chrét. II. p. 479, und Immer, Ntl. Theol. S. 515.

[3]) Dies betont Joh. 10, 8. Das schwierige, aber gerade darum ursprüngliche πρὸ ἐμοῦ ist daraus zu erklären, daß Jesus rückwärts auf die Vergangenheit blickte (ηλθον) und an das mannigfaltige Bestreben, in Israel auf fleischliche Weise die messianische Vollendung herbeizuführen, dachte, wie es die Schriftgelehrten, Herodes d. Gr. und Pseudomessiasse allzumal, nur ein jeder in seiner Weise, versucht hatten.

[4]) Bei dem bekannten prophetischen Hintergrunde (Sach. 11, 16; 13, 7) der Bezeichnung Jesu als des guten Hirten bedarf es der künstlichen Kombinationen Grau's (Selbstbewußtsein Christi S. 329 f.) nicht, durch welche er sich bemüht, die Identität des Messias mit Jahveh auf Grund derselben zu erweisen. Dieselben sind um so unberechtigter, als Gott, wo er sich selbst als den Hirten Israels bezeichnet, niemals von Leiden fürs Volk, die er übernehmen wolle, spricht und andererseits bei den Propheten das Bild vom Hirten auch noch auf andere als Gott angewandt wird, z. B. 1. Kön. 22, 17. Selbst Sach. 12, 10 wird unverkennbar die Behandlung seines Stellvertreters von Gott nur mittelbar auf sich selbst bezogen (vgl. Orelli, Alttestl. Weiss. S. 391).

[5]) Vgl. Immer, Ntl. Theol. S. 516.

zudrücken, mit offenbar beabsichtigter Unterscheidung als eine brennende und scheinende Leuchte bezeichnet, in deren Lichtglanz die Israeliten sich einige Zeit vergnügen wollten (Joh. 5,35).[1] Daß Jesus mit dieser Erklärung erst in dieser letzten Periode vorging, das hing damit zusammen, daß er überhaupt erst seine Werke reden ließ, bevor er mit seinem Wortzeugnis über sich selbst hervortrat.

Was diese Selbstbezeichnung als das Licht der Welt besagen wollte, läßt sich nur an der Hand des A. Ts. bestimmen, da Jesus die Erfüllung desselben sein will, und in demselben nicht nur von Gott gesagt wird, daß er des Frommen Licht und Heil sei (Ps. 27,1), sondern Gott selbst zu dem von ihm verheißenen Knecht des Herrn beim Propheten Jes. 49,6 spricht: „Und so habe ich dich gesetzt zum Licht der Heiden, auf daß mein Heil sei bis ans Ende der Erde.“[2]) Darnach aber können die Begriffe Licht und Heil nicht ohne weiteres zusammenfallen[3]), sondern wird das Licht um seiner leuchtenden und wärmenden Kraft willen als Bild der Heilsvermittlung und -zueignung aufzufassen sein. Nur darum konnte Jesus auch sagen, daß, wer ihm nachfolge, das Licht des Lebens haben werde (Joh. 8,12). Sodann entspricht in der alttestamentlichen Stelle die dem Knecht des Herrn gestellte Aufgabe, das Licht der Heiden zu sein, zu deutlich der andern, die Stämme Jakobs aufzurichten und die Bewahrten Israels zurückzuführen, also der dem Messias Israels obliegenden bekehrenden Thätigkeit, als daß jene Bestimmung, das Licht der Heiden zu sein, auf etwas anderes, als auf die errettende Thätigkeit zielen könnte. Das Licht läßt nicht in Finsternis wandeln, weil es eben erleuchtet und ans Licht bringt (Ev. Joh. 1,9; Eph. 5,13 — 1. Kor. 4,5; 2. Tim. 1,10). Nur darf darum die Beziehung der Bezeichnung Jesu als das Licht nicht auf das intellektuelle Gebiet, auf die Erkenntnis, beschränkt werden.[4]) Es bezeichnet die zum Heil führende, dasselbe vermittelnde Seite an der Persönlichkeit Jesu. Deshalb allein konnte Jesus seinen Beschluß, den Blindgeborenen zu heilen, dadurch begründen, daß er, so lange er in der Welt sei, das Licht der Welt war. Es gab für ihn als den Heilsbringer gar kein passenderes Bild. Sein eigenes persönliches Wesen und Wirken ist das, was das Heil vermittelt, und versetzt zugleich die, auf welche es wirkt, in eine Lebensgemeinschaft mit ihm. Darum kann Jesus auch alle, welche bereits in ihm das Licht haben, noch auffordern, an das Licht zu glauben, damit sie des Lichtes Kinder würden (Joh. 11,36; vgl. Luk. 16,8).[5]) In dieser bildlichen Bezeichnung als das

---

[1]) Während Jesus sich als τὸ φῶς τοῦ κόσμου bezeichnet (Joh. 8,12 u. ö.), wird Johannes der Täufer von ihm nur Joh. 5,35 ὁ λύχνος ὁ καιόμενος καὶ φαίνων genannt (vgl. Matth. 5,15; 6,22).

[2]) Die persönliche Beziehung des ישועתי (Jes. 49,6b) raubt der Aussage geradezu ihre weitgehende Perspektive, welche durch die Bekehrung Israels und die Erleuchtung der Heiden Gottes Heil sich über die ganze Welt erstrecken lassen will (vgl. Gesenius. Diestel, Cheyne). Auch entspricht diese Fassung dem mehr, daß Gott der Sprechende ist.

[3]) Gegen Hengstenberg und Luthardt.

[4]) Gegen Weiß, Bibl. Theol. S. 629.

[5]) Mit allem Recht entnimmt Weiß, Joh. Grundbegriffe § 5 gerade aus dieser Stelle den hauptsächlichsten Gegenbeweis gegen die Voraussetzung, Licht und Finsternis seien nur Bilder der sittlichen Gegensätze. Aber er geht zu weit, indem er unter Verken-

Licht kommt es noch schärfer als in der Vergleichung mit dem führenden Wege zum Ausdruck, daß Jesus durch sich selbst und durch sein Wirken für die Heillosen und auf sie ihnen der Bringer und Mittler des Heils werden will.

Als eine Art und Weise dieser seiner Heilsvermittelung sieht Jesus ebenso wie sein Leben und Sterben auch sein Wirken und Lehren und sein Vorbild an. Aber weder in seiner Verkündigung noch in seiner Lehre oder seinem Wort, noch in seinem Vorbilde, auf welches er übrigens stets erst solche verwies, welche schon auf sein Wort hörten und an ihn glaubten, darf die Potenz allein oder vornehmlich gesucht werden, durch welche er zum Licht der Welt wurde.[1]) Das tritt darin zutage, daß er seine ungläubigen Zeitgenossen, wenn sie sich dem Gewicht seiner Worte entziehen zu dürfen vermeinten, auf das Zeugnis seiner Werke verwies und also seine Gesamterscheinung für mächtiger erklärte, als jedes Einzelne an ihm (5, 36; 10, 25. 38).

Der Heilsvermittler konnte er in der Weise, in welcher er es nach seiner Bezeichnung als der Weg und das Licht sein wollte, aber nur sein, weil er eben in sich selbst das war, was er darbot, die Wahrheit und das Leben (Joh. 14, 6).

3. Der Zusammenhang dieses Wortes Jesu macht es unrätlich, in engstem und einseitigem Anschluß an die Wurzelbedeutung und den Gebrauch des entsprechenden hebräischen Wortes als Wahrheit bloß die Richtigkeit des sittlich-religiösen Verhaltens bezeichnet sein zu lassen.[2]) Denn selbst wenn es

---

nung des eigentümlichen Verhältnisses der Gläubigen zu Christus (πιστεύετε εἰς τὸ φῶς) in der Stelle einen Beweis für die ausschließlich intellektuelle Bedeutung des bildlichen Ausdrucks findet.

[1]) Gegen Wendt, Lehre Jesu II. S. 495.

[2]) So Wendt, Stud. u. Krit. 1883 S. 541 (vgl. Lehre Jesu II. S. 200 ff.). Ἀλήθεια kann im N. T. nicht stets streng dem hebr. אֱמֶת entsprechen. Denn wenn auch Formeln wie ἐν ἀληθείᾳ, ἐπ' ἀληθείας teilweise an die Stelle des hebräischen באמת getreten sind, da ja ἀλήθεια auch in der Profangräzität die Bedeutung Wahrhaftigkeit und Aufrichtigkeit (Isokr. 12, 78; Plut. Cat. min. p. 85) hat, so ist es dennoch unbeweisbar, daß ἀλήθεια stets nur für dieses eine hebr. Wort gebraucht ist, während sein Begriff ein weiterer war, weshalb ihm im Griech. zwei Adjektiva ἀληθής und ἀληθινός zur Seite stehen. Die von Wendt dem Worte ἀλήθεια im N. T. allein zugesprochene Bedeutung versagt nun aber oft ihren Dienst; so Joh. 4, 24, wo ἐν πεύματι bei seiner Beziehung auf das πνεῦμα ὁ θεός nicht im Gemüte bedeuten kann und deshalb ἐν ἀληθείᾳ von der durch den Geist Gottes gebrachten rechten Erkenntnis Gottes stehen muß, bei welchem Sinne es auch allein zu dem ἀληθινοὶ προσκυνηταί (Joh. 4, 23) paßt (vgl. Cremer s. v.). Sonst würde das Wort selbst den frommen Gemütern unter den Juden und Samaritern die Aufrichtigkeit ungerechter Weise bestreiten. Ebenso wenig kommt Wendt mit seiner Deutung von ἀλήθεια im Sinne von אמת oder vielmehr seines viel komplizierteren Begriffs des richtigen sittlich-religiösen gewissenhaften Verhaltens (Joh. 8, 32) aus. Er muß den Parallelismus der Sätze an dieser Stelle völlig ignorieren. Denn deren Aufeinanderfolge läßt nicht verkennen, daß, nachdem zuerst der Erfolg des Bleibens in seinem Worte im Ganzen beschrieben ist, dann mit den beiden letzten Sätzen die innere Seite dieser rechten Jüngerschaft angegeben wird. Dazu steht das ἐν τῷ λόγῳ τῷ ἐμῷ zu dem τὴν ἀλήθειαν in viel zu naher Beziehung, als daß bei letzterem an etwas anderes als an den Inhalt des ersteren gedacht werden könnte. Johannes hat außerdem in δικαιοσύνη einen besonderen Terminus für das ethisch-religiöse Verhalten (16, 8; 1. Joh. 2, 29; 3, 7). Jesus gebraucht dazu in derselben Rede 8, 40 τὴν ἀλήθειαν unverkennbar von dem durch ihn geoffenbarten Gottesrat und gibt Joh. 17, 17 die bestimmte Erläuterung: ὁ λόγος ὁ σὸς ἡ ἀλήθειά ἐστιν. Dieser gegenüber sieht sich Wendt zu der im Widerspruch mit dem Gebrauch von λόγρς in den Reden Jesu stehenden Deutung genötigt: denn Offenbarung ist die Wahrheit. Das hilft aber nur scheinbar, da dieser Satz,

richtig wäre, daß die Wahrheit in diesem Sinne und das Leben als das von Gott verliehene eigene Heilsleben der Menschen zusammen das eigentliche Wesen des Reiches Gottes ausmachten, so bliebe doch dieser Sinn der beiden Worte auf Jesus' Person unanwendbar. Nirgends hat er sonst sich für das Reich Gottes in Person erklärt, selbst wenn man Luk. 17, 21 allein von der Gegenwart des Reiches Gottes unter Israel in Christi Person verstehen will. Ebensowenig kann die einfache Erklärung: „Ich bin die Wahrheit und das Leben" besagen sollen, er sei sich bewußt, daß in seiner Person jene beiden Momente des Wesens des Reiches Gottes ihre vollendete Verwirklichung gefunden hätten. Das Wort kann nur besagen wollen, daß in der Person Christi die persönliche Darstellung des göttlichen Wesens gegeben sei, soweit ihre Erkenntnis für die Menschen, um zum Vater zu kommen, möglich und notwendig ist, wie denn auch Jesus bald darauf (Joh. 14, 9) erklärte: „Wer mich siehet, siehet den Vater." Er stellte sich damit und zwar nicht etwa nur in seinem Ergehen, sondern vielmehr nach seinem ganzen Verhalten in Worten und Werken als die Norm hin, an welcher sich allein betreffs Gottes und seines Willens orientieren, und sich in irdischen und himmlischen Dingen zurechtfinden lasse (Joh. 3, 12). Darum verlangte Jesus nicht bloß Glauben an seine Verkündigung (Matth. 21, 32; Mk. 11, 23; Joh. 3, 12; 5, 46. 47; 8, 45; 10, 38), sondern vor allem Vertrauen auf seine Person (Matth. 18, 6; Mk. 9, 42; Joh. 3, 15—18; 6, 29. 35. 40. 47; 7, 38; 11, 25. 26; 12, 44). Weil aber so allein in ihm selber die heilbringende Offenbarung, die rettende Wahrheit für den Menschen vorhanden, und diese nur im Glauben an ihn wie in der Gemeinschaft mit ihm erlangbar ist[1]), darum sagte er von der Wahrheit wie von sich selber, daß sie wahrhaft frei mache und aus dem Knechtsstande in die Kindesstellung erhebe (Joh. 8, 32—36). Demgemäß verlangte er ferner, daß, die seine Worte hörten, auch sein Selbstzeugnis annähmen, was dieses auch immer enthalte (Joh. 8, 25).[2])

---

sobald man den von Wendt für Johannes aufgestellten Wahrheitsbegriff anwendet, einen Gedanken von wahrhaft pythischer Dunkelheit ergibt, „denn Offenbarung ist das rechte sittlich religiöse Verhalten". Derselbe kann denn auch von ihm nur mit Mühe brauchbar gemacht werden (S. 540). Wenn aber Wendt zum Beweise dafür, daß *ἀλήθεια* im 4. Ev. nur ein sittlich formaler Begriff sei, sich auf den Gegensatz von *φαῦλα πράσσειν* und *τὴν ἀλήθειαν ποιεῖν* in Joh. 3, 20 beruft, so wird dieser angebliche Nachweis durch 5, 28 völlig hinfällig, da dort *φαῦλα πράσσειν* und *ἀγαθὰ ποιεῖν* einander klar entgegengestellt sind. Das *τὴν ἀλήθειαν* muß darnach ein weiterer Begriff als das *τὰ ἀγαθά* sein; es kann nur den auch das sittlich Heilsame (Nützliche) hervorrufenden Offenbarungsinhalt in dessen absolutem Werte allem menschlichem Denken und Thun gegenüber bezeichnen. Jesus konnte sich selbst nur in dem Sinne als die Wahrheit hinstellen, daß in seiner in die Welt getretenen Persönlichkeit mit ihrem Leben, Thun und Lehren Gott sich den Menschen getreu erkennbar gemacht habe. Vgl. Godet: La vérité, c'est dieu révélé dans son essence c'est-à-dire dans sa sainteté et dans son amour. Comm. sur l'évg. de St. Jean [3] III. p. 384.

[1]) Vgl. die Formeln *μένειν ἐν ἐμοί* 6, 56; 15, 4—6; *μένειν ἐν τῷ λόγῳ τῷ ἐμῷ* 8, 31; 15, 7 aber auch *μένειν ἐν τῇ ἀγαπῇ ἐμῇ* 15, 9.

[2]) Man wird den Worten dieses Ausspruchs nur gerecht, wenn man *τὴν ἀρχὴν* in der Bedeutung inprimis nimmt, *ὅ τι* (quod, quodcunque) liest und *λαλεῖς* von der offenbarenden Rede faßt. Dadurch wird das Wort zu einer wirklichen Erläuterung des *ὅτι ἐγώ εἰμι* (v. 24), in welchem das *ἐγώ* als Prädikat zu nehmen ist, weil es sonst gar nicht

Er ist der, als der er erscheint, und als den er selbst sich bezeugt. Aber er ist die Wahrheit nicht allein, sofern in ihm selber kein Trug ist (Joh. 8, 55), und er über Gottes Wort hält, sondern auch so völlig und mit so nachhaltig wirkender Kraft, daß wer ihm nachfolgt, in keiner Weise weder erkenntnismäßig noch sittlich je im Dunkeln und in Irrtum wandelt, sondern in ihm selbst das Licht hat, das zum Leben führt (Joh. 8, 12).

4. Weil Jesus nun in diesem Sinne die Wahrheit war, so hat er sich, wie damals das Licht des Lebens (Joh. 8, 12), früher bereits das Brot des Lebens (Joh. 6, 35. 48) genannt. Zugleich stellte er sich aber nicht allein als Mittler des Lebens, sondern auch als das lebendige Brot (Joh. 6, 51) und als das Leben persönlich hin (14, 6). Was das sagen will, das darf zunächst nicht unter Berücksichtigung späterer apostolischer Erörterungen und auch nicht auf Grund von Erwägungen darüber, was nach den Evangelien als das Leben für die Menschen zu gelten habe, bestimmt werden.[1] Denn, wenn Jesus sich als das Leben bezeichnete[2]), so konnte er das nur in demselben Sinne thun, in welchem er Gott den lebendigen Gott nannte und von diesem wie von sich sagte, daß er das Leben in sich selber habe (Joh. 5, 27). In welchem Sinne Gott aber als der lebendige im A. T. und darum auch von den Jüngern (Matth. 16, 16) und den Hohepriestern (Matth. 26, 63) bekannt ward, das erhellt noch deutlicher als aus seinem Gegensatz zu den nichtigen und toten Götzen (Ps. 106, 28; AG. 14, 15) aus dem Schwur Gottes (4. Mos. 14, 21; vgl. 5. Mos. 32, 40): So wahr als ich lebe und die Herrlichkeit Jahvehs die ganze Erde erfüllen soll! alle die Männer werden das Land nicht sehen. Darum ist Gott das Leben, weil er sich selbst bethätigt und die Welt zur Offenbarungsstätte seiner Herrlichkeit (seines Wesensinhalts) macht (vgl. 1. Mos. 16, 14; Jos. 3, 10; Ps. 42, 3; Jer. 23, 36 und 1. Thess. 2, 9; 2. Kor. 6, 16). Gerade in gleichem Sinne sagte Jesus nun auch von sich, daß er das Leben sei. Denn im Hinblick auf seinen bevorstehenden Tod und Hingang verhieß er, während die Welt ihn nicht werde sehen können, seinen Jüngern die Erfahrung davon, daß er lebe und sie auch leben werden (Joh. 14, 19), und dem Zusammenhang nach ist letzteres nur als Bethätigung des ersteren aufzufassen. Diese Deutung wird noch dadurch bestätigt, daß nach Joh. 5, 26 der Vater, wie er das Leben in sich selber habe, also auch dem Sohne gegeben hat, das Leben in sich zu haben. Denn Jesus konnte damit den Vater und sich doch nicht nur insofern als Inhaber der Lebensfülle bezeichnen wollen, als sie das Leben als Heilsgut an die Menschen mitteilen und Urbild des geistigen Lebens sind.[3]) Er erklärte damit Gott vielmehr für den in sich selber quellenden

---

zu stehen brauchte. Der Unglaube der Juden an sein Selbstzeugnis in Wort und That wird für sie Anlaß zum Sterben in ihren Sünden; es gilt, Jesus für den zu halten, der er ist und für den er sich erklärt.

[1]) Gegen Weiß, Joh. Grundbegriffe § 7 S. 61—85; Bibl. Theol. § 146 und Franke, das A. T. bei Joh. S. 231 ff.

[2]) Sachlich thut Jesus das auch in den synoptischen Reden, indem er denen, die zu ihm kommen wollen, Ruhe und Erquickung (ἀνάπαυσις) zusagt (Matth. 11, 29).

[3]) Vgl. Weiß und Franke.

und darum nie versagenden Quell seines Wirkens, zu dessen Wesen es deshalb gehört, sich zu bethätigen und wirksam zu sein. Dem Sohne, erklärte er dabei, sei es gegeben, auch hierin das Ebenbild des Vaters zu sein. Da Jesus so aber von sich während seines Erdenlebens sprach, so konnte er damit nur auf seine Macht und Gewalt hinweisen, sich nach eigenem Willen und Ermessen als Sohn zu erweisen und sein Leben ebenso zu lassen, wie es wieder zu nehmen (Joh. 5, 17; 9, 4; 10, 15).

Weil er das Leben war, so konnte Jesus auch, so lange der Tag seines Erdenlebens währte, zu wirken nicht aufhören (Joh. 9, 4). Er fand allein darin seine Befriedigung, daß er Gottes Werk vollenden durfte (Joh. 4, 34), und sein Absehen während seines Lebens ging beständig darauf, daß alle, welche auf seine Stimme hörten, das Leben und zwar in Fülle erlangen sollten (Joh. 10, 10; Ps. 23). Weil er das Leben ist, so gehört es ferner zu seinem Wesen, lebendig zu machen (Joh. 5, 21). Wer zu ihm kommt, um Heil bei ihm zu suchen, dem will er selber nach seiner bestimmten Erklärung zur bleibenden, ewiges Leben vermittelnden Speise werden und zwar gerade dadurch, daß er auf Erden in Fleisch und Blut gelebt hat (Joh. 6, 27. 51. 54). Denn aufs bestimmteste bezeugte er, daß für alle Zukunft sein Erdenleben, den Tod miteingeschlossen, nicht aber dieser ausschließlich, das Heilsmedium, der Gegenstand des Leben bringenden Glaubens sein solle (Joh. 6, 40). Dadurch aber, daß er von sich und seiner Erscheinung auf Erden als Brot des Lebens, von seinem Fleisch und Blut als dem, was gegessen und getrunken werden sollte, sprach, brachte er zugleich zum unverkennbaren Ausdruck, daß der wahre Glaube an seine Person als den Heiland in einer vollen geistlichen Aneignung und in Verschmelzung mit ihm bestehe. Wer ihn daher im Glauben hat, der hat das Leben. Und auch seine Worte sind Geist und Leben (Joh. 6, 63) und können Leben geben.

Darum erklärte er weiter, daß das Leben für die Seinen gerade darin bestehe, daß, die an ihn glaubten (Joh. 17, 3), den Vater als den allein wahren Gott und ihn als seinen absoluten Gesandten und den Heilsmittler erkennen.[2]) Diese volle Gotteserkenntnis wird damit ebenso als die höchste von Gott selber den Erlösten zugedachte Vollendung des Lebens hingestellt, wie sich nach Jesus' Worten (Matth. 11, 27) in dem einzigartigen gegenseitigen Erkennen des Vaters und Sohnes deren Wesensgemeinschaft ausprägte. Das von Jesus den Menschen gebrachte Leben schließt deren vollste Beseligung und Befriedigung ein (Joh. 4, 14) und macht deren Heilsstand aus. Mit ihm ist auch

---

[1]) Das *ἣν ἐγὼ δώσω* hinter *ἡ σάρξ μου ἐστίν* (Joh. 6, 51) muß ursprünglich sein, weil sich *ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς* nicht unmittelbar an *ἡ σάρξ μου* begrifflich anschließen konnte. Bei der schnellen Wiederkehr des gleichen Zusatzes wurde er das zweite Mal leicht weggelassen.

[2]) Das *αἰώνιος* (Joh. 17, 2. 3) ist vorangestellt und betont deshalb die überirdische Qualität des gemeinten Lebens (vgl. Steinmeyer, Beitr. z. Verst. d. joh. Evgs. IV. S. 46 A.). Aber zwischen *ζωὴ αἰώνιος* und *ζωή* allein ist kein Unterschied, weil jenes nur hinzugefügt wird, wenn jene Qualität hervorgehoben werden soll (Joh. 4, 36; 12, 25; Reuss a. a. O. II. p. 552).

der Empfang des heiligen Geistes in solchem Grade verbunden, daß dasselbe zu einer in den Gläubigen und von ihnen aus fortwirkenden Kraft wird (Joh. 7, 38. 39).[1] Leben und Geist sind nämlich nicht ohne weiteres dasselbe; ersteres sprach Jesus sofort jedem, der an ihn glaubte, zu (Joh. 5, 24. 39; 6, 40. 47. 54; 10, 27. 28); letzteren verhieß er denselben erst.

Dieses von ihm vermittelte Leben ist aber nicht nur qualitativ ein überirdisches, sondern schließt unmittelbar das Hinübergehen ins jenseitige ungehemmt durch den Tod ein (Joh. 5, 24; 11, 25). Eben deshalb konnte Jesus von sich als Mittler des Lebens auch sagen: „Ich bin die Auferstehung und das Leben" (Joh. 11, 25), und sich die Befugnis wie zu dem mittelbar eintretenden geistlichen (Joh. 5, 21—23), so auch zu dem einstigen leiblichen Lebendigmachen (Joh. 5, 26. 27) zuschreiben.[2]

Hat nun Jesus' Kommen auch ausschließlich die Heilsvollendung der Welt zu seinem Zweck (Joh. 3, 17; 12, 47), so führt doch das ungläubige Verhalten der Welt dazu, deren Gericht durch ihn zu bewirken (Joh. 3, 17—19). Es liegt nur ein scheinbarer Widerspruch darin, daß Jesus erklärte, nicht zum Gericht gekommen zu sein (Joh. 3, 17), und dennoch auch sagte, daß der Vater an keinem selber das Gericht übe, sondern ihm die Gerichtsübung ganz und gar übertragen habe (Joh. 5, 22), und dabei vom Gericht im Sinne eines verurteilenden Verfahrens, eines Übergebens in den Tod die Rede ist.[3] Denn es spricht sich darin nur die unmittelbare und notwendige Kehrseite der ausschließlichen Heilsmission des Sohnes aus, der das Leben in ihm selber hat und ist, weil, wer sich durch ihn nicht zum Leben führen läßt, dadurch unrettbar dessen Gegenteil, dem Tode, verfällt. Wie Jesus bei Gelegenheit der Erwähnung der Auferstehung zu verstehen gab, liegt hierin gerade eine Erweisung der Gerechtigkeit, da es mit dem Gnadeüben aufs engste zusammenhängt, daß den Ungläubigen vonseiten Jesu das ihrem Verhalten gegen ihn entsprechende Verfahren zuteil wird (Joh. 5, 28—30; 8, 16). Er konnte deshalb sogar darauf hinweisen, daß dieser Erfolg seiner Sendung, daß die da sehen, durch sie blind würden und werden (Joh. 9, 39), wenn auch nicht der sie hervorrufende Zweck, so doch

[1]) Auch diese Stelle beweist so wenig wie Joh. 4, 10; 6, 63; vgl. mit AG. 2, 38; 8, 10 die unmittelbare Identität von Leben und heiligem Geist (Steinmeyer a. a. O. II. S. 36 f.); denn in ihr ist von der von den Gläubigen ausströmenden Lebenskraft die Rede. *Τὸ πνεῦμά ἐστι τὸ ζωοποιοῦν* Joh. 6, 63, das heißt der bleibende Träger des Lebens, aber nicht dieses selbst. Das Leben ist ebenso wenig vor allem als subjektiver Zustand der Gläubigen (Gotteskindschaft) zu fassen (Frommann, Joh. Lehrbegriff S. 626), wie es sich auch nicht als der summarische Inhalt aller Heilsgüter der Christen auffassen läßt (Trench, Synonyms. p. 95, u. Cremer, Bibl. Wörterbuch S. 386), weil es bei beiden Begriffsbestimmungen nicht gelingt, Jesus' Selbstbezeichnung als das Leben begreiflich zu machen.

[2]) Die Gleichheit des Ausdrucks in v. 25. 28 nötigt Jesus auch v. 25 von der zukünftigen Auferstehung sprechen zu lassen. Nur geschieht es hier als Zusage der Vollendung des den Gläubigen bereits hienieden erteilten Lebens (v. 25: *ἀκούσαντες*), während v. 28 von Jesus' eigner Vollmacht, jene Zusicherung bei der von den Juden erwarteten Auferstehung wahrzumachen, gesprochen wird.

[3]) Wie v. 24 das *εἰς κρίσιν* hernach in dem *ἐκ τοῦ θανατοῦ* aufgenommen wird, beides aber den Gegensatz zu *ζωὴν αἰώνιον* bildet, so nimmt auch *κρίσις* 5, 29 das *κρίνει οὐδένα* auf, welches der Gegensatz zu *ζωοποιεῖ* v. 21 bildet. Vgl. den Gegensatz von *ἀνάστασις κρίσεως* und *ἀνάστασις ζωῆς*. Weiß, Bibl. Theol. § 154 c.

nach Gottes Willen die Folie davon sei, daß durch ihn sehend würden, die nicht sehen. Als das Medium dieses Gerichtsvollzuges bezeichnete Jesus in Übereinstimmung mit seiner ständigen Forderung, auf ihn zu hören und an ihn zu glauben, das Wort, welches er redet, weil es zum Zeugnis wider jeden wird, der sich dadurch nicht zu ihm als dem Heiland rufen läßt (Joh. 3, 18). Dieser Verurteilungsakt vollzieht sich hienieden bereits im Menschen durch Erweckung des Widerwillens wider das Licht (Joh. 3, 19), weshalb Jesus' Kommen in die Welt eine Scheidung unter den Menschen zur Folge hat (Luk. 12, 51), welche in ihrem weiteren Verlauf zu einer Entscheidung über beide Teile und zwar zu einer vollkommen gerechten ausschlägt (Joh. 5, 30).[1]

Durch dieses Selbstzeugnis über seine Person und über seine Sendung hatte sich Jesus nun als den vollen Heilsmittler und Bringer der höchsten messianischen Erwartung unzweideutig bekundet. Das Bekenntnis seiner Jünger (Matth. 16, 16) hatte dadurch in demselben Maße eine vollständige Bestätigung erfahren, als er damit der sich in dem Volke Israel vorbereitenden und vielfach bereits vollendeten inneren Entscheidung für oder wider ihn seinerseits das Siegel seines Willens aufgedrückt hatte. Es war dies die notwendige Kehrseite seines messianischen Wirkens und seiner Art, das Reich Gottes zu begründen, und ein Moment im Heilsrat Gottes. Solchem rückhaltlosen Zeugnis muß nun sein offenbares Hervortreten als Messias vor das Volk und damit seine Bewährung als der gute Hirte durch Zahlung seines Lebens als Lösegeld für die Welt sich anschließen.

Kap. VII.

Die Weisungen Jesu für seine Gemeinde.

1. Da es, wie er bezeugte, im Wesen seines Wirkens lag, eine Scheidung in dem alten Bundesvolke, wie in der Welt überhaupt hervorzurufen, so mußte Jesus auch darauf aus sein, aus der Hürde dieses Volks wie später aus andern Völkerschaften sich eine Heerde zu sammeln und eine neue Gottesgemeinde zu bilden (Joh. 10, 15).

Darum sprach er, sobald als seine offenbarende Thätigkeit zu ihrem nächsten Ziele gekommen war, und sie in den Zwölfen das Bekenntnis zu ihm als dem Messias, dem Sohne Gottes, geweckt hatte, nicht mehr bloß von dem Reiche Gottes, das da kommen sollte (vgl. B. Kap. V § 2 S. 278 ff.), sondern auch von der Gemeinde, welche er gründen wollte.

Der Moment, in welchem Jesus zuerst auf diese Gemeinde[2]) hinwies, ist höchst bedeutsam. Aus ihm wird das frühere Nichtvorkommen des

---

[1]) Bei diesem Sachverhalt darf man in Jesus' Reden dem *κρίνειν* und seinen Derivaten die Bedeutung: scheiden, Scheidung ebenso wenig ganz absprechen (Weiß, Franke), als ausschließlich beilegen (Frommann, Köstlin, Reuß). Beide Bedeutungen sind vielfach nicht auseinanderzuhalten. Dieser amphibolische Gebrauch des Wortes ist nichts spezifisch Johanneisches. 1. Joh. 4, 17 wird vielmehr nur des *ἡμέρα τῆς κρίσεως* gedacht und in der Offenbarung beziehen sich *κρίνειν* und *κρίσις* stets auf die letzte Zeit. Von der inneren Scheidung als einem Gericht zu sprechen, ist eine Eigentümlichkeit der Reden Jesu.

[2]) *ἐκκλησία*, vgl. קְהַל יְהוָה 5. Mos. 15, 6; 23, 2 f.

Begriffs in Jesus' Munde vollkommen verständlich, wie auch die Vollmacht, welche er sofort bei der Ankündigung des Aufbaus dieser Gemeinde derselben zusprach. Sogleich in dem Augenblick gedachte Jesus nämlich der neuen Gemeinde, welche er zu gründen habe, als er die Zwölfe soeben seine Verkennung unter Israel hatte feststellen lassen, diese selbst hingegen sich als die mit Recht zu seinen Boten und Zeugen Berufenen (vgl. C. Kap. IV, 4 S. 391 ff.) erwiesen und sich zu dem Mittelpunkt der Heilserkenntnis bekannt hatten, soweit diese, bevor Christus sich selbst für die Seinen geheiligt hatte, erreichbar war (Matth. 16, 16). Indem er aber eine solche erst erbauen zu wollen erklärte, stellte er sie deutlich als noch nicht vorhanden hin. Nun aber war in Israel ein Volk vorhanden, welches sich selbst für die Gemeinde Jahveh's zu erachten berechtigt hielt (4. Mos. 16, 3; 20, 4; 3. Mos. 23, 2 ff.), weil Gott es einst für sein Eigentumsvolk und für das auserwählte Geschlecht unter den Völkern erklärt hatte (2. Mos. 19, 6; Jes. 43, 20). Durch die von Jesus bekundete Absicht, fortan eine neue Gemeinde erbauen zu wollen, ward daher zugleich als ein thatsächliches Ergebnis seines Wirkens das hingestellt, daß das Volk Israel als solches, wenn es auch einst aus den Völkern dazu berufen war, dennoch sich nicht als geschickt erwiesen hatte, zu einem Königreich von Priestern[1]), wie es das Reich Gottes dem göttlichen Heilsplane nach bilden sollte, zu werden. An die Stelle der Gemeinde Israels (5. Mos. 31, 30)[2]), welche durch ihren Unglauben völlig aufgehört hatte, eine Gemeinde der Frommen (Ps. 144, 1) zu sein, und in ihrer Gesamtheit zu einer Gemeinde der Bösen wurde (Ps. 26, 4), mußte Jesus ein neues setzen. Daß auf diese jene Israel einst gewordene Bestimmung, ein Königreich von Priestern, ein heiliges Volk zu sein, übergehen sollte, das sprach Jesus selbst zwar nur mittelbar, aber in um so bezeichnenderer Weise aus, indem er im Blick auf sie am Vorabend seines Todes zum Vater betete: Ich heilige mich selbst für sie (Joh. 17, 19). Bezeichnend war dies darum, weil er damit, wie auch mit der Erklärung: Ich werde meine Gemeinde erbauen (Matth. 16, 18), in ihrem Unterschiede von der gesetzlichen Forderung: Und ihr sollt mir sein (2. Mos. 19, 6)[3]), es selbst allein übernahm, die Priestergemeinde des N. B. herzustellen.

Es ist überflüssig, die Frage aufzuwerfen, was Jesus gethan, und wie er sich verhalten haben würde, falls das derzeitige Israel des Täufers und

---

[1]) 2. Mos. 19, 6: מַמְלֶכֶת כֹּהֲנִים וְגוֹי קָדוֹשׁ LXX *βασίλειον ἱεράτευμα καὶ ἔθνος ἅγιον* vgl. 1. Petr. 2, 9; Offb. 1, 6.

[2]) קְהַל יִשְׂרָאֵל *ἐκκλησία Ἰσραήλ*. Während im A. T. LXX ohne Unterschied *συναγωγή* (עֵדָה) und *ἐκκλησία* von Israel als Gottesgemeinde gebraucht sind, wird die neutestamentliche Heilsgemeinde im N. T. nie *συναγωγή* (auch Jak. 2, 2 nicht, wo es nur von der gottesdienstlichen Versammlung steht), hingegen Israel nie mehr *ἐκκλησία*, sondern nur noch *συναγωγή* und zwar mit dem Zusatz *τοῦ σατανᾶ* (Offbg. 2, 9 und 3, 9) genannt. Denn wenn auch AG. 7, 38 einmal es von Israel heißt: *οὗτός ἐστιν ὁ γενόμενος ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ*, so wird dort eben nur von dem einstigen Israel *ἐν τῇ ἐρήμῳ ἐν τῷ ὄρει Σινᾶ* gesprochen.

[3]) Gerade die Einleitungsworte der Erklärung Gottes LXX 2. Mos. 19, 6: *Τάδε ἐρεῖς τῷ οἴκῳ Ἰακὼβ καὶ ἀναγγελεῖς τοῖς υἱοῖς Ἰσραήλ* — beweist am besten, daß auch das: *ὑμεῖς δὲ ἔσεσθέ μοι κτλ.* nicht sowohl Verheißung als Befehl ist (vgl. 3. Mos. 11, 44; 19, 2).

seine Predigt angenommen hätte. Denn seine Sendung vom Vater war auf die voraussichtlich eintretende Entwickelung in Israel von vorneherein berechnet. Nach dem Gange nicht nur der Menschheit im allgemeinen, sondern auch Israels im besonderen, konnte, wie es Jesus (Matth. 23, 32; vgl. 21, 33—46) und später Stephanus (AG. 7) ihren Zeitgenossen vorhielten, dieses zu keiner anderen Entscheidung kommen. Das Gesetz der Sünde, das in einem ganzen Volkstum und im Geschlechte Adams in noch weit mächtigerem Maße als in den Einzelnen waltet (Röm. 7, 23), mußte sich in der von Israel mittelst immer fortgesetzter Entscheidungen eingeschlagenen Richtung auswirken. Zutage konnte dies naturgemäß erst treten, als dem von Gott ursprünglich auserwählten Volke durch Christus' Auftreten und Predigt die Möglichkeit geboten wurde, das Reich Gottes in sich und auf sich gründen zu lassen. Völlig zunichte wurde Gottes einstige Erwählung auch durch dies Vollmaß des Unglaubens Israels keineswegs. Allein die in Israel beabsichtigte Gründung des Reiches Gottes mußte eine andere Gestalt annehmen, und die Herstellung desselben mit der Berufung eines neuen Gottesvolkes anheben, deren Anfang und Ausgang aber wieder in Israel gemacht wurde. Auf eine Gemeinde von Erwählten konnte es Jesus nur absehen, weil der neue Reichsanfang erst aus der Welt berufen werden mußte, und sein Königtum auch nicht sofort äußerlich in die Erscheinung treten sollte. Nach jener Ankündigung wollte Jesus damals aber keineswegs die thatsächliche Herstellung seiner Gemeinde ganz der Zukunft vorbehalten wissen.[1]) Nicht von Zukunftsplänen, sondern von solchem, was er selbst nunmehr zu thun vorhatte, sprach Jesus. Es ist in diesen knappen Worten seiner Ankündigung[2]) ein völliger Bauriß des aufzurichtenden

---

[1]) Gegen H. Schmidt, die Kirche S. 29, anders etwas S. 26.

[2]) Freilich wäre unsere obige Auseinandersetzung völlig nichtig, wenn die ursprünglichen Worte dieser Erklärung Jesu nur gelautet hätten: *μακάριος εἶ, Σίμων Βαριωνᾶ· σὺ εἶ Πέτρος καὶ πύλαι ᾅδου οὐ κατισχύσουσίν σου* (Wendt, Lehre Jesu I. S. 180). Gegen das einmütige Zeugnis der KVV., unserer Handschriften und der Versionen (vgl. selbst die älteste syn. Übersetzung Curetons bei Bäthgen, Evangelienfragmente S. 26), würde selbst dann, wenn durch Ephräms Zeugnis die Stelle, wie sie Tatian in seinem Diatessaron las, zweifellos erkennbar gemacht (vgl. Zahn, Forschungen I. S. 163 f.) und Tatian bloß als Harmonist verfahren wäre (vgl. hingegen m. Abhdlg. „Das Hebräerevangelium", Ztschr. f. k. W. u. k. Leb. 1889 S. 568 ff.), dessen Text nichts beweisen können. Auch bei diesem Punkte ist zu verlangen, daß in der zweiten Hälfte des zweiten christlichen Jahrhunderts die kirchliche Bewegung nicht hypothetisch angenommen, sondern dokumentarisch nachgewiesen werde, welche die Aufstellung und interpolierende Einschwärzung eines solchen Kirchenbegriffs in diese Stelle mit solchem Nachdruck zu bewirken imstande gewesen wäre, daß die Interpolation so schnell und allgemein zur Annahme gelangen konnte. Die Bedenken, welche Wittichen (Leb. Jesu S. 193 f.) wider die Echtheit dieser Worte überhaupt vorgebracht hat, fallen bei deren richtiger Deutung zum größeren Teile von selbst hin, wie auch der, daß Petrus nicht bloß für seine Person, sondern im Namen der Jünger die Antwort erteilt habe. Lukas läßt, wie dies Wort, so auch den nachfolgenden Tadel Petri fort, und es kann deren Weglassung im 3. Ev. wider die Echtheit des ersteren ebensowenig zeugen, wie gegen die des letzteren. Der spätere Tadel des Apostels schließt aber das vorangegangene Lob um so weniger aus, als dessen beide bezügliche Äußerungen von Jesus selber auf einen sehr verschiedenen Quell zurückgeführt werden und damit beider Aufeinanderfolge völlig erklärt ist. Hätte aber Jesus' Erwiderung wirklich nur in einer Umnennung wie Mark. 3, 16 b bestanden, dann wäre der angeblich auch noch als echt verbürgte (vgl. A. Harnack, Texte u. Unters. I, 3 S. 149) Zusatz: *καὶ πύλαι ᾅδου κτλ.* vollkommen unverständlich. Dem Simon soll doch

Gotteshauses im Geist enthalten. Wie Jesus den Grund des Neubaus darin angab, so beschrieb er auch dessen Festigkeit nach innen und außen.

Wie Jesus (Matth. 7, 24—27) sein Wort als den ersten Felsengrund für den Bau des individuellen Heils empfohlen hatte, so spricht er in dieser Erklärung über das, was er nun thun wollte, im Anschluß an die palästinensischen Verhältnisse von dem nun gefundenen felsigen Baugrunde, auf den das Haus sofort aufgesetzt werden kann.[1]) Für seine Gemeinde bezeichnete Jesus aber als solchen den Apostel Petrus weder seinem natürlichen Wesen noch seiner Gabe treffender und einsichtiger Rede[2]) nach, noch auch um seines Glaubens und Bekenntnisses willen.[3]) Denn dieses hatte er soeben ausdrücklich für eine Frucht der dem Bekenner zu teil gewordenen Offenbarung erklärt. Als Felsengrund konnte Petrus nur bezeichnet werden, sofern er durch dieses Bekenntnis als der erkennbar geworden war, welchen Gott zum Träger seiner neuen Offenbarung in Christus geschickt erfunden und ein solcher zu werden gewürdigt hatte. Um deswillen allein erklärte Jesus, wie Petrus eben darum auch sein Zeuge sein sollte (Luk. 24, 48; Joh. 15, 26. 27), ihn, dessen frühere Erwählung zum Apostel noch einmal bestätigend, für den beabsichtigten Baugrund für seine Gemeinde. Wie von ihm, so galt das Wort aber in gleicher Weise von allen, welche Gott zu Offenbarungsträgern im N. B. machte. Weil Gott aber nur Persönlichkeiten zu Mittlern und Trägern seiner Offenbarung machen kann und will, so sprach Jesus auch von Petrus als Person von dem Felsengrunde zu dem Bau seiner Gemeinde.[4]) Um des aufgezeigten Grundes ihrer Bestimmung willen

nicht etwa ein Nichtgehen in den Hades, wie es das A. T. von Moses und Elias berichtet, zugesagt werden, und, falls dies die Absicht wäre, so würde doch die Zusicherung eher nach Ps. 16, 8—11 (AG. 2, 27) geformt worden sein. Die *πύλαι ᾅδου κτλ.* verlangen einen andern Gegensatz als das einfache *σοῦ*. Ihnen muß in der Äußerung ein anderer Bau gegenübergestellt sein. Auch befände sich eine an Petrus gerichtete Versicherung der Art in einem grellen Widerspruch mit der Ankündigung Luk. 22, 31. 32. Aber jene kritische Instanz wird auch mehr nur um der Untauglichkeit des Worts für den eignen Kirchenbegriff willen geltend gemacht. Nach 1. Petr. 2, 9 war es aber gerade diesem Apostel recht eindrücklich geworden, daß an die Stelle der *ἐκκλησία Ἰσραήλ* eine andere *ἐκκλησία* getreten sei.

[1]) Zu den Worten: *ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν* vgl. noch Matth. 7, 25 *τεθεμελίωτο γὰρ ἐπὶ τὴν πέτραν* und Luk. 6, 48: *ὃς ἔσκαψεν καὶ ἐβάθυνεν καὶ ἔθηκεν θεμέλιον ἐπὶ τὴν πέτραν.*

[2]) So Hofmann, Weiss. u. Erf. II. S. 270. Nach d. h. S. N. Ts. XI. S. 91 soll Petrus lediglich bestimmt werden, der persönliche Anfang der Gemeinde nach der Auferstehung des Herrn zu werden — eine Ankündigung, deren Inhalt wahrlich zu dem feierlichen Tone wenig stimmen würde.

[3]) Gegen Wieseler, Chron. d. ap. Zeitalters S. 585; Philippi, Glaubenslehre V, 3 S. 198 ff., und meine Darstellung im Kurzgef. Komm. z. N. T. I. S. 100. Es ist zu beachten, daß Jesus zuerst gerade das hervorgehoben hat, daß nicht das Subjektive, sondern das dem Petrus von Gott Gegebene in seinem Bekenntnis das ihm Wichtige sei, die empfangene Offenbarungserkenntnis (vgl. Frank, Syst. d. christl. Wahrheit 2. A. II. S. 15). Die Bedeutung des Bekenntnisses in subjektiver Hinsicht wird dadurch nicht vermindert. Ohne den vollen hingebenden Glauben an Jesus würde der Vater im Himmel ihnen auch die im Bekenntnis zutage tretende Erkenntnis Christi gar nicht haben offenbaren können (vgl. Matth. 22, 41—46).

[4]) Bei dieser Auffassung des Wortes Jesu an Petrus steht des Paulus Äußerung Eph. 2, 20 mit demselben völlig in Einklang, wenn auch Paulus nach allgemeiner bekannten Verhältnissen nicht vom Felsen, auf den das Haus gestellt werden soll, sondern von dem gelegten Fundamente (*θεμέλιος*) spricht. Paulus bezeichnet Christum als den das

behalten dann aber Petrus und seine Genossen diese Bedeutung für die Gemeinde Christi auch über ihre geschichtliche Thätigkeit hinaus, und zwar nicht nur als Anfänger der Gemeinde.

Diesen Trägern der Offenbarung, welche als solche auch zu Zeugen Christi und Verkündigern der frohen Botschaft tüchtig geworden waren, sprach Jesus als König des Reiches die Schlüssel desselben (Joh. 20, 23; Matth. 18, 18), das ist die Vollmacht zu, durch ihre Verkündigung über das, was den Zugang zum Reiche Gottes den Menschen eröffnen soll, mit einer für alle Zeit bindenden Kraft zu entscheiden. In der prophetischen Stelle Jes. 22, 22, auf welche Jesus' Wort mit seinem Bilde zurückgreift, erscheint die Schlüsselgewalt als die Vollmacht, souverän über den Eintritt in das Haus und in den Dienst Davids zu entscheiden.[1] In Jesus' Ausspruch ist nun aber nicht wie dort von einem Einlaß von Personen die Rede. Er lautet umfassender: „Was du nur immer auf Erden binden wirst, das wird im Himmel gebunden sein, und was du immer auf Erden lösen wirst, das wird auch im Himmel gelöst sein." Nach Matth. 18, 17–19 u. Joh. 20, 21 f. ist dabei ohne Zweifel vor allem an die Sündenschuld, sofern für sie Vergebung erlangt werden kann, zu denken (vgl. 1. Joh. 5, 16; Hebr. 6, 6–8; 10, 26–31). Aber die Allgemeinheit des Ausdrucks und der Zusammenhang der Worte gebieten, ihnen einen noch weiteren Umfang zuzuerkennen.[2] Es muß die gemeinte Gewalt sich auf den ganzen Umfang ihrer Verkündigung beziehen. Weil diese aus Offenbarung fließt, soll das, was durch sie als im Himmelreich zulässig nnd unzulässig hingestellt wird, ewige Bedeutung haben und im Himmel und auf Erden nicht aufgehoben werden können. Jesus stellt damit das Wort der Apostel seinem eignen Worte (Matth. 24, 35) gleich. Ihre Verkündigung wird als der rechte Schlüssel zum Himmelreich bezeugt, und die Gemeinde, sofern sie auf ihrem Worte steht,

---

ganze Fundament zusammenhaltenden, einigenden und festigenden Eck(Grund-)stein, während er jenes in den Aposteln und Propheten nachweist. Das hier bekundete Verhältnis Christi zu den Aposteln, wie es die alten lutherischen Theologen in der Unterscheidung von Christus als fundamentum materiale und den Aposteln als fundamentum doctrinale treffend zum Ausdruck brachten, tritt dadurch schon thatsächlich in Jesus' Wort zutage, daß er sie nicht nur zum Baugrund erwählte, sondern daß sie auch allein durch seine persönliche Heilsvermittelung zu dem geworden sind und werden konnten, was sie werden sollten.

[1]) Wenn auch die Anknüpfung etwas abrupt erscheint, so entspricht das *δώσω σοι κτλ.* formell doch dem *κἀγώ δέ σοι λέγω* v. 18 und sachlich dem *οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν*. Gerade diese Art der Anknüpfung zeigt, daß der Evgst. das Wort als bei dieser Gelegenheit gesprochen kannte, aber in seiner Erinnerung die genauere Verbindung nicht mehr haftete. Eine Tendenz der Hinzufügung dieses Worts aus seinem Eigenen ist nicht annehmbar (gegen Weiß, Matth.-Ev. S. 399 A.). Denn höher als durch die vorangegangene Anerkennung (v. 18) konnte Petrus gar nicht gestellt werden; auch stellt der 1. Evgst. Matth. 18, 18 die Gemeinde dem Petrus in dieser Hinsicht gleich. Ebenso kann nach Matth. 16, 23 f. von einer Neigung des 1. Evgstn., den Petrus hervorzuheben, so wenig gesprochen werden, als beim 4. Evgstn. von der Absicht, ihn zurückzustellen.

[2]) Vgl. Delitzsch u. Orelli z. d. St.

[3]) Ganz willkürlich ist es, die Worte: *δώσω σοι — οὐρανῶν* vom Folgenden abzutrennen und auf verschiedenes zu beziehen, so daß dem Apostel in dem Worte eine sonderliche Machtvollkommenheit in Bezug auf Personen und in Bezug auf Dinge von Jesus zugewiesen wäre (Hofmann, D. h. S. N. Ts. XI. S. 92).

für die wahre Gottesreichsgenossenschaft auf Erden erklärt.[1]) Es ist nur eine Folge der Nichtbeachtung und unrichtigen Deutung des Zusammenhangs, wenn der bildliche Ausdruck des Herrenworts in massiver Fassung auf kirchenregimentliche und gesetzgebende Funktionen bezogen wird.

Dem durch das apostolische Offenbarungszeugnis innerlich gefestigten Bau der Gemeinde Jesu verkündigte Jesus zugleich einen ewigen Bestand. Das Bild von den Thoren dient im A. T., sofern diese nicht als Gerichtsstätte in Betracht kommen, durchweg (Hi. 38, 17; Jes. 26, 7; 38, 10; Jer. 17, 20 ff.; Ps. 118, 19) nur dazu, den Ein- und Ausgang und infolge davon die Aufnahme zu versinnbildlichen, und der Hades ist in Jesus' Ausspruch die Stätte, um welche es sich dabei handelt. Wenn er nun seiner Gemeinde die Zusicherung erteilt, daß auch die Pforten des Hades sie nicht vergewaltigen werden, so liegt darin die Zusage ihrer Unvergänglichkeit freilich nicht ohne die Andeutung, daß es oft so scheinen werde, als ob diese alles Irdische sonst zuletzt aufnehmenden und verschlingenden Thore sich auch für sie öffnen würden.[2])

Diese Gemeinde Christi von ewigem Bestande unterscheidet Jesus dabei vom Reiche Gottes. Sie fällt mit letzterem nicht völlig zusammen. Aber dadurch, daß Jesus den Aposteln, welche er zum Baugrund für dieselbe machen zu wollen erklärte, die Schlüssel des Reiches Gottes zusprach, stellte er jene doch zugleich in das innigste Verhältnis zu diesem. Wenn, was allein jener ihren Bestand gibt und sichert, auch den Ein- und Zugang zu diesem öffnet und schließt, so kann jene, die in der Welt bleiben soll (Joh. 17, 15), und, wie ihr Name Ekklesia schon besagt, doch aus der Welt berufen und erwählt ist, eben nur die Genossenschaft der Reichsbürger in irdischer, wechselnder Gestalt sein, aber mit einem durch den beständigen Baugrund des apostolischen Wortes bedingten, sich stetig gleich bleibenden Wesen. Das Reich Gottes hat in der Gemeinde, die auf dem Grunde der Apostel sich erhebt, seine Weltwirklichkeit.[3]) Deshalb konnte Jesus auch stets zu denen, die an ihn glauben, von dem sprechen, was im Reiche Gottes gilt, wenn er ihnen ihr Verhalten vorzeichnete.

Von seiner Gemeinde hat freilich Jesus nur selten gesprochen. Wie nämlich das Reich Gottes nicht in der Art der Weltreiche und darum ohne äußeres Aufsehen (Luk. 17, 21) kommt, so ist es auch bei seiner Gemeinde. Deren äußere Organisation und äußere Erscheinung war nicht das Wesentlichste. Als Gemeinde der Auserwählten Christi[4]) hat sie ihr Wesen darin,

---

[1]) Nur als der auf dem Grunde des apostolischen Offenbarungszeugnisses erbauten Gemeinde kann ihr auch das Urteil darüber zuerkannt werden, ob einer als ein Heide und Zöllner wegen seines unbußfertigen Verhaltens gehalten werden soll (Matth. 18, 18). Doch ist dabei in Erwägung zu ziehen, daß durch den dort vorgeschriebenen Instanzenzug dem einzelnen Christen gewehrt werden soll, mit seinem Urteil über einen Bruder einseitig und daher leicht lieblos vorzugehen.

[2]) Es heißt das Bild, das der Herr gebraucht, umkehren, wenn man darin ausgesagt findet, daß die Pforten der Hölle ihm nicht werden dauernden Widerstand leisten können (Keil).

[3]) Vgl. H. Schmidt, die Kirche S. 26.

[4]) Wenn dies nun auch der eigentliche Begriff von Ekklesia ist, so spricht doch das

eine Brudergemeinschaft (Matth. 18, 15. 16; 23, 8) von solchen zu sein, die durch ihren Glauben geeint sind. Darum kommt es nicht auf ihre Zahl, Größe und äußere Ordnung an. Aber gleichviel, wie groß die Gemeinde an Zahl ist, so will Jesus doch in ihr um ihres einigen Glaubens willen wie ein König in seinem Reiche walten, und sollen ihre Glieder durch ihr gläubiges Gebet über alles Macht haben, um das sie bitten (Matth. 18, 19. 20). Das Band seiner Gemeinde will er selber sein, indem er jedes einzelnen Gläubigen Hirte ist, und ein jedes einzelne Glied seine Stimme hört (Joh. 10, 14. 16). Das Wesen der Gemeinde besteht deshalb in der innigen Verbindung und Gemeinschaft jedes ihrer Glieder unmittelbar mit Christus im Glauben. Diese Gemeinschaft mit ihm soll sich ihrerseits darin bethätigen, daß jeder Gläubige ihm in der Selbstverleugnung und im Kreuztragen nachfolgt (Matth. 16, 24; 10, 38; Luk. 14, 27), und zwar nicht sowohl durch Leiden, als vielmehr durch Dienen, aber andererseits auch darin, daß Jesus alle, welche Glauben beweisen, an seiner Ehre und Herrlichkeit teilnehmen läßt (Joh. 12, 26). Darum bezeichnete Jesus selbst noch nach der Vollendung der Erlösung und nach der Auferstehung die Seinen als seine Brüder (Matth. 28, 10; Joh. 20, 17). Diese ihre Gemeinschaft mit ihm will er seinerseits durch seine persönliche und lebendige Gegenwart in der Mitte einer gläubigen Gemeinde, durch welche diese in geistiger Weise sein Tempel wird[1]), bethätigen. Das stellt er ihr durch seine Verheißungen in Aussicht (Matth. 18, 26 u. 28, 20).

2. Daß Jesus die Gemeinde vor allem als eine Gemeinde von Gläubigen und insofern als Glaubensgemeinschaft ins Auge faßte, erhellt sodann aufs deutlichste daraus, daß er gerade in dieser letzten Zeit bei allen seinen Jüngern und nach jeder Richtung hin auf einen lebendigen und kräftigen Glauben drang. Und Entschiedenheit des Glaubens ist für jeden, der sich Jesus und seiner Gemeinde anschließen will, eine so unumgängliche Forderung, daß Jesus selber deren Höhe solchen, die ihm folgen wollten, zu bedenken gab (Luk. 14, 28—33) und den wahren Glauben als die enge Pforte zum Reich bezeichnete, durch welche nur wenige eingehen (Luk. 13, 24; Matth. 7, 13. 14).[2]) Hinwiederum beklagte er bei seinen Jüngern nichts so sehr wie den Kleinglauben, der sich nicht die Macht zu allem zutraute, was ihm im Namen des Herrn zu thun sich darbot (Matth. 17, 20), und betonte den Glauben als die Bedingung der Erfahrung, die Herrlichkeit des Herrn zu schauen (Joh. 11, 40).

Der Glaube, als das Gegenteil eines Weltsinns, der nur auf das denkt, was sein ist, entsteht im Menschen allein durch die Rückkehr zu der Kindesstellung zu Gott. Ihn bezeichnete Jesus daher auch als das charakteristische Kennzeichen

---

nicht dagegen, daß Christus eine Kirche in dem Sinne gewollt hat, welcher dem Namen später beigelegt ist. Stellen wie Matth. 23, 8—10 und 20, 25—27 schließen nur jede solche Organisation aus, welche damit in Widerstreit steht, daß dieselbe als Gemeinde Jesu an diesem ihren einigen Lehrer (*διδάσκαλος*) und Führer (*καθηγητής*) haben soll, und irgend ein anderer dazu Macht erhält, seine Gläubigen zu vergewaltigen (*κατακυριεύειν, κατεξουσιάζειν* (Matth. 20, 25). Gegen Oosterzee, Theol. d. N. Ts. S. 74.

[1]) Vgl. Geß, Christi Pers. u. Werk I. S. 110.

[2]) Vgl. Weiß, Bibl. Theol. § 30, a.

der Jünger (Matth. 18, 1—20). Alles Thun der Menschen lehrte er nach dem Maß des darin bewährten Glaubens oder Unglaubens zu bemessen (Matth. 18, 4—7), weshalb die ungläubige Welt seinem Wehe ebenso sicher verfällt, als die Gläubigen seiner Hirtentreue und des Beistandes der Engel gewiß sein dürfen (Matth. 18, 8—14).[1] Darum ermahnte Jesus jeden Gläubigen, an sich selber allen Anlaß zum Ärgernis abzuthun und den fehlenden Bruder, sei es durch brüderliche Bestrafung, sei es durch das Urteil der Gemeinde zurechtzubringen, welches, weil und wenn es auf dem Grunde der empfangenen Offenbarung beruht, eine bleibende Gültigkeit besitzt (Matth. 18, 15—18). Andererseits machte Jesus darum auch nicht nur dem Glauben der Einzelnen, der im Vertrauen auf Gott etwas unternimmt, sondern in noch höherem Maße dem gemeinsamen Gebet der gläubigen Gemeinde die größten Zusagen (Mk. 11, 25; Matth. 21, 21; — Matth. 18, 19—20).

Demgemäß leitete Jesus seine Jünger ferner an, in allen Stücken aus dem Glauben zu handeln. Die ihm von Gott widerfahrene überschwängliche und bis zum letzten Gericht hin nötige Barmherzigkeit wies er den Petrus durch das Gleichnis vom Schalksknecht (Matth. 18, 23—25) an, zum Maßstab für seine Vergebung bei Brüdern zu machen.[2] Um des gläubigen Hangens an Gott willen hieß er die Verehelichten unter seinen Jüngern, gegen alles mit Ausnahme des Ehebruchs Nachsicht zu üben, und verbot ihnen, sich an die um des Dazwischenkommens der Sünde und der natürlichen Herzenshärtigkeit willen im Gesetz Mosis gegebene Erlaubnis zur Ehescheidung zu halten (Matth. 19, 1—12). Der Frage des Petrus nach dem Ersatz von dem, was er und seine Mitapostel um seinetwillen verlassen hatten, stellte Jesus die Erwartung auf die erst mit dem kommenden Weltlauf eintretende Umgestaltung der Welt und die Forderung kindlichen Vertrauens und Harrens entgegen (Matth. 19, 27—30) und wies im Gleichnis von den Arbeitern im Weinberge (Matth. 20, 1—16) auf das unbedingte gläubige Vertrauen in die Heilszusagen des Herrn als bessere Bürgschaft der Heilserlangung hin, denn alles Pochen auf die eigne Leistung.

3. Wie schon die Betrachtung der Gemeinde Jesu als eine Bruderschaft (Matth. 18, 15. 23) und der Hinweis auf die im Glauben liegende Not-

[1]) Matth. 18, 11—18 darf um des Zusammenhangs willen, nach welchem Jesus aus dem Verfahren, das im Himmel eingeschlagen wird, Regeln für das Verfahren derer, welche durch ihn Brüder geworden sind, ableitete, nicht auf die Kinder als solche bezogen werden; die Kleinen sind die Gläubigen (gegen Geß, Christi Pers. u. Werk I. S. 108).

[2]) Nur wenn die Beziehung der Parabel vom Schalksknecht auf die Gläubigen Jesu Christi erkannt und festgehalten wird, daß der Glaube an den Gott aller Gnade, bei dem viel Vergebung ist, das Kennzeichen des Knechtes Christi ist, dann erscheint die Versündigung der Unversöhnlichkeit so groß, daß sie und alle ihre Bethätigungen von Gott scheidet. Wer in derselben viele Züge der jüdischen Gottesanschauung und dem Paulus Fremdes findet (Holsten, Syn. Evv. S. 58), der beweist nur, daß er Paulus selber nicht verstanden hat. Jesus spricht Matth. 18, 35 auch bedachterweise von seinem Vater und nicht von Gott als dem Vater aller Gläubigen, und schon darum ist es unberechtigt, zur Deutung der Parabel auf Matth. 5, 44 zurückzugreifen (Weiß, Bibl. Theol. § 22 f. A. 1). Der absichtlich angenommene Fall einer unerhörten Verschuldung (vergl. Weiß, Leb. Jesu II. S. 355) beweist das aufs deutlichste.

wendigkeit der Barmherzigkeitsübung erkennen läßt, ist die Gemeinde wie eine Glaubens-, so auch eine Liebesgemeinschaft. Weil die Gemeinde dies sein sollte, wies Jesus schon gelegentlich der ehrgeizigen Bitte Salomes für ihre Söhne jeden Gedanken an eine Über- und Unterordnung unter den Seinen ab. Während aber in Jesus' Gemeinde keiner auf ein Herrschen über die andern sinnen darf, soll jeder nach seinem Vorbilde nicht nur den Nächsten lieben als sich selbst (Matth. 22, 34—40 pp.), sondern sich aus Liebe zum Diener der anderen machen (Matth. 20, 23—28; vgl. Matth. 23, 8—12). Denn dazu, in diesem Verlangen Jesu noch eine solche Steigerung der im A. B. auf Grund der allgemeinen Liebeserweisungen Gottes geforderten Nächstenliebe (Matth. 6, 23—33; 7, 7—11; Luk. 11, 9—13) zu erkennen, wie sie dem Liebesbeweis des Vaters in der Sendung des Sohnes (Joh. 3, 16) und dem eignem Liebesdienst Jesu (Matth. 20, 28) entspricht, leitet die am letzten Abend von Jesus vorgenommene Fußwaschung (Joh. 13, 1—11) und die davon gemachte zweifache Anwendung (13, 12—17 u. 31—36) an. Wie sich später (vgl. Kap. X, 5) zeigen wird, nahm Jesus diese in der üblichen Passahordnung nicht begründete Handlung vor, um den Jüngern das innerste Wesen des Leidens, welches er als ihr Herr (Joh. 13, 13) auf sich zu nehmen im Begriff stand, symbolisch vorzuführen und dieses als einen an seinen Jüngern und Knechten (Joh. 13, 15) geübten, freiwillig vollzogenen Dienst behufs deren Reinigung erscheinen zu lassen. Denn seine nach der Fußwaschung an die Zwölf gerichtete Frage: „Erkennt ihr, was ich euch gethan habe?" (Joh. 13, 12) und die später an die Elf ergehende Weisung: „Daran wird jedermann erkennen, daß ihr meine Jünger seid, wenn ihr Liebe unter einander habt" (Joh. 13, 35), beseitigen jeden Zweifel an der sinnbildlichen Bedeutung dieser Handlung Jesu. Sein ihnen darin gegebenes Vorbild (Joh. 13, 14) kann aber wiederum nur in der damit bewiesenen Bereitschaft bestehen, aus Liebe auch den untersten und erniedrigendsten Dienst zu übernehmen.

Welche Steigerung des Liebesgebots in diesem Vorbild lag, das bezeugte Jesus selber, indem er sprach: „Ein neues Gebot gebe ich euch, daß ihr einander liebet, so wie ich euch geliebt habe, damit auch ihr einander liebet" (Joh. 13, 34). Erst dadurch, daß es zu solcher dienenden, sich unterordnenden, selbstverleugnenden Liebe unter den Seinen kommt, wird der Zweck seiner Liebesthat erreicht[1]), wie es andererseits ohne diese zu solcher Bruderliebe unter den Menschen gar nicht kommen könnte. Jesus hat zwar die Untrennbarkeit des Gebots, den Nächsten zu lieben, von dem Gebot der völligen Gottesliebe (Matth. 22, 39; vgl. 1. Joh. 4, 20. 21) betont, damit aber keineswegs das Lieben des Nächsten als sich selbst als die vollkommenste Liebe hingestellt. Diese besteht erst darin, den Bruder so zu lieben, wie uns Gott in Christus geliebt hat. Solche Liebe kann nur aus dem Glauben an Christus fließen und schließt

[1]) Das Verhältnis der Sätze Joh. 13, 34 wird nur durchsichtig, wenn der Satz: *καθὼς ἠγάπησα ὑμᾶς* zu dem Satz mit dem ersten *ἵνα* gezogen wird, der zweite Finalsatz aber nicht (so Godet) auch von *ἐντολὴν καινήν* abhängig erachtet, sondern auf den Satz mit *καθώς* bezogen wird. Die Liebe Christi hatte ihr Absehen darauf, solche gegenseitige Bruderliebe herbeizuführen. Darum schließt der Glaube an jene das Gebot dieser in sich.

das eigene Bleiben in der Liebe Gottes (Joh. 15, 4. 9. 10) ein. Darum konnte Jesus auch nur dies eine **neue** Gebot (Joh. 13, 34) dem alttestamentlichen Gesetz hinzufügen.

Diese Jesus und seine Gemeinde wie deren Glieder unter sich aufs innigste verbindende Glaubens- und Liebesgemeinschaft findet ihren bezeichnendsten Ausdruck noch in dem Handeln der Jünger Jesu **in seinem Namen**. Ein solches wird bei den Synoptikern (Matth. 7, 22; 18, 5. 20 pp.; 19, 29; 24, 5 pp.; Luk. 10, 17; vgl. auch 9, 48. 49; 21, 8; 24, 47) wie auch im vierten Evangelium (Joh. 14, 13. 14; 15, 16; 16, 23. 24) erwähnt. Weil ein derartiges Handeln das Stehen in der Glaubens- und Liebesgemeinschaft mit ihm voraussetzte, erklärte er die nicht anerkennen zu können, welche nur nach eigenem Belieben, ohne in innerer Gemeinschaft mit ihm zu stehen, sich der Gewalt und des Ansehens seines Namens zu ihren Werken zu bedienen suchten (Matth. 7, 22), aber, so wenig wie des Vaters Gebote (Matth. 19, 17; Joh. 15, 10), sein damit übereinstimmendes Wort bewahrten (Joh. 8, 51; 17, 6; Luk. 10, 16; Joh. 13, 20). Das Handeln in seinem Namen bezieht sich aber nicht nur auf einzelne Handlungen, weshalb Jesus auch vom Aufnehmen eines Kindes auf Grund seines Namens und vom Verlassen alles Irdischen wegen seines Namens (Matth. 19, 29) sprach, sondern setzt ein stetiges Verhältnis zu ihm voraus. Dies tritt deutlich darin hervor, daß die gleiche Verheißung unbedingter Erhörung von Jesus dem Beten in seinem Namen (Joh. 14, 13; 15, 16; 16, 23) und dem Beten derer gegeben wird, welche in ihm bleiben und in denen seine Worte bleiben (Joh. 15, 7).[1] Das Bleiben in ihm, welches durch die Vergleichung Christi mit dem Weinstock als Bezeichnung vollkommener Jüngerschaft erwiesen wird, kann aber nur als ein fortgehender Zustand gedacht sein, zu dessen Äußerungen auch das Beten in Jesu Namen gehört.[2] Dabei ist diese einheitliche Wertung des Jüngerlebens nach dessen Gemeinschaft mit Jesus, ihrem Herrn, von großer Wichtigkeit, weil durch sie die Pflege der Liebesgemeinschaft unter ihnen über die Stufe eines bloßen Nachfolgens dem Vorbilde Jesu,

---

[1]) Das Bleiben in Jesus und das seiner Worte in den Jüngern wie das Bewahren jener seitens der letzteren (Joh. 14, 15. 21. 24; 15, 10. 20) ist nicht unmittelbar dasselbe. Jenes bezeichnet den dauernden Gnadenstand; dieses das Halten der Gebote Christi in allen einzelnen Fällen. Aber beides führt auf einander hin und zeichnet nur die beiden zusammengehörigen Seiten des rechten Jüngerstandes.

[2]) Das *ἐν τῷ ὀνόματί μου* (*σοῦ* etc.) nebst den wesentlich gleichbedeutenden Formeln *ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου* (Matth. 18, 5), *ἕνεκεν τοῦ ὀνόματός μου* (Matth. 19, 20), welche nur anderen Verhältnisbestimmungen zum Ausdruck dienen, sind aber zu unterscheiden von *ἐξ τοῦ ὀνόματος* LXX Esth. 8, 8 und *διὰ τὸ ὄνομά μου* (Matth. 24, 9; 10, 22; Mk. 13, 13; Luk. 21, 17; Joh. 15, 21). Letztere heben den Namen nur als äußere Veranlassung hervor. Das *ἐν τῷ ὀνόματι κτλ.* ist die eigentliche Grundformel und entspricht ganz dem hebräischen בְּשֵׁם י״י, wie diese für Israel am bedeutendsten in der Bestimmung der Priester und Leviten לְשָׁרֵת בְּשֵׁם י״י (5. Mos. 18, 5. 7), im Namen Jahvehs Dienst zu thun, hervortritt (vgl. Oehler, Th. RE. [2] X. S. 415 ff.), und deren Auftrag, an dem Orte zu dienen, an welchem Gott in besonderer Weise gegenwärtig ist, zum Ausdruck bringt. In ähnlicher Weise wird von Israel gesagt, daß es diene und preise im Namen des Herrn. Der Name Gottes ist aber da (5. Mos. 12, 5. 12; 14, 23; 1. Kön. 8, 19), wo Gottes Herrlichkeit, seine Schechinah, Wohnung genommen hat (2. Mos. 40, 34; 4. Mos. 9, 15; 1. Kön. 8, 11). Das בְּשֵׁם und *ἐν ὀνόματι* drückt darum, so oft es in Bezug auf Gott

einer bloß äußeren Nachbildung aus eigener Kraft hinausgehoben und als eine Bethätigung des in den Jüngern waltenden Lebens Jesu kraft einer inneren — scheuen wir den Ausdruck nicht, — mystischen Gemeinschaft erscheint. Eine solche Auffassung dieser Andeutungen Jesu erscheint auch um so berechtigter, als Jesus überhaupt die Werke des Menschen nicht atomistisch, also nicht jedes einzelne für sich zu schätzen und zu werten, sondern in ihrem geistigen Zusammenhange mit dem ganzen Menschen zu beurteilen anleitet, indem er den Menschen mit einem Baum vergleicht, der gute und böse Früchte bringt (Matth. 7,16—18; Luk. 6,43 f.; Matth. 12,33).

Kap. VIII.

Die letzte Wirksamkeit in Jerusalem.

1. Unter diesem Wirken im Volke und an seinen Jüngern seit dem Enkänienfeste im Dezember (Joh. 10,23) war das Passahfest des folgenden Jahres herangekommen. Den Scharen nun, welche zu diesem Hauptfeste des Jahres Josephus zufolge[1]) in der Zahl von Millionen nach Jerusalem hinaufzogen, schloß sich diesmal Jesus mit seinen Jüngern an. Schon bevor die galiläischen Festkarawanen Jericho erreicht hatten, wohl bei deren Überschreiten des Jordans von Peräa her, scheint Jesus mit einer derselben sich vereinigt zu haben, um mit ihr in die Palmenstadt einzuziehen. Dieser Anschluß erfolgte aber sicherlich nicht aus der kleinlichen Berechnung, in der Mitte des ihm zugethanen Volkes vor einem Handstreiche des Synedriums sicher zu sein.[2]) Jesus' Absicht war, wie namentlich sein späteres Zurückbleiben in Bethanien erkennen läßt, eine höhere. Es wußten nämlich nicht nur die Jünger (Joh. 11,16; Mk. 10,32), sondern auch unter den Festpilgern war es bekannt (Joh. 11,56.57), was bei Jesus' nächstem Auftreten ihm in

---

oder Christus gebraucht wird, stets aus, daß unter Anwesenheit und in der Gegenwart derselben, in deren Begleitung und Gemeinschaft die ausgesagte Handlung erfolgt ist. Jene sind die Grundlage der von den Menschen entfalteten Kraft (Ps. 84,8; 1. Kön. 8,42) oder Thätigkeit (Luk. 24,47; Matth. 18,5 ff.). Wenn im Griechischen *ἐπὶ τῷ ὀνόματι κτλ.* gesagt wird, so ist damit der Name Gottes als die Handlungsweise veranlassend, bestimmend, leitend bezeichnet. Dieses kann indes auch in äußerlicher und nicht innerlich begründeter Weise der Fall sein, weshalb diese Formel Matth. 24,9; Mk. 9,39 u. a. auch steht, wo nicht von echten Glaubensthaten gesprochen wird. *Εἰς τὸ ὄνομα κτλ.* weist hingegen auf ein Einführen in die Wesens- und Lebensgemeinschaft des Genannten hin (Matth. 28,19). Das *αἰτεῖν ἐν τῷ ὀνόματί μου* (Joh. 14,13.14; 15,16; 16,23—26) ist demgemäß auch nicht ein Beten auf Befehl oder gar in Vertretung Jesu, sondern ein Beten aus der Glaubensgemeinschaft mit ihm heraus, in der innigsten Verbindung mit ihm, so daß er zugleich mit uns, ja an unserer statt und für uns bittet (vergl. Cremer, Bibl.-theol. WB. s. v.). Jedes Handeln im Namen Jesu setzt das Sein in ihm voraus. Der Name Gottes besagt ja gerade das, was Gott für den Menschen ist, bezeichnet also Gott selbst, soweit er für uns offenbar geworden und erkennbar ist. Von dieser Auffassung hätte Römheld, Theol. sacros. I. S. 331 ff., 360 ff. nicht zu urteilen vermocht, daß sie dem Tiefen und Geheimnisvollen, welches mit der Formel „in meinem Namen" bezeichnet ist, nicht nachforsche oder es unbestimmt lasse, und daß deshalb Veranlassung sei zu seiner ebenso drastischen als kontorten Ausdeutung.

[1]) Vgl. Josephus, Jüd. Krieg VI, 9, 3.

[2]) Gegen Beyschlag, Leb. Jesu II. S. 406.

der Hauptstadt vonseiten des feindlich gesonnenen Hohenrats drohte. Und Jesus selber hatte nach dem Zeugnis des dritten Evangelisten (Luk. 18, 31 ff.) diesen Zug zum Feste mit der bestimmten Ankündigung unternommen, daß nun an ihm sich alles erfüllen solle, was von den Propheten über den Menschensohn geschrieben sei. Der letzteren entsprach nun sein von seinen früheren Hinaufzügen gänzlich abweichendes Verhalten. Während er im Herbste und Winter zuvor seinerseits jedes Aufsehen und jeden Konflikt, so viel an ihm war, zu vermeiden bestrebt gewesen war, sogar noch bei der Auferweckung des Lazarus den feindlichen Nachstellungen geschickt auszuweichen wußte, trat er diesmal ohne solche Vorsicht auf.[1]) Wie es die wiederholte und höchst detaillierte Leidensankündigung den Jüngern im voraus versicherte, daß alles über ihn kommende Leiden ihn nicht als ein unfreiwilliges Widerfahrnis treffe, so bekundete sein gesamtes sonstiges Verhalten gleichfalls, daß er jetzt die Stunde als gekommen erkannte, da er der Feindschaft der Welt unterliegen sollte, um sie dadurch erst vollends zu überwinden.[2])

Aber Jesus zog damals nicht nur nach Jerusalem hinauf, um die drohenden Gefahren auf sich zu nehmen, sondern er setzte sich nach der klaren Darstellung der Evangelisten (Luk. 18, 35 f.; Mk. 10, 46) schon von Jericho aus an die Spitze der zum Fest pilgernden galiläischen Karawanen, um öffentlich und unverkennbar als Messias in die Hauptstadt Einzug zu halten und sich als solchen dem Volke kund zu machen.

Daß er jetzt als Messias auftreten und erkannt werden wollte, bewies er bereits in Jericho. Denn laut betonte er beim Murren der Menge über seine Einkehr bei dem Oberzöllner Zachäus, der sich in sonderlicher Weise Mühe gegeben hatte, Jesus selber endlich einmal kennen zu lernen (Luk. 19, 4), daß diesem durch ihn das Heil widerfahren sei, was ihm als einem Sohne Abrahams nach der Verheißung zukäme (Luk. 19, 1–10), und stellte sich also unverhohlen als den Mittler der dem Abraham für seine Nachkommen gegebenen Verheißung hin. Beim Auszuge aus der Stadt nahm er sich zweier Blinden an, die sich an ihn als den Sohn Davids, also als den Messias, wandten, und machte sie, ihr Bekenntnis dadurch krönend, sehend — wiederum im Gegensatz zu der Menge, welche deren Ruf unterdrücken wollte, weil sie nicht mehr geneigt war, in Jesus den Messias zu sehen (Mk. 10, 46–52).[3])

---

[1]) Es heißt der Geschichte ins Angesicht schlagen und die Stellung der Zwölfe in ihrem Unterschiede von der der Brüder Jesu verkennen, wenn man dieselben im Gefühl der Lage, welche zur Entscheidung kommen mußte, damals anheben läßt, von Jesus die Verwirklichung seines Reiches zu fordern, so daß Jesus, der in dem Gange der Dinge stets die göttliche Führung sah, gezwungen war, ihrem Begehren Folge zu leisten (Weizsäcker, Unters. S. 543 f.).

[2]) Die detaillierte Leidensweissagung Luk. 18, 31 ff. ist nicht vom 3. Evgstn. als ein Programm zusammengestellt, sondern faßt vielmehr ohne Rücksicht auf die geschichtlichen Details die alttestamentlichen Aussagen zusammen, und erweist sich dadurch als dem Evgstn. aus der Überlieferung zugekommen. Der 1. und 2. Evgst. geben sie verkürzt, ebenfalls ohne Rücksicht auf ihre weitere Darstellung der Ereignisse.

[3]) Diese Blindenheilung hat Keim (Jesus v. Naz. III. S. 53) um der Konkretheit ihrer Angaben willen für die geschichtlich beglaubigtste erklärt. Gegen ihre Geschichtlich-

Seine Absicht, sich selbst nun als Messias zu bekennen und darzustellen, ward auch erkannt. Das beweist die zu dieser Zeit erfolgende Bitte Salome's, bei der Aufrichtung seines Reiches ihre Söhne ihm am nächsten stehen zu lassen (Mk. 10, 35 ff.; Matth. 20, 20 ff.). Weil sich aber, wie eben dies Verlangen darthat, selbst unter seinen Anhängern sofort wieder fleischlich-messianische Hoffnungen regten, ließ Jesus darüber keinen Zweifel, daß er wie früher so auch jetzt nur in einem ganz andern Sinne der Messias sein wolle. Den Zebedäiden gab er zu wissen, daß es sich bei seinem Messiaswege nicht um Erlangung von Ehrenplätzen, sondern nur um Teilnahme an dem ihm verordneten Leidenskelche handelte (Mk. 10, 40 f. pp.). Das Volk aber, welches jeder Belebung seiner messianischen Erwartungen schnell zu lauschen geneigt war, belehrte er bald nach jenen Bekundungen in Jericho durch die Parabel von den seitens eines in die Ferne ziehenden Königs seinen Knechten für die Zeit seiner Abwesenheit anvertrauten Summen (Luk. 19, 11–22)[1]) darüber, daß er, wenn er auch als Davids Erbe und Messias auf den sofortigen Antritt seiner Herrschaft volles Recht habe, dennoch erst nach einer Zeit der Prüfung und Bewährung für sein Volk und seine vertrauten Jünger sein Königtum an sich nehmen, dann aber alle, die ihm widerstrebt haben würden, vernichten werde.

Seinen Jüngern gab er sodann über das, was ihm trotz seines dermaligen Auftretens als Messias dennoch zunächst bevorstehe, einen noch deutlicheren, thatsächlichen Aufschluß gelegentlich des offenbar wohl bedachten Aufenthalts in Bethanien vor seinem Einzuge in die Hauptstadt, indem er die Salbung der Maria über sich ergehen ließ. Denn er stellte diese Salbung in Beziehung zu seinem nahe bevorstehenden, eine solche ihr nicht verstattenden Begräbnis. — Der Beweggrund der Maria konnte nun nicht etwa in der Unterlassung des sonst jedem Gaste gebotenen Fußbades (Luk. 7, 36 ff.)[2]) liegen. Wo die Bethanischen Geschwister ein- und ausgingen[3]), da war eine der-

---

keit könnte es auch nichts beweisen, wenn der Name Bartimäus dem Syr. zufolge (Hitzig, Paulin. Briefe S. 9) bereits den Vater des geheilten Blinden als blind bezeichnete. Die Blindheit des jerichuntischen Bettlers würde damit nur als ein Erbübel erscheinen, was bei der Häufigkeit der Augenleiden im Orient nicht auffallen konnte. (Vgl. Kamphausen in Riehms HWB. d. bibl. Altert. I. S. 192). Um so unberechtigter ist es, um einiger parallelen Züge halber die in wesentlichen Stücken anders verlaufende Blindenheilung Matth. 9, 27 ff. mit dieser identifizieren zu wollen (Weiß, Holtzmann). Hielt sich Bartimäus, dessen Vorgang den andern Blinden mitriß, später zu den Jüngern Christi, so erklärt sich dessen alleinige Erwähnung in den nicht von Augenzeugen geschriebenen (2. u. 3.) Evv. sehr leicht.

[1]) Bei der unverkennbaren Mitbeziehung auf das nicht in seine Jüngerschaft eintretende Volk und dem offenen Widerstreben wider die Herrschaft des Hochgeborenen ist keine Berechtigung dazu, dies Gleichnis mit Steinmeyer (Parabeln S. 172) allein an die Jünger adressiert sein zu lassen. Über dessen Unterschied von Matth. 25, 14 ff. vgl. denselben und den Kurzgef. Komm. I. S. 383.

[2]) Gegen Hengstenberg z. Joh. 12, 1.

[3]) Die Evv. bieten keinen sicheren Anhalt für eine Vermutung über das Verhältnis der drei Geschwister zu dem Hausbesitzer, Simon dem Aussätzigen. Da nach Joh. 12, 2 selbst die Frauen am Mahle teilnahmen (Edersheim, Godet), so liegt die Vermutung (Bleeks u. Meyers) am nächsten, daß Martha als Simons Witwe das Haus verwaltete. Übrigens ist das Verhältnis für die Sache ohne Bedeutung.

artige Unfreundlichkeit undenkbar. Maria's Handlung war vielmehr der Ausfluß einer Liebe, welche sich jetzt nach der Erweckung des Bruders in Huldigungsbeweisen nicht genug thun konnte. Aus diesem Antriebe erklärt sich ebenso die Verwendung der kostbaren Narde überhaupt, wie daß sie in sonst nicht üblicher Weise nicht nur das Haupt, sondern auch die Füße damit salbte und diese alsdann mit ihren eigenen Haaren abtrocknete.[1]) Die Verstattung der Salbung seitens Jesu aber hat hier nicht denselben Grund wie Luk. 7, nämlich die Absicht, kund werden zu lassen, daß der Vater ihn allezeit ehre, auch wenn Selbstgerechte ihm die Ehre versagten. Wie durch die Annahme der Anrede als Davidssohn in Jericho und die Duldung des Hosiannahrufs in Jerusalem, die beide gleichfalls Anstoß erregten, so wollte Jesus vielmehr auch durch die Zulassung dieser Salbung kundthun, für die Seinen sei es jetzt an der Zeit, ihm über das gewöhnliche Maß hinausgehende Ehren zu erweisen und für ihn selbst, sich solcher wert zu bekennen. Zugleich aber wollte er seine näheren Jünger darauf hinweisen, daß seine höchste Verherrlichung von ihm nicht durch Besteigung des Davidsthrones erreicht werde, sondern dadurch, daß er sich in Tod und Grab legen lasse. Deshalb verstattete er eine Salbung seiner selbst von dem Haupt bis zu den Füßen, wie sie sonst nur Leichnamen behufs deren Bestattung zuteil wurde (Joh. 19,39; Luk. 24,1; Mk. 16,1). Das war es darum auch, was Jesus dem von Judas ausgehenden Murren darüber entgegenhielt, daß solche wertvolle Narde, ohne des Wohls der Armen zu gedenken, gleichsam zwecklos vergeudet werde. Denn, indem er den der Salberin gemachten Tadel mit Grund als gegen sich selbst, da er solches zugelassen hatte, gerichtet betrachtete und beantwortete, rechtfertigte er Maria's Handlung nicht nur als eine sittlich gute[2]), sondern erklärte dieselbe für eine Vorausnahme der alsbald erforderlichen, dann aber, wie er voraussah, den Frauen unmöglichen Einbalsamierung seines Leibes. Denn, war auch bei dieser Antwort Jesus' Blick vor allem auf den Judas gerichtet, so galt sie doch diesem, der damals den Verrat noch kaum plante (Joh. 13,2; Matth. 26,1 ff.), nicht allein, sondern allen Jüngern. Wie durch diese Antwort seine volle Berechtigung, solchen Akt der Verehrung anzunehmen, dargelegt war, so liefert sie auch einen Beweis von seinem völligen Einblick in das, was ihm bevorstand. Deshalb muß aber der seinem eignen Messiasgedanken vollkommen entsprechende Einzug um so mehr als der wohlbedachte Abschluß seines Hinaufzuges erkannt und darf nicht als ein Jesus erst von der Menge gleichsam abgewonnenes Vorgehen angesehen werden.[3])

---

[1]) In obiger Weise erklärt sich das Abweichen vom bloßen Salben des Hauptes und dessen besondere Hervorhebung völlig ausreichend, wie auch das notwendig erforderliche Abtrocknen der Füße (gegen Pfleiderer, das Urchristentum S. 725).

[2]) Das *καλόν* Mk. 14,6 darf nicht durch schön (Weiß, Mk.-Ev. S. 440; Beyschlag, Leb. Jesu I. S. 409) wiedergegeben werden. Denn *καλὸν ἔργον* bez. zwar nicht geradezu ein sittlich gutes Werk, wohl aber eins, was zu seiner Umgebung in voller Harmonie steht, ein passendes, der Lage angemessenes Werk (Trench, Synonyms p. 389 s.).

[3]) Für die Auffassung der Erscheinung Jesu ist die Feststellung der Zeit der einzelnen Vorgänge ohne weiteren Belang. Insbesondere steht in der Leidenswoche

2. Wie schon bemerkt wurde, war dieser Aufenthalt zu Bethanien von Jesus wohl überlegt. Der Vorabend des Sabbats wäre keine geeignete Zeit zu einem feierlichen Einzug in die Hauptstadt gewesen. Dazu war die frühere Ankunft der unterwegs bereits für ihn als den, der nun wirklich als Messias auftreten wollte, günstig gestimmten Festkarawane in dem Stadtbezirk die passendste Vorbereitung. Denn nicht nur setzte die von ihr mitgebrachte Kunde die bereits versammelten galiläischen Massen für den ihnen längst bekannten Jesus leicht in Bewegung, sondern, da auch seine letzte Wunderthat an dem Ort und in dem Hause seiner jetzigen Rast noch in der Judäer frischer Erinnerung war, wurde durch sie in diesen gleichfalls eine erwartungsvolle Stimmung rege gemacht.

---

die Reihenfolge der Thatsachen an sich so fest, daß deren weitere chronologische Bestimmung, wie sie auch getroffen werde, an deren Bedeutung und Geschichtlichkeit nichts ändert. So ist denn auch die Feststellung des Tages der Salbung und des Einzuges zwar eine Sache der geschichtlichen Untersuchung, aber von keinem Einfluß auf die sachliche Auffassung. Das tritt schon in unsern Quellen daran hervor, daß zwei der Evv., das erste (26, 6 ff.) und zweite (14, 3 ff.), von der Salbung erst da berichten, wo es ihren Verfassern darauf ankommt, den Beweis der seine Gegner überragenden Voraussicht Jesu in betreff seiner Leiden beizubringen. Sechs Tage vor dem Passah traf Jesus nun nach Joh. 12, 1 in Bethanien ein. Das Passahfest begann aber nach 2. Mos. 12, 17 f. mit dem Abend des 14. Nisan, und der erste Festtag währte bis zum Untergange der Sonne am 15. Nisan. Rechnet man von diesem Tage sechs Tage rückwärts, so stellt sich als Tag der Ankunft in Bethanien der Anfang des 8. Nisan dar. Dies Resultat würde auch ganz leicht allgemeine Anerkennung finden, wenn nicht darüber Streit wäre, ob der 14. oder der 15. Nisan (vgl. D. Kap. XII), der Schlachttag des Passahlamms oder der erste Festtag, Jesus' Todestag gewesen ist. Doch ergibt sich vielmehr gerade von vorneherein wider erstere Annahme ein schweres Bedenken aus der bestimmten Angabe über das Eintreffen Jesu in Bethanien sechs Tage vor dem Feste (Joh. 12, 1). Denn wäre, wie es bei jener Annahme sein müßte, der erste Festtag ein Sabbat im Todesjahre Jesu gewesen, dann müßte die Ankunft Jesu als an einem Abend nach einem Sabbat erfolgt angenommen werden. Es ist nun aber die Annahme Ewalds (Gesch. Jesu S. 511) und Meyers, daß Jesus des Gesetzes des Sabbatweges halber an dem Tage nur von einem Bethanien nahegelegenen Orte dorthin gekommen sei, also den Sabbat über noch in einem andern Dorfe zwischen Jericho und Bethanien gerastet habe, ohne jeden Halt. Jesus' Ankunft daselbst muß vielmehr als am Vorabend des Sabbats erfolgt erachtet werden. Die ihn begleitende Menge wird noch bis zu dem bis an Bethphage hinanreichenden Stadtbezirk weitergezogen sein, da ein sehr großer Teil der auswärtigen Festbesucher während des Passahfestes in Zelten außerhalb der eigentlichen Stadt hausen mußte. Aus dieser Begleitung erwächst deshalb kein Bedenken gegen die Annahme der Ankunft am Vorabend des Sabbats (vgl. Wieseler, Beiträge S. 262 f., und Keim, Jesus v. Naz. III. S. 503). Auch ein Mahl am Sabbat kann nicht auffallen. Das Mahl beim Beginn des Sabbats war bei den Juden stets festlich, da das Bereiten der Speise zu demselben am Sabbat selber nicht notwendig war. Nur daß sich die Feier ganz zu einer solchen für Jesus' Person gestaltete, gab dem Mahl in Bethanien eine besondere Weihe, welche aber den Sabbatscharakter in keiner Weise beeinträchtigte. Ganz ohne Grund läßt Wichelhaus (Matth.-Ev. S. 371) mit dem alten Lightfoot die Synoptiker das von ihnen berichtete Mahl erst am Dienstag Abend, zwei Tage vor dem Passah, ansetzen. Denn gerade durch die bei ihnen auffällige Angabe, daß das Mahl in den Aufenthalt zu Bethanien fiel (Mk. 14, 3; Matth. 26, 6), deuten sie von vorneherein an, daß sie diesen Vorfall hier nur nachholen und nicht akoluthistisch berichten. Die Annahme endlich, daß Jesus erst am Morgen des ersten Tages der Leidenswoche nach Bethanien gekommen sei, hat in jedem Falle das gegen sich, daß sie sich mit Joh. 12, 1 nicht vereinigen läßt. Denn selbst, wenn erst am Abend des Freitag das Passahfest selber seinen Anfang genommen hätte, würde von dem Sonntag der Woche kaum gesagt werden können, daß er der sechste Tag vor dem Passah gewesen wäre (gegen Andreä, der Todestag Jesu, im „Beweis des Glaubens", IX, 1870, und Godet z. Joh. 12, 1).

Viele suchten ihn daher noch am Sabbat in Bethanien auf.[1]) Da solches vorangegangen[2]), und die objektiv berichtenden Evangelien auf derartige Vorgänge selber hinweisen, ist es keineswegs eine ihnen widersprechende Anschauung[3]), in diesem Einzuge Jesu eine absichtsvolle Veranstaltung zu sehen. Auch paßt es zu dem heiligen Ernste, mit welchem Jesus das Werk seines Vaters betrieb, in keiner Weise, anzunehmen, daß er bei dem Entgegenkommen des Volkes nur dessen erkannter Absicht nicht widerstrebt habe[4]), etwa weil er sah, daß es ihm endlich beschieden sei, wenn auch nur in einem flüchtigen Sonnenblick durch Wetterwolken, die sich hernach desto furchtbarer entladen sollten, von seinem Volke als der erkannt zu werden, der er war.[5]) Er konnte den seinen Jüngern zuvor angekündigten Hinaufzug bis von Ephräm aus in solcher Weise, wie er es gethan hat, ganz unmöglich unternehmen, ohne bei den von ihm selbst gegebenen Anregungen diese Entwickelung vorauszusehen und selbst sie zu wollen. Was er dort angebahnt hatte, vollendete sich vor dem Stadtthore Jerusalems. Der feierliche Einzug bildete nach Jesus' eigenster Absicht seine offene Selbstdarstellung Jesu als Sohn Davids.[6])

Die einzelnen Momente desselben bestätigen sämtlich diese Auffassung. Als Jesus am Tage nach dem Sabbat mit seinen Jüngern in der Nähe von Bethphage, welches wohl unweit des Weges von Bethanien in dem Gebirgssattel zwischen dem Berg des Ärgernisses und dem Ölberg lag, der Menge begegnete, welche seiner Ankunft bereits harrte, da traf er Anordnungen zu einem öffentlichen Einzuge (Joh. 12, 14). Dadurch, daß er sich ein Reittier holen ließ, erhielt die freudige Erwartung auf seiten des Volkes erst ihre volle und eigentümliche Bedeutung. Darum reden die ersten Evangelisten auch allein von der Initiative des Herrn. Das Gepräge nun, welches Jesus diesem Einzuge lieh, wissen die Evangelien einmütig durch nichts besser zum Ausdruck zu bringen, als durch Verweisung auf das durch jenen genau erfüllte Prophetenwort (Sach. 9, 9; vgl. Matth. 21, 5; Joh. 12, 13). Damit soll nun aber nicht angedeutet werden, daß Jesus alles so, wie er es that, veranstaltete, weil es so beim Propheten geschrieben war, gleichsam um seine Erscheinung jener prophetischen Bildrede gleichzumachen.[7]) Die Absicht Jesu ging keineswegs

---

[1]) Das ὅτι ἐκεῖ ἐστιν (Joh. 12, 9) nötigt mit Hofmann (D. h. S. N. T. X. S. 198) anzunehmen, daß viele aus Jerusalem bereits vor dem Einzuge nach Bethanien gekommen waren, um Jesus und Lazarus zu sehen. Bei der kaum halbstündigen Entfernung des äußeren Stadtbezirks von Bethanien konnte das selbst am Sabbat geschehen und ist es nicht notwendig, mit Hofmann diesen Besuch erst auf den Vormittag des Einzugstages anzusetzen. Durch das ἐπαύριον v. 12 wird das sogar verhindert.

[2]) Der innere Zusammenhang des Hinaufzugs der Karawane und des späteren Einzugs Jesu in Jerusalem beweist die volle Berechtigung der Synoptiker, beides als einen zusammenhängenden Vorgang darzustellen. Die bethanischen Vorgänge dagegen bestätigen zwar den Charakter des ganzen Verhaltens Jesu, aber sie gehören nicht zu dessen öffentlicher Erweisung.

[3]) So Weizsäcker, Unters. S. 547.

[4]) Weiß, Leb. Jesu II. S. 445.

[5]) So Beyschlag, Leb. Jesu II. S. 445.

[6]) Vgl. Hofmann, D. h. S. N. Ts. S. 199. Orelli, Alttstl. Weiss. S. 279. Pressensé, Jésus-Christ 7. éd. p. 564 s.

[7]) Hofmann a. a. O. S. 200.

allein auf eine Herbeiführung der Erfüllung jener Weissagung. Er erwählte vielmehr mit vollem Bewußtsein diese Form des Einzugs, weil in jenem Prophetenwort das von Gott gewollte Wesen des von ihm zu sendenden Messias am knappsten und in einer ganz deutlich zum Volk sprechenden Weise zum Ausdruck gebracht war, und er, indem er seinen jetzigen Einzug eben so formte, wie dort geschrieben war, das, was er dem Volke sein sollte und wollte, thatsächlich am besten bekunden konnte. Zugleich gewann damit sein damaliges Auftreten an dem prophetischen Worte die göttliche Legitimation.[1])

Zu der beabsichtigten thatsächlichen Selbstbezeugung vor seinen Jüngern als der, welcher vom Vater gesandt war und in jedem Augenblick nur that, was ihm der Vater zeigte, gehörte und diente es schon, daß Jesus nach der einstimmigen Angabe aller Evangelisten (Matth. 21, 2; Mk. 11, 2; Luk. 19, 32; Joh. 12, 14) ohne alle voraufgehende Bekanntschaft mit dem Besitzer das ihm notwendige Eselsfüllen fand und bei der ihm entgegenkommenden Stimmung auf sein Verlangen erhielt. Durch diese ohne alles Bedenken und Weigerung gefundene Beihilfe erwies er sich als der vom Propheten geweissagte Schützling Gottes.[2]) Sein Einzug auf einem Reittier, umgeben von seinen Anhängern, ließ ihn dabei um so mehr als König und Messias erscheinen, als er sich von seinen früheren Hinaufzügen und namentlich dem zuletzt vorangegangenen unterschied.[3]) Zugleich aber führte er durch die Art des gewählten Reittiers und die unvorbereitete, von den Jüngern und dem Volk erst unmittelbar herbeigeschaffte Ausstattung dem gesamten Volke das Königsbild vor Augen, welches er zu verwirklichen sich gesandt wußte. Wie Johannes selbst bekennt, haben auch die Zwölf erst nach der Auferstehung die Bedeutung dieser Art des Aufzugs erkannt. Das raubt aber der Sache ihren Wert nicht, da die darin liegende Bezeugung für alle Zeiten maßgebend bleibt. Allen fleischlichen chiliastischen Reichsgottesgedanken steht dieser Einzug als eine vom Herrn selber gewirkte ironia realis gegenüber.[4]) Nicht als ein Mächtiger dieser Erde — nicht einmal in deren Glanz und Pracht will er König sein, sondern als ein Armer, dessen Reichtum in der Gotteskraft besteht, die ihm allezeit beiwohnt und ihn in keinem Augenblick zu einem Bedürftigen werden läßt, der nicht von Gott das Heil und den Beistand in dem Maße erhält, wie er sie zur Durchführung seiner Sendung und des Heils der Welt bedarf. Dabei kann zufolge der alttestamentlichen Anschauung über die verschiedenen Reittiere (1. Mos. 49, 11; Sach. 9, 10; vgl. Jes. 1, 3 u. 5, 28; 31, 1) nicht zweifelhaft sein, daß Jesus durch die Wahl des Eselsfüllens zu seinem Reittiere sich zunächst als Friedensfürsten, und zwar als einen, der auch Sanftmut übe[5]), hinstellen wollte. Indem

---

[1]) Orelli a. a. O.

[2]) Das hebr. נוֹשָׁע der Propheten muß passive Bedeutung haben und ist auch Orelli's Übersetzung: „heilvoll“ noch zu viel sagend; im hebr. Wort liegt nur, daß der Verheißene ein von Gott geschützter und Hilfe erfahrender König sein solle.

[3]) Gegen Haupt, Alttestl. Zitate S. 277.

[4]) Vgl. Hengstenberg, Christol. d. A. Ts. III. S. 366 f.

[5]) Die Polemik Steinmeyers (Christolog. Beitr. II. S. 112 A.) gegen die Auf-

er dabei aber sich eines zuvor noch von keinem andern gebrauchten, unberittenen Füllens bediente (Matth. 21, 5; Joh. 12, 14; Sach. 9, 9), das eben deshalb vom Muttertiere begleitet werden mußte (Matth. 21, 2; vgl. v. 7)[1], legte er zwar einerseits davon Zeugnis ab, daß er, wenngleich sonst an Gebärden als ein Mensch erfunden, doch ein König sei, andererseits aber sein Reich nicht von dieser Welt stamme, und er also sich dessen nicht zu bedienen vermöge, was Sündern dienstbar geworden.[2] In gewissem Maße wurde auch Jesus' Vorhaben vom Volke sofort verstanden. Dasselbe behandelte Jesus durch das Ausbreiten von Kleidern auf dem Wege und das Palmenstreuen als den König, der gen Zion als zu seinem Königssitze kam. Der Jubelruf, der an den Thoren der Stadt laut ward, begrüßte ihn dazu als den, der in Gottes Schutz stehe, und der da kommen sollte, also ganz so, wie er aufgenommen werden wollte (Matth. 11, 28). Und dabei war es dennoch so offensichtlich, daß er nicht nach der irdischen Davidskrone zu greifen beabsichtigte, daß das in Judäa besonders argwöhnische Auge des römischen Prokurators nicht nur keine Veranlassung zu einem sofortigen Einschreiten fand, sondern er auch zu keiner späteren Zeit sich in der Lage sah, aus diesem Einzuge Anlaß zu einer Anklage zu entnehmen (Joh. 18, 33 ff.; 19, 15), und selbst der Hoherat dies nicht versuchte. Der leicht erregbaren Volksbegeisterung mochte sich das zwar zunächst entziehen. Um so mehr machte die offen vorliegende Absicht Jesu, sich als Messias dem Volke unumwunden darzustellen, auf die Menge tiefen Eindruck. Zum Schrecken der bewußten Gegner im Hohenrat gewann es in jenen Tagen den Anschein, als ob Jesus diesmal das Herz des Volkes sich gewinnen werde. Doch trat in dieser neu erwachenden Begeisterung keineswegs der innerste, etwa bisher verborgene Grund der Herzen zutage. Das in diesem Einzuge gleichsam verkörperte Wort Jesu glich auch diesmal dem Samen, der auf den Fels fällt, und, wenn er aufwachsen will, vertrocknet, weil er keine Wurzel hat. Die Zeit, da die Menge glaubte, war sehr kurz. Sobald die im ersten Moment nicht beachtete Seite der Niedrigkeit seiner Erscheinung nur aufs neue sichtbar wurde, fiel der Nimbus, welcher Jesus beim Einzuge in den Augen der Menge umgeben hatte, wieder völlig hin. Das berechneten die hierarchischen Gegner alsbald ebenso wohl, wie es Jesus zur Stunde des Einzugs nicht außer acht ließ.

---

fassung des *πραΰς* in diesem Falle als sanftmütig, milde, gelinde sieht zu sehr von der alttestamentlichen Grundstelle und Betrachtungsweise des Esels ab. In keinem Ev. wird auch nur mit einem Wort darauf hingedeutet, daß jenes *πραΰς* in dem Sinne eines *ἄνευ φαντασίας* (AG. 25, 23) ausschließlich oder vorzugsweise gemeint sei. Das wird nur mittelbar durchs Ganze erkennbar. Offenbar ist es sogar Absicht, daß das רכב des Grundtextes (Sach. 9, 9) in keinem Ev. urgiert wird.

[1]) Gerade zur Bekundung des Unberittenseins des Füllens war die auffällige und an sich störende, wenngleich sachlich nicht überflüssige Mitführung des Muttertieres erforderlich und ist der Zug deshalb nicht von Matthäus erst erfunden oder doch nur dem hebräischen Parallelismus abgewonnen (H. Holtzmann, Handkomm. I. S. 230 f.).

[2]) Nur das ist, was Jesus deutlich bei diesem Einzuge erkennbar machte, daß das Reich, welches er zu stiften gekommen, nicht *ἐκ τούτου κόσμου* sei. Tritt darin nun auch das überirdische Wesen seines Königtums deutlich hervor, so läßt sich doch das Auftreten Jesu am Stadtthor nicht als Theophanie betrachten (so Steinmeyer a. a. O.).

Denn weit entfernt davon, die Begeisterung des Volkes, die ihn bei seinem Eintritt in Jerusalem umwogte, als einen Glaubensstrahl, der aus der verborgensten Herzenstiefe hervorbrach und nur verstanden und geweckt werden mußte, zu betrachten[1]), beurteilte er mitten im Einzuge selber seine und Israels Lage ganz anders. Wohl wollte er sich durch die Art des Einzugs aufs neue als den zu erkennen geben, welcher in die Welt gekommen war, um ihr vollen Frieden und Heil zu bringen und das Verlorene zu erretten (Joh. 12, 47). Dabei aber unterließ er es nicht, beim Anblick der Stadt es auszusprechen, daß seine Erscheinung doch Israel zum Gericht werden müsse. Gerade in dem Augenblick, in dem oben am Ölberg die Stadt zuerst wieder in seinen Gesichtskreis trat und er durch die Sendung nach dem Eselsfüllen sich anschickte, sich Jerusalem noch einmal zu bezeugen, füllten sich auch seine Augen mit Thränen und faßte sein Mund das offenste Angebot als Heiland in die wehmütigste Klage ein.[2]) Hinter dem Jubel schaute sein auf den Grund der Dinge und der Herzen dringender Blick bereits seine Verkennung und Verwerfung durch dieselbe, in Jerusalem versammelte, ihm jetzt entgegenjauchzende Volksmenge, und im Gefolge davon die Verwerfung und Zerstörung der mit eben solcher Menge angefüllten Stadt um seinetwillen. Weil Jerusalem auch diesmal seine Erscheinung nicht zu seinem Heil und Frieden sich dienen lassen wollte, darum kündigte er ihm Krieg und völliges Verderben an (Luk. 19, 41—44). Und die gleiche Ankündigung lag auch in der Antwort, welche er im Verlauf des Einzuges den Pharisäern auf ihre Forderung, seinem Jüngerkreise die Begrüßung seiner Person als messianischen Königs zu untersagen, erteilte. Denn indem er sich weigerte, das, was von Glauben darin war, zu dämpfen, kündigte er ihnen an, daß wenn es ihnen, wie er es voraussah, gelungen sein werde, unter Jerusalems Bevölkerung seine Anerkennung zum Schweigen zu bringen, die einzeln umherliegenden Steine der zerstörten Stadtmauern unüberhörbar für ihn zeugen würden (Luk. 19, 39 f.)[3]).

---

[1]) So M. Baumgarten, Gesch. Jesu S. 297.

[2]) Das Nichthineingehören dieser Klage in den eigentlichen Einzugsakt ist auch der Grund ihrer Nichterwähnung im 1. u. 2. Ev. Ebenso läßt die auffällige Kürze der Mitteilung Luk. 19, 41—44 diese als einen Nachtrag zur Hauptbegebenheit in den Augen des 3. Evgstn. erkennen. Damit ist das Wahrheitsmoment in dem Bedenken gegen deren Geschichtlichkeit, sie passe nicht in den Einzugsakt (Keim, Weiß), entkräftet. Für Jesus gehört das Zusammengehen von zwei nebeneinander herlaufenden Betrachtungsweisen zur Eigentümlichkeit seines nie einseitigen Wesens. Er hätte nicht der barmherzige Heiland sein müssen, der er war, wenn ihm nicht auch beim Nahen zur ungläubigen Stadt deren unabwendbares Geschick vor die Augen getreten wäre. Ist aber das im Schmerz der Liebe brechende Herz Jesu, welches sich in diesem Worte äußert, etwas, was kein Evangelist erfinden konnte (Weiß, Leb. Jesu II. S. 459), dann ist, da dies Wort nur erst an der äußersten Grenze der Wirksamkeit Jesu gesprochen sein kann, bei Jesus' Persönlichkeit, die in jeder Bewegung Maß hielt, und bei der niemals zu einer Stimmung auch ihr Komplement fehlte (vgl. Dorner, Ueber Jesu sündlose Vollkommenheit, 1862, S. 31 f.), auch kein Grund vorhanden, gerade diesen Moment für die Bezeugung solchen Liebesschmerzes ungeeignet zu erachten.

[3]) Ganz unvereinbar mit dem planvollen Verfahren Jesu ist es, bei diesem Einzuge ihm das Motiv unterzulegen, daß er nur deshalb, weil er nicht wußte, wie er in wenig Tagen Gelegenheit erhalten sollte, noch in ganz anderer Weise sich feierlich und direkt zu

Dadurch aber, daß Jesus, gleichwie er seine Heilsaufgabe unverhüllt bekannte, also auch das sich durch seine Erscheinung an allen, die ihm widerstrebten, vollziehende Gericht rückhaltlos übte, bekundete er um so mehr, daß er wirklich der König Israels sein wollte, als welchen er durch jenen Einzug sich offenbart hatte.

3. Jesus hatte diesen unter dem Jubel der Menge gehalten, und doch ging er am Abend wieder nach Bethanien hinaus, um am nächsten und den folgenden Morgen sich mit seinen Jüngern stets wieder still nach der Stadt zu begeben (Mk. 11,11.19; Matth. 21,17). Es gibt keinen deutlicheren Beweis, daß Jesus diesmal so wenig wie bei seinem ersten Auftreten (Joh. 2,24) auf das Volk, das ihn gern hörte (Mk. 12,37) und jeden Morgen auf ihn wartete (Luk. 21,38), wirklich vertraute. Fern davon, sich von der schimmernden Begeisterung des Volkes tragen zu lassen, nahm er vielmehr den notwendigen Entscheidungskampf um die in Pharisäismus und Weltsinn verstrickte Seele seines Volks auf. Er mußte mit jenem offen und unerbittlich ins Gericht gehen, um womöglich die Decke, welche über dem Angesichte seines Volks beim Lesen und Hören des A. Ts. lag und es hinderte, in ihm den Verheißenen zu erkennen, abzuthun und auch nach dieser Seite das Für und Wider für dasselbe deutlich zu machen. Gleich am nächsten Morgen begann er damit, war es doch seine Art, zu wirken, so lange es Tag war, und er wußte, daß die Nacht bald kommen werde (Joh. 9,4). Auch gewährte die neuerwachte Hoffnung der Menge auf ihn noch am ehesten eine Möglichkeit, auf sie zu wirken, und seine Liebe durfte nichts unversucht lassen.[1])

Wie tief und gewaltig ihn des Volkes Stellung zu ihm und seinem Heile beschäftigte, das zeigte sich sofort am nächsten Morgen aufs sprechendste. Schon früh, bevor er noch etwas genossen hatte, trieb's ihn zur Stadt; infolge dessen quälte den Fußwanderer alsbald in der Frühstunde der Hunger. Da begegnete ihm etwas, in dem er sofort ein Gleichnis des Erfolges seines Wirkens unter

---

seinem Messiastum zu bekennen, mit dem doch nur im Rausche des flüchtigen Augenblicks abgegebenen Zeugnis des Volkes für seine göttliche Bestimmung zum Messias sich einverstanden erklärte (Weiß a. a. O. S. 449).

[1]) In welcher Weise und welchem Maße das von Jesus geschehen ist, würden wir freilich gar nicht feststellen können, wenn die drei ersten Evv. bei ihrer Schilderung des letzten Aufenthalts zu Jerusalem nur alles zusammengestellt hätten, was die Farbe an sich trug, an diesem Orte gesprochen zu sein. Der einzige scheinbare Halt aber für diese Behauptung, der Umstand nämlich, daß die Synoptiker vorher von früheren jerusalemischen Aufenthalten Jesu keine Notiz nähmen, wird bedeutungslos, sobald erkannt ist, daß sie gar nicht den Anspruch machen, zuvor ausschließlich galiläische Begebenheiten beigebracht zu haben. Der innere Grund dafür aber, das Urteil, ein solches Zusammendrängen von antipharisäischen Reden ließe sich ohne ein absichtliches Reizenwollen nicht denken (Schleiermacher, Leb. Jesu S. 413; Beyschlag, Leb. Jesu I. S. 376 f.; II. S. 417), beruht wesentlich auf einer Nichtbeachtung der hohen Bedeutung dieser Tage für die Hierarchen und fürs Volk. Jenen mußte damals Gelegenheit gegeben werden, sich entweder noch schnell zum Glauben zu wenden oder, falls sie das nicht wollten, ihrer Schuld und ihrer Verantwortlichkeit sich bewußt zu werden. Auf dies wurde gewirkt teils durch die fortgesetzten Niederlagen jener in den Streitverhandlungen, teils durch die Zeichnung ihrer Versündigung und ihres Geschicks in Parabeln. Letzterer bediente sich Jesus, weil er nicht schweigen durfte und dennoch auch nicht reizen wollte.

Israel erkannte. Mitten unter den vielen noch unbelaubten und, wie leicht zu erkennen, früchtelosen Feigenbäumen der Umgegend Bethphages[1]) stand einer bereits in reichem Blätterschmuck und erregte dadurch die Vermutung, noch vorjährige Spätfrüchte zu haben, die bei seiner frühentwickelten Triebkraft jetzt hätten ausgereift sein müssen. Aber diese Erwartung wurde getäuscht. An ihm fanden sich nur Blätter, und er gab nicht einmal durch junge Ansätze Hoffnung, daß später im Jahre jemand werde an den Früchten seinen Hunger stillen können. Er hatte demnach Jesus auf seinem Berufswege durch solche Täuschung nur aufgehalten, anstatt ihn zu fördern, während dessen Werk alles auf Erden zu dienen hatte. Darum belegte Jesus ihn mit seinem Fluche (Mk. 11,12—14; Matth. 21,18. 19. 20). Als dieser am nächsten Morgen durch die Vertrocknung des Baumes sich als kräftig erwies, und die Zwölfe, die berufenen Fortsetzer seines Werks, ihre Verwunderung darüber äußerten, gab Jesus ihnen Aufschluß über Sinn und Bedeutung seines Verfahrens. Sie sollten an dieser That lernen, welche Macht in der ihm und ihnen befohlenen Verkündigung läge, so sie selbst Glauben an Gott hätten (Jak. 2,1; Mk. 4,40; vgl. auch Sach. 4,6. 7. 18), um durch ihr Wort jegliches, was der Förderung des Reiches Gottes sich hemmend in den Weg stellte, zu überwinden (Mk. 11,20—25; Matth. 21,19b—22). Doch wies Jesus die Zwölfe dabei aufs bestimmteste darauf hin, daß solche Macht nur dann im Glauben ihnen beiwohnte, wenn kein selbstisches Interesse, keine individuelle Feindschaft bei dem Worte, das die Hindernisse hinwegschaffen solle, in ihnen mitspreche, so daß Gott vergebend über ihre eigene Sündhaftigkeit hinwegsehen könne (Mk. 11,25). Dies kommt noch besonders darin zum Ausdruck, daß Jesus das Wort des Glaubens in der hinzugefügten weiteren Besprechung als ein Beten bezeichnet. Gerade diese Erörterung läßt dann aber auch erkennen, wie diese Verfluchung des Feigenbaums keineswegs eine blinde, an einem leblosen Gegenstande vollbrachte Zornesthat war, sondern eine typische

---

[1]) Noch heute sind sie dort zwischen Bethanien und Gethsemane zahlreich; vergl. Ztschr. des Paläst. Vereins Bd. XI S. 80.

[2]) Nicht ohne Bedeutung ist es, daß Jesus fast auf derselben Stelle, auf welcher er am Tage zuvor sowohl die Klage über Jerusalem aussprach, als auch das Eselsfüllen zu holen befahl und ohne weiteres zum Dienst erhielt, und sich anschickte, als Friedensbringer sich Jerusalem anzubieten, nun in dem unfruchtbaren Feigenbaume ein Typus des hemmenden Widerstandes ihm entgegentrat, welchen er in dem heuchlerischen Volke Jerusalems für sein Werk fand. Denn daß Bethphage nicht der Ort gewesen, aus welchem das Reittier geholt ward, sondern Bethanien, und nur von Matthäus der damals größere und bekanntere Ort an Stelle des kleineren genannt sei, wiewohl Jesus dort keine Verbindung gehabt habe, das ist doch nur die Hypothese einer höchst prekären, rationalisierenden Kritik (gegen Weiß, Leb. Jesu II. S. 448).

[3]) Auf den nächsten Morgen und noch vor die Tempelreinigung diese Verfluchung anzusetzen, nötigt die ganz deutliche Zeitangabe (Mk.-Ev. 11,12 u. v. 15). Nur eine so vorurteilsvolle Kritik, wie die Holstens (Die syn. Evv. S. 86), kann dieselbe allein aus verständiger Erwägung ableiten. Das in dieser Angabe liegende Zeugnis für das Beruhen des Berichts auf den Mitteilungen eines Augenzeugen, also des Petrus (gegen Klostermann, Mk.-Ev. S. 349 f.), leitet an, die Umstellung bei Matth. auf dessen Absicht zurückzuführen, neben den Einzug den Tempelbesuch und neben die Verfluchung des Feigenbaums dessen Verdorrung als innerlich zusammengehörige Vorgänge zu stellen (vgl. Hofmann a. a. O. S. 201 f.).

Bedeutung besaß. Dieselbe sollte einerseits Christi wahrhaft königliche Majestät den Zwölfen bekunden, der zufolge er nicht allein den Menschen sich zum Heiland und König anbieten, sondern auch den Dienst der Natur zur Förderung seiner Herrschaft beanspruchen und erzwingen konnte. Dadurch bildet sie in vieler Hinsicht eine Ergänzung des am Tage zuvor veranstalteten Einzuges. In den Jüngern sollte sie den Glauben an Jesus als Messias gerade im Blick auf den ihm drohenden Widerstand befestigen und sie selbst zu ihrem Dienst und Beruf ermutigen.[1]) Für Israel aber kam dessen typische Bedeutung in anderer Hinsicht in Betracht. Denn Jesus' Wunder an dem Feigenbaum, der wider die erregte Erwartung[2]) sich als untauglich ihm zu dienen und in seinem Berufe zu fördern erwiesen hatte, bot nicht nur ein Bild des Verfahrens Jesu als König mit dem, was ihm sich widersetzte, sondern bildet auch ein Denkmal der Jesus im Blick auf Jerusalem und seine Stellung zu ihm damals bewegenden Gedanken. Durch den Jubel der Menge bei seinem Einzuge in die Stadt hätte die Erwartung erregt werden können, Israel wolle, wie es dem auserwählten Volke im Unterschiede von allen anderen Nationen zugekommen wäre, einem grünenden, früchtereichen Baum im Weinberge Gottes (Luk. 13,$_{1-9}$) gleichen. Jesus täuschte sich nämlich von vornherein darüber nicht, daß es trotz jenes Anscheines sich nur als ohne alle Frucht fürs Reich Gottes in diesen Tagen erweisen werde, wie er auch nach solchen suche. Das Urteil sprach er alsbald im Gleichnis von den bösen Weingärtnern Matth. 21,$_{33}$ ff. ausdrücklich aus. Was aber deshalb an Israel geschehen müsse, und was er selbst als König an ihm zu thun haben werde, das bekundete er durch sein Thun an dem in der leblosen Natur sich ihm darbietenden Typus des Volks, dem unfruchtbaren Feigenbaum. Darum bleibt diese Handlung wichtig als unwillkürlicher Spiegel des Sinnes, in welchem Jesus dahinzog, um in dem Mittelpunkte Israels sich noch einmal zu bezeugen (vgl. C. Kap. IV S. 382).

[1]) Vgl. Steinmeyer, Die Wunderthaten des Herrn S. 160 f.

[2]) Bei Jesus' sonstiger Mäßigung bleibt seine diesmalige Handlungsweise unverständlich, sobald man annimmt, er sei, da in seiner galiläischen Heimat die Feigenbäume 10 Monate Früchte hatten (Jos. Jüd. Kr. III, 198), durch die dortigen Erfahrungen verleitet worden, solches auch in Judäa vorauszusetzen (H. Holtzmann, Handkomm. S. 232), und wenn man darum an Frühfeigen (Bokkeren) denkt, welche erst im Juni reif werden, wie dies auch Kübel (Matth.-Ev. S. 337) will. Die üppige Triebkraft des Baumes ließ vielmehr erwarten, daß an ihm etliche im Jahre zuvor hängengebliebene Spätfrüchte (Kermusen) sich fänden und zusammen mit dem Treiben des Laubwerks gereift seien. Hätten an dem Baume überhaupt keine Früchte sein können, so bliebe Jesus' Forderung und Gericht ungerecht. In der Sache selber liegt keine Veranlassung, eine Beziehung dieser Handlung zu der Parabel Luk. 13,$_{6}$ ff. anzunehmen (Geß, Steinmeyer, auch Kübel). Daß der Baum nur so behandelt ward, um ein Sinnbild Israels zu sein, ist den Berichten nicht zu entnehmen. Die Jesus und seinem Wort beiwohnende Macht, auch zu richten, ward den Jüngern durch sie erwiesen, und damit von selber das Gewicht der alsbald aus seinem Munde ergehenden Gerichtsworte über Israel bekundet, ohne ein weiteres Wort der Deutung von seiner Seite zu bedürfen (gegen Weiß, Leb. Jesu II. S. 449). Nur ein Schritt weiter auf der Bahn solch' willkürlicher Verknüpfung dieser Handlung am unfruchtbaren Feigenbaum mit jenem Gleichnis von einem solchen ist es, wenn der Bericht über das an jenem vollzogene Strafwunder in den Evv. ohne allen Halt als eine nur aus Mißverstand entstandene Umbildung des Gleichnisses (Luk. 13,$_{6}$ ff.) bezeichnet wird (Beyschlag, Leb. Jesu II. S. 303 f.; H. Holtzmann, Handkomm. I. S. 232, nach dem Vorgang früherer). Die Stellen Mich. 7,$_{1}$ u. Hos. 9,$_{16}$ können dafür nichts beweisen.

Der höchst ernsten Stimmung, in welcher Jesus seinen Weg verfolgte, entsprach gleich der erste Hauptakt des Montags der Leidenswoche. Schon am Abend zuvor hatte Jesus seinen Einzug im Tempel sein Ende finden lassen (Mk. 11, 11). Dort allein konnte er nach solchem Einzug noch das Volk zu lehren unternehmen (Luk. 21, 37; Matth. 26, 55; Mk. 12, 41; 14, 49). Sein jetziges Kommen als König hinderte ihn aber, dem, was er bei seinem ersten Auftreten als Prophet in der Hauptstadt unter nicht völlig vergeblichem Appell an die Gewissen gerügt hatte (Joh. 2, 13. 22), dadurch, daß er jetzt dazu stillschweigend sein Hirtenamt durch Lehren im Vorhof des Tempels aufnahm, gleichsam den Stempel der Berechtigung aufzudrücken. Er würde auf solche Weise seiner ersten, an den geistlichen Mittelpunkt Israels gestellten Anforderung den Schein der Nichtigkeit und Unbegründetheit aufgedrückt haben. Daher mußte er wider das Markttreiben im Tempelvorhofe um so mehr aufs neue einschreiten, als dieses seit jener seiner ersten Rüge nicht mehr als ein durch die Gewohnheit in seinem Unrecht verkannter Mißbrauch gelten konnte, sondern seitdem zu einer bewußten Sünde an Gottes Haus, zu einer eigenmächtigen Ausnützung der Gott allein zugehörigen Stätte zu selbstischen menschlichen Zwecken auf Grund einer dem Volke momentan zustehenden Macht, zu einem Raube an Gott geworden war. Es war deshalb seine königliche Pflicht,[1]) dasselbe zum mindesten nochmals in seiner Gottniedrigkeit zu zeichnen und die Bestimmung des von den Juden zur Räuberhöhle gemachten Tempels zu einem Bethause aller Völker, wie sie bereits der Prophet Jes. 56, 7 ausgesprochen hatte, in Erinnerung zu bringen. Konnte auch diese zweite Tempelreinigung Jesu, auf den Erfolg gesehen, gleich der ersten nur eine symbolische Bedeutung erlangen, so verhielt sie sich zu jener dennoch wie eine Steigerung. Durch die neue Wertung des Heiligtums nach des Jeremias Wort (7, 11–14) über den ersten Tempel ward sein Thun zu einer Ankündigung, daß Gott diesen dritten Tempel, in dem die Juden ihren Stolz sahen und auf welchen sie ihr Selbstvertrauen stützten, gleich dem ersten wie Silo machen, das heißt ihn zerstören werde. Deutlich bezeugte Jesus damit aber zugleich, daß sein Kommen durch solche Entartung des Heiligtums des A. Bs. nicht aufgehalten werde, indem er den Willen dessen durchführe, der unter allen Völkern auf Erden solche suche, die ihn anbeten im Geist und in der Wahrheit.[2])

---

[1]) Einen Rückgang zum bloßen Prophetentum nach jenem Einzuge kann darin nur finden (Keim, Jesus v. Naz. III. S. 127), wer das Königtum Christi sich als ein solches von dieser Welt vorstellt.

[2]) Müßte mit der Kritik wirklich notwendig gefragt werden, welcher der beiden von den Evv. (Joh. 2, 12 ff. u. Matth. 21, 22 pp.) angegebenen Termine der Tempelreinigung der geschichtliche sei, weil diese Handlung von Jesus nur einmal denkbar wäre — ein in geschichtlichen Dingen immer sehr prekäres Urteil —, so würde die Erwähnung des Wortes Jesu (Joh. 2, 19) in den Zeugenaussagen bei dessen Verhör (Matth. 26, 61 p.), da ohne neue Veranlassung zu einem solchen Zurückgreifen kein Grund vorgelegen hatte, für die synoptische Einreihung entscheiden. Gerade aber jene Zeugenaussage dient andererseits zur Beurkundung des sprechendsten Zuges des johanneischen Berichtes, während Matth. u. Mark. von solchem Worte Jesu nichts sagen. Die Aufnahme jener Zeugenaussage beweist dadurch zugleich aber, daß die ersten beiden Evangelisten jenes Wort Jesu als in ihrem Leserkreise nicht

Durch die Tempelreinigung und das ausschließliche Lehren in den Vorhöfen des Heiligtums stellte sich Jesus in Verfolg seines Einzuges als den Herrn dar, der zu seinem Tempel kommt (Mal. 3, 1). Als solchen erwies er sich ferner dadurch, daß er sich weigerte, die Wiederholung des bei seinem Einzuge erhobenen Jubelrufes: Hosianna dem Sohne Davids (Matth. 21, 15), welche am nächsten Tage auf Anlaß seiner Heilungen sogar im Tempel eintrat, zu unterdrücken, wie es die Hohenpriester und Schriftgelehrten von ihm begehrten (Matth. 21, 16).

Er hatte dadurch das Lob, das ihm aus dem Munde der Kinder ward, sogar gebilligt als ein Zeugnis der in ihm und seinen Werken kundwerdenden Herrlichkeit Gottes und als eine siegreiche Widerlegung der Widersacher seines Auftretens, wie sie in der Schrift angekündigt sei (Ps. 8, 3). Da man nun bei der noch andauernden Hochflut der Begeisterung der Menge für Jesus genötigt gewesen war, von dem früher schon geplanten und leicht gedachten gewaltsamen Vorgehen gegen ihn (Joh. 12, 10. 19; Mk. 11, 18; Lk. 19, 47) Abstand zu nehmen und bei dem durch seine Wunder neu erlangten Ansehen sich selbst am Tage der Tempelreinigung jene abweisende Belehrung hatte gefallen lassen müssen, so ermannte sich der in seiner Gegnerschaft durch nichts beirrte Hoherat wenigstens am dritten Tage des Auftretens Jesu (Mk. 11, 27; vgl. v. 11 u. 12; Matth. 21, 23) zu dem Versuch, Jesus den Tempel für sein Wirken zu verschließen.[1] Die Frage nach Jesus' Vollmacht bezieht sich nämlich nicht auf die Reinigung des Tempels, sondern auf dessen geflissentliche Benutzung zu seinem Wirken (Mk. 11, 27. 39) in diesen Tagen und kann darum nicht rätselhaft erscheinen.[2] Im Augenblick nicht imstande, den Messiasanspruch Jesu zu bekämpfen, war er zunächst darauf aus, dessen ihm immer die Herzen aufs neue zuführende Thätigkeit im Mittelpunkt der zum Fest zusammenströmenden Menge zu unterbrechen und zu verhindern. Da nach der jüdischen Ansicht sogar dem Sohne Davids als solchem keine Priester- oder Zelotenrechte zustanden, suchten sie seine Inanspruchnahme des Tempels als Stätte seiner Wirksamkeit anzufechten, wobei sie mit den auf ihn gesetzten Hoffnungen der Menge nicht unmittelbar in Widerspruch gerieten. Jesus seinerseits bestritt dem Hohenrat nicht das Recht, so zu fragen, erklärte sich auch bereit, in einer auch für sie ausreichenden Weise zu antworten, war aber bemüht, in dem Ansehen des in Israel als Prophet anerkannten Täufers eine für beide Teile gültige Grundlage und einen sicheren Ausgangspunkt für seine Auskunft zu gewinnen. Die Frager

---

unbekannt erachten mußten, und dient so zur Bestätigung des johanneischen Berichts von der anderen Tempelreinigung. Die zweite hatte das bei der ersten gesprochene Wort wieder in Erinnerung gebracht. Die Bestrafung der immer mehr fortschreitenden inneren Entartung des Volks war sicher wichtig genug, um die Wiederholung der Tempelreinigung zu erklären (gegen Pressensé, Jésus-Christ 7. éd. p. 567 Not.).

[1]) Vgl. das ἐπέστησαν (Luk. 20, 1), das ich im Kurzgef. Komm. I. S. 288 nicht richtig gedeutet habe.

[2]) So Weiß (Leb. Jesu I. S. 290 f.) und Beyschlag (Leb. Jesu II. S. 415). Letzterer will das so deutlich auf Jesus gesamtes Auftreten im Tempel zurückweisende ταῦτα (Mk. 11, 28) willkürlich auf den Einzug beziehen.

erkannten indes sofort, daß sie bei der Anerkennung des Täufers durch sein Zeugnis von Jesus als dem Messias in die übelste Lage gebracht würden, und andererseits um ihrer eigenen Anhänger willen das Ansehen des Johannes nicht antasten durften. Sie zogen es deshalb vor, betreffs der Sendung und des Rechts der Wirksamkeit des letzteren sich selbst für unklar auszugeben, um das Ansehen des Täufers weder in Abrede stellen noch wider sich gebrauchen lassen zu müssen. Nur hatten sie mit diesem Verzicht auch ihre Fähigkeit und ihre Verpflichtung, geistliche Vollmachten zu prüfen, in Frage gestellt und sich damit Jesus gegenüber des Rechts zu ihrer Vollmachtsfrage begeben. So hatte Jesus durch den Hauch seines Mundes gleichsam den Versuch ihres amtlichen Widerstandes wider sein Auftreten als Messias weggeblasen. Der Vorfall war aber von weiterer Bedeutung. Er bewies, wie das Judentum, sobald es sich bei der Beurteilung Jesu durch seine ihm von Gott gesetzten Einrichtungen leiten lassen wollte, ihn anzuerkennen genötigt war, bei seiner willkürlichen Abweisung aber zugleich sein eigenes innerstes Wesen verleugnen mußte.

4. Was nun aber daraus, daß die Abgesandten des Hohenrats Jesus seine Wege gehen zu lassen gezwungen waren, über sein Verhältnis zu dem damaligen Judenvolke sich ergab, das sprach er an demselben Tage noch in Gleichnissen aus. Diese Form der Rede wählte er noch einmal, weil es sich zugleich um eine Eröffnung einer erst bevorstehenden Entwickelung handelte, deren volle Gerechtigkeit er von den Gegnern selber im voraus zum möglichen Heile vieler unter ihnen anerkannt sehen wollte. Darum ließ er sie scheinbar zuerst auf anderen Gebieten ein Urteil fällen, um sie durch dessen Anwendung auf ihr Ergehen, von dem er zu ihnen weissagend sprach, um so mehr zu treffen. In drei Gleichnissen hielt Jesus unter Fortsetzung seines Auftretens bei der Tempelreinigung sozusagen mit denen, die ihm entgegenzutreten versucht hatten, weitere Abrechnung.

Während Israel und seine geistigen Leiter auf ihre Befolgung des Willens Gottes im Gesetz stolz waren, weigerten sie sich doch, die spätere Bezeugung desselben Willens durch Propheten wie den Täufer anzuerkennen und ihr sich zu unterwerfen, während viele im Volk, welche sie wegen deren Nichtkenntnis und Nichtbeachtung des Gesetzes verachteten (Joh. 7, 49), dem Worte jenes sich öffneten und, sofern dies geschah, für das Heil Gottes zugänglich wurden, also in Bezug auf Gott vor jenen einen Vorrang gewannen. Das ließ Jesus die pharisäisch Gesinnten durch das Gleichnis von den beiden ungleichen Söhnen (Matth. 21, 28—32) zunächst fühlen. Denn sie mußten selbst den Sohn, der zuerst des Gehorsams sich weigerte, dann aber reuig des Vaters Weisung folgte, und dem die durch den Täufer und Jesus zur Buße geführten Zöllner und Sünderinnen glichen, als den anerkennen, der in Wahrheit des Vaters Willen that (Matth. 21, 31 f.). Aufs bestimmteste hielt ihnen Jesus im Anschluß daran vor, daß sie trotz ihres angeblichen Eiferns um das Gesetz selbst dem Täufer, wiewohl er auf einem Gerechtigkeitswege, der dem Wesen jenes entsprach, zu ihnen kam, nicht einmal geglaubt und um so mehr

ihren inneren Ungehorsam und ihre Unbußfertigkeit an den Tag gebracht hätten.[1])

Von dieser Ueberführung ihres gottwidrigen Verhaltens schritt Jesus sodann im Gleichnis von den bösen Weingärtnern (Matth. 21,33—46; Mk. 12,1—12; Luk. 20,9—19) dazu fort, das stetige empörerische Verhalten des Volks[2]) gerade als Inhaber des Erbes Gottes und die unabwendbaren Folgen davon nachzuweisen. Bei dieser Darlegung verstattete die Parabelform, die innere Gesetzmäßigkeit der sich in Israel vollziehenden Entwickelung zum deutlichen Ausdruck zu bringen und bot die passendste Gelegenheit, die Hörer selber in der Wegnahme des verliehenen Weinberges die gerechte Strafe für so untreue Verwalter erkennen zu lassen. Als sie diese dann in den Worten angedeutet hatten: Er wird sie verderben und den Weinberg anderen Winzern ausgeben (Matth. 21,41), hatte Jesus nur noch nötig, für die, welche die Beziehung der Parabel auf Israel erkannten und vor solcher Aussicht für ihr Volk zurückbebten (Luk. 20,16), durch Verweisung auf die den Widersachern des von Gott erwählten Messias bereits im A. T. (Ps. 118,22; Jes. 8,13. 14; 28,16; Dan. 2,44; vgl. Sach. 4,7) angekündigte Verwerfung deren Rechtmäßigkeit und Gewißheit im Falle beharrlichen Unglaubens darzuthun.[3]) Die Hervorhebung gerade solcher alttestamentlichen Stellen, welche der Bauleute erwähnten, hatte aber den Zweck, ausdrücklich den Leitern Israels die Hauptschuld an dessen Verhalten zuzuweisen und dadurch, wenn möglich, das Volk von seinen blinden Leitern zu trennen. Da dies sich kaum verkennen ließ, mußten solche sie verurteilende Worte Jesu den Zorn der Hierarchen um so mehr steigern und sie antreiben, auf neue Angriffe zu sinnen.

Aber Jesus mußte auch dem Volke selber dessen eigene vielfache Verschuldung nebst ihren Folgen vorhalten. Darum fügte er noch eine Parabel

---

[1]) Unter Verkennung der in der Abfolge der drei Gleichnisse liegenden Steigerung wird dies Gleichnis (Matth. 21,28—32) für ein Stück der Rede Jesu nach dem Weggang der Gesandten Johannis (Matth. 11,15) erklärt (Wendt, Lehre Jesu S. 76 f.), als wenn Matth. u. Luk., während sie Scharen hinausziehen lassen, nicht auch angäben, daß die Pharisäer, Saddukäer und Hierarchen nie daran gedacht hätten, des Täufers Bußpredigt sich zu unterwerfen, und die Angabe davon mit ihren Berichten über den Täufer nicht in vollstem Einklang stünde. Ebenso unberechtigt ist es, wegen einer partiellen Verwandtschaft auch das Gleichnis vom verlorenen Sohne (Luk. 15,11 ff.) in diese Verhandlungen verlegen zu wollen (H. Holtzmann, Handkomm. I. S. 237), zu welchen die Darlegung des Weges der inneren Umkehr so gar nicht paßte.

[2]) Ueber die Annahme von Weiß (Leb. Jesu II. S. 468), daß die Tötung des Sohnes durch die Weingärtner, um den Weinberg zu behalten, und die Anwendung auf die Hierarchen ein später anstatt des verloren gegangenen Schlusses eingetragener Zug sei, vgl. S. 467 Anm. 1. — Nach Matth. (21,45) und Luk. (20,9) ward die Parabel zum Volk gesprochen und allein dadurch wird die von Jesus gemachte Anwendung vollkommen verständlich. Zur Zeit war freilich bloß der empörerische Sinn der Leiter des Volks, der geistlichen Bauleute, wie Jesus hernach auch erkennen läßt, öffentlich hervorgetreten. Jesus aber hätte nicht wissen müssen, wie es im Volk aussah, wenn er nicht den bald wieder eintretenden Anschluß der Menge an ihre gewohnten Leiter vorausgesehen hätte.

[3]) Matth. 21,44 ist nicht zu streichen (vgl. Hort gegen Tischendorf u. aa.); in der ersten Hälfte des Vs. handelt es sich um die Empörung des Judenvolkes wider den Messias, in der zweiten um das Messiasgericht über alle Völker, so daß die Verschiedenheit der Stellung beider Teile dem Reich Gottes gegenüber zum Ausdruck kommt.

oder genauer gesagt ein Parabelpaar Matth. 22, 1–14 hinzu, durch welches des Volkes Versündigung bei der Ablehnung der Gnadenoffenbarung, welche in ihm selber an es ergangen war, nach zwei Seiten hin dargelegt wird. Das Gleichnis vom königlichen Hochzeitsmahle hielt jenem nämlich einerseits sein Bild in solchen Gästen vor, welche nach Annahme der vorbereitenden Einladung aus nichtigen Gründen sich weigern, zur Hochzeit zu kommen, und dadurch den Zorn des sie verstoßenden königlichen Hochzeitsherrn auf sich ziehen, ließ sie aber auch in ihrer Weigerung, an Jesum und sein Heil aus Vorliebe für ihre eigene Gesetzesreligion zu glauben, den Grund der Ausschließung von dem von ihnen selber begehrten messianischen Reiche erkennen.[1])

Die volle Tragweite der Worte Jesu blieb wohl selbst den Hierarchen durch die parabolische Form derselben verdeckt, noch mehr aber im Augenblick, da sie ihn reden hörte, der Menge. Daraus erklärt es sich, daß erstere dieselben nicht zum Anlaß eines sofortigen Angriffs nahmen, sich vielmehr zunächst aufs neue auf den Versuch beschränkten, Jesus vor dem Volk eines offenbaren Widerstreits mit den heiligen und politischen Ordnungen desselben zu beschuldigen und ihn so seines Ansehens zu berauben.

5. Doch beweist das einmütige Zusammenwirken aller Parteien am nächsten Tage, daß die erneuerten Angriffe mit dem zwei Tage vor dem Feste, also am Mittwoch[2]), gefaßten Beschlusse des Hohenrats, Jesus mit List, wenn auch nicht mehr vor dem Feste, zu fangen (Matth. 26, 3; Mk. 15, 1), innerlich zusammenhingen. Wer diese letzten Streitverhandlungen bereits am Dienstag erfolgt

---

[1]) Nur die parabolische Einkleidung nötigt, diese andere Seite gleichsam als einen zweiten Akt der ersten sich anreihen zu lassen. Diesen zweiten Teil ausschließlich auf die zuletzt Geladenen zu beziehen (so auch ich im Kurzgef. Komm. I. S. 236 f.), verleitet allein der spätere Verlauf der Kirchengeschichte. Für die damaligen Zuhörer hätte derselbe im Fall der Richtigkeit dieser Auffassung gar keinen Zweck gehabt. Aber Israels Lage bedingte ebenso den Nachweis der Rückwirkung des Ablehnens der Offenbarung Gottes in Christus auf das frühere Gnadenverhältnis Israels zu Gott als eine Klarlegung der sündlichen Willkür, sich in Gottes Gnadenwege mit ihm nicht fügen zu wollen. Beides führte auf dasselbe Ziel hin. Die Parabel verliert durch diese spezielle Beziehung auf Israel in keiner Weise ihre allgemeine Verwendbarkeit. Denn sie enthält die Grundlinien des Verfahrens Gottes mit allen Völkern und ihres Ergehens, wie auch der Einzelnen, falls sie beim Fortgang der göttlichen Gnadenerweisungen ihrer überdrüssig werden und ihnen zu widerstreben beginnen. Bei diesem innern Zusammenhang beider Teile der Parabel und deren gleichmäßiger Beziehung auf Israel wird das abfällige Urteil der Kritik über diese Parabel des 1. Evs. (Weizsäcker, Keim, Weiß, Wendt, H. Holtzmann) nur zu dem Beweise des Mangels eindringender Exegese. Auch unterbricht dieselbe die jerusalemischen Streitgespräche so wenig (Keim, Jesus v. Naz. I. S. 61), daß sie erst das innerste Wesen des in der ersten Parabel gerügten, in der zweiten abgewogenen Ungehorsams enthüllt und dessen rügende Wertung vollendet. Die Benützung des schon früher einmal verwandten Parabelstoffs Luk. 14 kann bei einem Volkslehrer wie Jesus nicht auffallen.

[2]) Matth. 26, 1 wird die Vollendung der Reden Jesu vor dem Volk, wie die letzte Leidensankündigung zwei Tage vor das Fest verlegt, d. h. auf den Mittwoch vor Eintritt der Abenddämmerung, da dieses der 2. Tag vor dem Feste nach jüdischer Rechnung war. Dem widerspricht auch Mk. 14, 1 nicht, da das Passahmahl (τὸ πάσχα) der Anfang des Mazzotfestes (τὰ ἄζυμα) war, und bei dem Nachstehen des letzteren Ausdrucks er nicht den etwas früher fallenden Anfang des Essens von ungesäuertem Brote bezeichnen kann. Auch beweist Mk. 14, 12, daß in v. 1 nicht der 14., sondern der 15. Nisan als Termin angenommen ist. Denn dort wird ausdrücklich der Schlachttag des Passahlamms als τῇ πρώτῃ ἡμέρᾳ τῶν ἀζύμων

sein läßt, vermag nicht anzugeben, was Jesus am Mittwoch gethan oder weshalb er an demselben im Widerspruch mit seinem Grundsatz Joh. 9, 8 zu wirken unterlassen habe.[1]) Jesus aber hatte seinerseits keinen Grund, diesen neuen Angriffen auszuweichen. Ihm boten sie nur Gelegenheit, die innere Hohlheit und Ungeistlichkeit aller Richtungen im Hohenrat und in Israel überhaupt dem Volke noch stärker als durch seine Vereitelung der Vollmachtsfrage zur Erkenntnis zu bringen, falls es sich noch weisen lassen wollte, und im anderen Falle Gottes Verfahren mit Israel nach Art des von ihm verfluchten Feigenbaums für alle Zeit zu rechtfertigen.

Unter dem Schein, die zwischen ihnen strittige Frage, ob die Israeliten theokratisch berechtigt seien, die Kopfsteuer für Rom zu verweigern, ihm zur Entscheidung vorzulegen, traten zuerst die Pharisäer, als die Eiferer für Israels theokratische Selbständigkeit, zusammen mit den nur hier erwähnten Herodianern, den Parteigängern der idumäischen Vasallen des römischen Kaisers (Mk. 12, 13; Matth. 21, 16), mit der Frage nach dem Recht des Zinszahlens an Jesus heran. In Wahrheit strebten indes beide Teile nicht nach Belehrung, weshalb Jesus ihr Vorgehen als eine Versuchung brandmarkte. Gemeinsam hofften sie, wem von ihnen Jesus auch Recht gäbe, auf diese Weise Gelegenheit zu erhalten, ihn entweder beim römischen Prokurator als Anleiter zur Steuerverweigerung oder bei dem freiheitsdurstigen Volke, namentlich Galiläas, ob seiner Kaiserfreundschaft verdächtigen und ihn so unschädlich machen zu können. Durch seine auf Grund des Bildnisses der Zinsmünze erteilte Antwort setzte er aber beide Teile ins Unrecht. Denn er legte dar, wie das von jenen ihm vorgelegte Entweder-Oder für den wahrhaft Gottesfürchtigen gar nicht bestehe, indem die Pflicht, dem Kaiser zu geben, was des Kaisers, den Eifer, Gott zu geben, was Gottes ist, nicht zu hemmen brauche, sondern beides miteinander bestehen könne, und das Eifern beider Parteien haltlos sei.

Wie es nicht gelang, Jesus politisch unmöglich zu machen, so auch nicht, sein Ansehen als Lehrer zu vernichten. Dies strebten die Sadduzäer an, indem sie Jesus die unter ihnen beliebte Vexierfrage für alle Anhänger der Lehre von der im A. T. nur angedeuteten leiblichen Auferstehung nach der Gestaltung des ehelichen Verhältnisses in der Auferstehung bei mehrfach Verheirateten vortrugen (Matth. 22, 23—33; Mk. 12, 18—27; Luk. 20, 27—34). Während sie sich für die geistigen Leiter ihrer Zeit hielten, mußten sie sich von Jesus ihre volle Unfähigkeit, mittels ihres hausbackenen Verstandes über geistliche Dinge zu urteilen, vorwerfen und darthun lassen. Denn er zeigte ihnen, daß sie verkannten, wie Gott selbst durch die Art, in der er sich als Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs bezeichne, dem Leben der alttestamentlich Frommen als Genossen seines Lebens Zeugnis gebe (2. Mos. 3, 6), und daß für das Leben mit Gott im Himmel, wie die Engel bewiesen, alle

---

bezeichnet, weil bereits in der Nacht zum 14. Nisan aller Sauerteig aus Vorsicht entfernt werden mußte.

[1]) So Geß, Chr. Pers. u. Werk I. S. 129, Hofmann a. a. O. S. 213, u. a.

ihre sinnlichen Voraussetzungen nicht zuträfen, so daß alle seine Gegner seine Meisterschaft im Schriftauslegen einräumen mußten.

Dennoch machten auch noch die Pharisäer einen ähnlichen Versuch, ein mangelhaftes Gesetzverständnis bei Jesus, weil er von ihnen nicht unterrichtet war, voraussetzend (Matth. 22,34—40; Mk. 12,18—39). Bei seiner sonst so oft bewiesenen Abweichung der Gesetzesauffassung rechneten sie wohl darauf, daß er durch die Bevorzugung irgend eines kleinen Gebots ihnen es leicht machen werde, seine Ungelehrtheit nachzuweisen. Statt dessen bezeichnete er nicht allein die auch von ihnen als solche anerkannten (Luk. 10,27) Gebote als die vornehmsten, wie er denn schon früher deren Befolgung als Bedingung für die Erbschaft des ewigen Lebens für solche, die sie erfüllen konnten, angegeben hatte (Luk. 10,28), sondern erklärte dieselben sogar in tieferem Verständnis des Gesetzes für die Angeln, in welchen die gesamte alttestamentliche Offenbarung gleichsam hänge und sich bewege, und lehrte dadurch die Wichtigkeit aller Gebote des Gesetzes nach deren weiterem oder engerem Zusammenhang mit jenen Geboten zu bestimmen. Auch den Schriftgelehrten war damit bewiesen, daß sie solches für ein Problem hielten, was keins war, weil sie das Gesetz nicht als Gottes Wort durchforschten.

Die infolge ihrer eigenen Angriffe auf solche Weise herbeigeführte Beschämung sämtlicher Richtungen, infolge deren keiner mehr ihn zu fragen wagte (Mk. 12,34), vervollständigte schließlich Jesus seinerseits, indem er die Pharisäer, welche sich selber als die Träger der Volkshoffnung ansahen und betrachtet wissen wollten, überführte, daß sie nicht einmal über die Person des Messias, den Mittel- und Zielpunkt der alttestamentlichen Hoffnung, eine mit ihren eigenen Voraussetzungen in Einklang stehende Auskunft zu geben vermochten (vgl. D. Kap. V, § 2, S. 454; Matth. 22,41—46; Mk. 12,35—37; Luk. 20,41—44). Die Blindheit der Gegner Christi betreffs Gottes Wesen und seiner Vorschriften war damit vollends kundgeworden.

Aber selbst damit begnügte sich Jesus noch nicht, sondern in einer großen Strafrede legte er schließlich noch vor allem Volk dar, daß Schriftgelehrte und Pharisäer, welche sich gleicherweise den Anschein gaben, allein das Volk zur rechten Gesetzerfüllung anleiten zu können, bei ihrer thatsächlichen Erfüllung des Gesetzes auf gleich niedriger Stufe stehen blieben. Eine solche öffentliche Beurteilung[1]) des Wandels und Treibens der Parteien[2]) war um so notwendiger, als ihre Lehre und Worte (Matth. 23,2—3) noch weit besser waren als ihre Durchführung derselben in ihrem Wandel, dessen frommer Schein aber das Geschlecht jener Tage um so mehr verleitete, sie sich zum Vor-

---

[1]) Dazu, eine solche weder der Lage der Dinge noch der Stimmung in jenen Tagen entsprechend zu finden (Beyschlag, Leb. Jesu I. S. 371), kann nur eine volle Verkennung der Absicht Jesu bei seinem Auftreten in dieser Zeit verführen, welche zugunsten einer selbstgemachten Geschichtskonstruktion alle in den Evv. vorliegenden Indikationen beiseite setzt.

[2]) Daß unter den Schriftgelehrten vornehmlich die Pharisäer namhaft gemacht werden (Matth. 23,2), ist vollständig sachentsprechend (gegen Weiß), da gerade auf deren Strenge das Ansehen der Schriftgelehrten überhaupt beruhte (vgl. Schürer, Ntl. Zeitgesch. II.² S. 260).

bilde zu nehmen, und weil allein durch eine solche Darlegung der Menge der Mangel wahrer Früchte der Gottseligkeit bei ihnen zum Bewußtsein gebracht werden konnte.

Doch würde Jesus' Rede selbst nur wieder in buchstäbelndem Sinne gedeutet, wollte man bei ihm um der ersten Worte willen (Matth. 23, 3: denn sie sagen's und thun's nicht) die Absicht voraussetzen, der gesamten Klasse einen grellen, allen greifbaren Widerspruch zwischen Reden und Thun zum Vorwurf zu machen. Gab es auch unter derselben offenbare Heuchler[1]), so widersprach doch krasse Heuchelei ihrem zweifellosen Eifern um eine eigene Gerechtigkeit (Röm. 10, 2), und beweist dies auch Jesus' Rede selbst. Denn er weist gerade aus der Fülle ihrer Werke den durchgängigen Charakter ihres Thuns nach, daß es ihnen nämlich nicht auf Erfüllung des Sinnes des Gesetzes, sondern bloß um deren Schein (Matth. 23, 4) und um das Ernten von Lob für ihr Thun zu thun war (Matth. 23, 5. 9).[2])

Wie ausschließlich es Jesus darauf ankam, die sittliche Wertlosigkeit der Frömmigkeitsbeweise der Schriftgelehrten gerade an dem, worauf sie besonderes Gewicht legten, nämlich an der Art der Anrufung Gottes beim Schwur (Matth. 23, 16—22), der Verzehntung aller Früchte der Felder (v. 23. 24), der Bewahrung der gesetzlichen Reinheit im häuslichen Leben (v. 25. 26) oder vor Verunreinigung beim Umhergehn im Lande (v. 27. 28) darzuthun, das wird aus dem Anfang und Schluß der Vorhaltung recht deutlich. Denn die ersten vier Wehe v. 13—18 ergehen über sie gerade wegen ihres Eiferns für die Befolgung des Gesetzes, weil sie durch dessen Art vielmehr den Weg zum Himmelreich verschlössen, indem sie die, welche hinein wollten, auf den falschen Weg brächten und bei ihrer emsig erstrebten Bekehrung von Heiden zum Judentum aus solchen ihrem geistigen Gehalte nach nur Kinder der Hölle machten. Das letzte Wehe rief

---

[1]) Vor solchen, welche nur den Pharisäern ähneln und von ihm צבועים (Übertünchte) genannt werden, warnt selbst der Talmud (vgl. Wünsche, Erl. der Evv. S. 273).

[2]) Der Form und Fassung nach waren diese Sprüche an die Jünger gerichtet; das erweist dieselben aber nicht als erst später hinzugefügt (Wittichen, Weiß). Denn die Leiter des Volks hatten sich bereits vor dieser Rede zurückgezogen (Matth. 22, 46) und diese Beurteilung der von der Menge angestaunten pharisäischen Frömmigkeit wurde als Belehrung für die Umgebung Jesu erteilt, zunächst für die noch keineswegs dem pharisäischen Banne bereits ganz entwachsenen Zwölf. Auch die Empfehlung der Lehre der Pharisäer bringt in die Rede keinen Widerspruch (Wendt, Lehre Jesu I. S. 181), als würde ihnen dadurch ihr göttliches Recht zugleich gegeben und genommen. Jesus hält nur den eigentlichen Beruf der Schriftgelehrten als Gesetzeslehrer und dessen völlig verderbte Handhabung auseinander (auch gegen Keim, Jesus v. Naz. III. S. 174). Diese öffentliche Kritik ihrer Gesetzerfüllung schließt auch den früheren Widerspruch Jesu wider das Gebahren der Schriftgelehrten als der Leiter des Volkes nicht aus (Joh. 9, 28; 10, 36 ff.). Darum ist es auch unberechtigt, die Luk. 11, 37 angegebene Gelegenheit zu gleichem Weherufe als ungeschichtlich zu bemängeln. Jesus konnte nicht auf formale Anstandsregeln achten, wenn sein Beruf es erheischte, Sünder zu strafen und zur Buße zu rufen. Gerade die nur aus weltkluger Berechnung (Luk. 11, 37: ἐν δὲ τῷ λαλῆσαι) ergangene Einladung und das gleißende Benehmen der Gäste boten für den, der die Wahrheit selber sich nannte, hinreichend Anlaß, ihr heuchlerisch unwahres Wesen zu geißeln. Mögen auch in der Ueberlieferung Einzelheiten beider Reden vielfach konformiert sein, so erweisen sich dennoch beide als geschichtlich gerechtfertigt.

Jesus über sie aus wegen ihrer Hochstellung der von ihren Vätern ermordeten Propheten durch Grabmonumente, während sie die unter ihnen lebenden verfolgten und verachteten (v. 30 ff.) und durch ihren pharisäischen Sinn dazu geführt würden, auch die letzte Gnadenfrist des Volkes durch gleiche Behandlung der nach Gottes Weisheit noch in Zukunft an sie abzuordnenden Propheten und Schriftgelehrten nutzlos zu machen, und so alle Schuld der Vorzeit als deren Vollender auf sich häuften. Es entsprach nur dieser Spitze seiner Darlegung wie der durch sie vollzogenen Vernichtung des vermeintlich höchsten Ruhms Israels und seiner Hauptstadt, wenn Jesus diese Strafrede mit der Ankündigung des Abbruchs der Gnadenzeit für Israel, welche durch sein Auftreten diesem gegeben war, beschloß.[1])

Als ein Seitenstück[2]) zu dieser Beurteilung des pharisäischen Treibens erscheint das dem Scherflein der Witwe an demselben Tage gespendete hohe Lob (Mk. 12, 41—44; Luk. 21, 1—4). Offenbar kam es Jesus darauf an, durch Erhebung des winzigen Opfers derselben über alles, was die Eiferer im Geben (Matth. 5, 23. 24; 6, 2—4) an diesem Tage in den Gotteskasten und um der Höhe des Gegebenen willen wohl mit Ostentation hineingeworfen hatten, dessen sittliche Wertlosigkeit trotz seiner äußeren Beträchtlichkeit zu kennzeichnen und zu bekunden, daß, wo keine Entsagung, da auch kein Opfer sei, und daß darum sogar nach dieser Seite der israelitische Gottesdienst seines Wertes in Gottes Augen entbehre.

6. Wenn Jesus nach jener Strafrede seine Wirksamkeit an Israel abbrach, so geschah auch das nur im Einklang und auf den Wink des Vaters. Zwei Begebenheiten hatten es bekundet, daß die Stunde für seine Verklärung und für die Beendigung seines Wirkens am Volke jetzt gekommen sei.

Während er sich in diesen Tagen im Vorhof der Weiber aufhielt, ließen dem Judentum geneigte Griechen durch die beiden Jünger Philippus und Andreas Jesus das Verlangen vortragen, ihn zu sehen (Joh. 12, 20—28). In dieser Bitte, deren Erfüllung nicht berichtet, aber durch die Art ihrer Aufnahme seitens Jesu mehr als wahrscheinlich gemacht wird, erkannte Jesus ein Anzeichen dafür, daß er sich fortan nicht mehr als allein zu den verlorenen Schafen Israels gesandt anzusehen habe. Das bei ihrem Empfang von Jesus gesprochene Wort enthält zwar nicht das Evangelium für die Heiden,[3]) da es in dieser Form diesen ganz unverständlich gewesen wäre, spricht aber in parabolischer Form die Bedeutung des Verlangens der Griechen für Jesus

---

[1]) Dieser Schluß ist Luk. 13, 34 ff. nach der Art des 2. Teils dieses Evs. an ein verwandtes Wort sachlich angereiht, weil es unter Andeutung des Abschlusses der Wirksamkeit Christi eine weitere Perspektive auf dessen Folgen eröffnete.

[2]) Daß dieser Vorgang ein Seitenstück zu jener Rede, das ist das Körnlein Wahrheit an der Behauptung (Volkmars u. M. H. Schulze's Evgtafel S. 173), daß Matth. die Reihe von Weherufen an die Stelle jener Geschichte von der glaubensfreudigen Wittwe eingefügt habe. Hase (Gesch. Jesu S. 537) will dieselbe als Parabel ansehen, weil nicht zu sehen gewesen sei, was sie einwarf, und weil es nicht zu billigen sei, daß sie ihr Alles dem reichen Gotteskasten zugewendet habe, — eine Kritik, welche als ein Seitenstück zu dem Murren des Judas über die Verschwendung der bethanischen Maria (Joh. 12, 4—8) erscheint.

[3]) So J. P. Lange in s. Bibelwerk z. d. St.

selber aus (vgl. v. 24). Er macht in ihm das Kennzeichen der Stunde bemerklich, in welcher er unter der Hand der Juden, zu denen er zunächst gesandt und gekommen war, sterben solle, aber nur um, weil das ihn nur zu neuem Leben führen werde, zu einem viel reicheren Fruchtbringen, als es ihm bis dahin möglich gewesen war, überzugehen. Durch solchen Ausblick auf seine bevorstehende Verklärung ward ihm aber auch die Aufgabe, sein Leben hinzugeben, die nun zunächst an ihn herantrat, in ihrer vollen Schwere für seine menschliche Empfindung vergegenwärtigt. Wenn ihn aber auch unmittelbar nach jener frohen Erhebung seiner Seele durch den Blick auf die fernere Frucht seines Lebens bei dem Gedanken an den bevorstehenden Tod Wehmut beschlich,[1]) so stellte sich doch sofort durch das unbeirrte feste Insaugefassen seines Lebenszwecks das volle Gleichgewicht in seinen Gemütsbewegungen, welches ihn auszeichnete, wieder her. Denn, wollte auch das Erschrecken vor dem Lose des Weizenkorns, das, um Frucht zu bringen, ersterben muß, der Furchtbarkeit solchen Geschicks gerade für ihn halber, ihm eine anders gerichtete Bitte auf die Lippe legen (vgl. v. 27), so behielt doch die Sohnesliebe unmittelbar die Oberhand, welche ihn nur um das bitten ließ, was zur Verherrlichung und Erkenntnis des Vaters zu dienen geeignet war.[2])

Der Bekundung seiner unveränderten Bereitschaft, den Willen des Vaters auch fürder seine Speise sein zu lassen, diente dann eine weitere Begebenheit zur Antwort und Bestätigung. Unmittelbar auf jene Äußerung ward nämlich auf dem Tempelberge eine Stimme vom Himmel her vernehmbar (Joh. 12, 28). Während dieselbe für das Ohr des geistlich unempfänglichen Volkes nur einem unartikulierten Donner zu gleichen schien,[3]) wiewohl auch es bei dem offenbaren Zusammentreffen darin eine Bestätigung der Worte Jesu erkannte, wurde für ihn und die Empfänglicheren unter seiner Umgebung eine bestimmte Antwort vernehmbar. Wie des Sohnes Denken in das Verlangen der Verherrlichung des Vaters und seines geoffenbarten Heilswillens ausgelaufen war, so lautete nun die Entgegnung des Vaters dahin, daß sein beständiges Wirken auf die Jesus bevorstehende Verklärung als Sohn ausgehe (Joh. 12, 28b). Zwar betonte Jesus ausdrücklich, daß diese äußerlich vernehmbare Bekundung des Willens des Vaters vom Himmel her allein um des Volkes willen erfolgt sei und dieses überzeugen sollte, daß seine Auffassung des Zeitpunktes die richtige sei. Aber er legte zugleich auch dessen

---

[1]) Vgl. Godet z. Joh. 12, 27.

[2]) Dem *διὰ τοῦτο* v. 27 müßte eigentlich noch ein Satz wie *ὅτι δεῖ τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς δοξασθῆναι* folgen. Aber Jesus führte sich nicht erst des Vaters Willen vor, sondern machte denselben unmittelbar zu seinem eigenen. In dem Zusammenhange der Gedanken Jesu liegt kein Anlaß, sein Gemüt zugleich von dem Gedanken des Schmerzes um sein Volk, das sich um sein Heil bringt, bewegt sein zu lassen und daraus seine Erschütterung zu erklären (Hofmann, D. h. S. N. Ts. X. S. 211).

[3]) Die Annahme, daß wirklich nur ein Donner hörbar geworden sei (Lücke, Weiß, Beyschlag), hat nicht nur das Gefühl des Volkes, das einen Engel mit Jesus geredet haben läßt, sondern besonders Jesus' eignes Verhalten wider sich, da er in dem Falle, was ganz zufällig zusammentraf, als um seiner Umgebung willen erfolgt hingestellt hätte (Joh. 12, 30).

Bedeutung für die ihm in dem ungläubigen Judentum seiner Zeit zunächst entgegentretende gottfeindliche, diesem Weltlauf mit ihrem Denken und Sinnen angehörige Menschheit dar. Sie, welche sich vom Satan blenden und unterwerfen ließ, empfing in der Verklärung des Sohnes, welche zugleich die Entthronung des Satans, ihres Fürsten, ist, ihr Urteil, da Jesus fortan, sobald er durch seinen Kreuzestod dem Bereich der Erde enthoben sein werde, um so mehr mit unbesiegbarer Gewalt alle für sich zu gewinnen suchen werde (Joh. 12, 31. 32).[1]) Es war endlich nur die spezielle Anwendung des Wortes auf das Volk Israel, wenn Jesus daran noch die Ankündigung knüpfte, daß für dasselbe als Volk das zum Heile führende Licht überhaupt nur noch eine kleine Zeit leuchten werde (Joh. 12, 36).[2])

Nicht möglich ist es, das Zeitverhältnis dieser durch das Herzudrängen der Heiden veranlaßten Vorgänge zu der Drohrede wider die auf Jesum feindlich eingedrungenen Schriftgelehrten genauer festzustellen. Aber es liegt auf der Hand, daß, wie beide Begebenheiten den letzten Tagen angehören, sie auch ihrem Gehalt nach völlig zusammenstimmen. Jesus stellte durch beide das Urteil über seine ihn verwerfenden Gegner gleicherweise fest und bekundete damit seine volle Gewißheit, daß das von ihm in Anspruch genommene Königtum ihm durch keinen Widerstand Israels entrissen werden könne, er vielmehr in seinem ihm vom Vater bezeichneten Gang siegreich über das geistlich unfruchtbare Israel hinwegschreiten werde.

Vom Abend des Mittwochs der Passahwoche an zeigte sich Jesus dem Volke nicht mehr; seitdem war er nur noch für seine Gemeinde da. Ihr Ergehen beschäftigte, seitdem er mit Israel fertig war, allein noch sein Denken. Ihre innere Befestigung war fortan das alleinige Ziel seines Thuns. Dieser seiner Absicht diente besonders auch die geheimnisvolle Art, in welcher er den Ort der Feier des Passah für sich und die Zwölfe zu beschaffen wußte.

Kap. IX.

Weissagung über das Gericht an dem Volke Israel und dessen Verhältnis zur Vollendung seines Reiches.

1. Jesus war nicht in Jerusalem eingezogen, um allein dieses dermalige und äußerliche geistliche Zentrum des jüdischen Volkes davon zu überführen, daß sein äußerer Schein, die Pflanzung Gottes zu sein, nur ein trügerischer und täuschender sei, und ihm wegen seiner in der Weigerung, ihn im Glauben aufzunehmen, am grellsten hervortretenden Entartung seine Verwerfung und deren Ausführung anzukündigen. Er wollte sich vielmehr auch als den Heiland und Leidenskönig für die wahre Tochter Zion, die rechte

[1]) Ἑλκύειν bezeichnet an dieser Stelle wie 6, 44 nur das Machtvolle in Gottes Gnadenwalten.

[2]) Die Joh. 12, 44 f. angeführten Worte sind zwar eine von Jesus einmal durch starke Betonung hervorgehobene Äußerung über Israel (ἔκραξεν v. 44), gehören aber nach v. 36 (καὶ ἀπελθὼν ἐκρύβη ἀπ' αὐτῶν) nicht diesen letzten Tagen an.

Gottesgemeinde, erweisen, welche er unter dem Volke der Juden zu erwecken und zu sammeln gesandt war. Sobald daher sich allseitig erwiesen hatte, daß die leitenden Kreise in ihrem Unglauben und ungeistlichen Wesen unbeugsam verharrten, und das Volk trotz aller Bekundungen Jesu sich von jenen nicht trennte, hatte er nur noch in seinen Jüngern die Gemeinde Gottes zu sehen.

Es hingen aber diese wenigen Erstlinge des künftigen Gottesvolkes mit der Volksgemeinde des A. Bs. noch aufs engste zusammen, und dieses äußere Verhältnis zu Israel mußte voraussichtlich für ein Menschenalter und mehr noch sich gleich bleiben. Und nicht nur das, sondern bis zu seiner Wiederkunft sollte seine Gemeinde überhaupt mitten in der Welt sein und leben (Joh. 17, 15). Sollten nun seine Jünger in der nächsten Zeit nicht in das unaufhaltsame Verderben ihres Volkes verstrickt werden, und sollten die Seinen als Glieder seines Reiches beständig die rechte Stellung zu allen Bewegungen in der Völkerwelt einnehmen, so mußte er sie schon jetzt über das Verhältnis seines königlichen Waltens und seiner Offenbarung in Herrlichkeit zu jenen in zweckentsprechendem Maße verständigen. Insonderheit war es erforderlich, daß er den Seinen einschärfte, sich zu der von Gott verworfenen israelitischen Volksgemeinde, besonders bei deren, wie er erkannte, sich in Zukunft nur noch steigernden eigenwilligen Versuchen der Herbeiführung der ersehnten irdischen Volksherrlichkeit Israels ebenso zu stellen, wie er es von jeher allen seinen Gläubigen in Bezug auf ihren engsten Lebenskreis zur Pflicht gemacht hatte, indem er sprach: „Wenn jemand zu mir kommt und haßt nicht seinen Vater und Mutter und Weib und Kinder, Bruder und Schwestern, noch auch seine Seele, der kann nicht mein Jünger sein" (Luk. 14, 26; Matth. 10, 37). Kaum hatte er darum den Tempel verlassen und die Wirksamkeit unter Israel aufgegeben, als er eine Veranlassung suchte, den Zwölfen als dem Stamme seiner künftigen Gemeinde, durch Zeichnung dessen, was da kommen sollte, wenigstens in den Grundzügen, die entsprechende Anweisung zu erteilen und die Notwendigkeit, diese zu beachten, durch den verschärften Hinweis auf das, worauf es für sie bei der Wiederkunft Christi ankommen werde, klarzulegen.

Die Gelegenheit dazu bot sich ihm schnell. Der Schluß der Drohrede wider der Pharisäer Treiben hatte mit seinen ernsten Tönen zu deutlich an seine beim Einzuge über die Stadt geweinte Thränen erinnert, als daß er die Zwölfe nicht hätte mit Besorgnis erfüllen müssen. Der Anblick des Heiligtums in seiner, jeden Israeliten mit Stolz erfüllenden Pracht[1]) verlockte beim Verlassen desselben einen der Jünger dazu, auf die gewaltigen Baulichkeiten und den Glanz ihrer Ausstattung seit der Restauration durch Herodes den Großen hinzuweisen, offenbar in der Hoffnung, darin ein Unterpfand wenigstens für den Bestand dieses Baues erblicken zu dürfen (Mk. 13, 1). Jesus aber vernichtete auch diese Erwartung durch die bestimmte Ankündigung,

[1]) Vgl. Tr. Baba B. 4 a u. Sukk. 51, 6 — auch Jos. Altt. 15, 11, 3; 17, 6, 3; Jüd. Kr. 6, 5, 2.

daß von dem allen kein Stein auf einander bleiben werde (Mk. 13, 2; Matth. 24, 2). Diese Enthüllung des furchtbarsten Ernstes seiner früheren Andeutungen trieb die vier vertrautesten unter den Zwölfen, sobald als Jesus mit ihnen auf dem Ölberg allein war, und als er selbst wohl im Angesichte der Stadt noch einmal sich setzend mit Rücksicht auf seine Ankündigung den sinnenden Blick auf ihr ruhen ließ, die seitdem sie bewegende Frage an ihn zu richten. Diese ging nun aber nicht allein auf den Zeitpunkt der Zerstörung des Tempels und damit des ganzen jüdischen Gemeinwesens, sondern, weil sich das infolge falscher Verknüpfung alttestamentlicher Weissagungsworte, wie Sach. 14, 1 und Dan. 9, 27, für die jüdische Vorstellung eng damit verband, auch auf den Zeitpunkt der Erscheinung des Tages des Herrn zur Errettung seines Volkes und der Vernichtung des Weltlaufs, in welchem die Heiden über Israel herrschten. Es ist möglich, daß die Worte der Frage (Mk. 13, 4; Luk. 21, 7) dies nicht geradezu aussprachen. Aber es lag in ihrer Tendenz und wird darum vom ersten Evangelisten mit Recht zum Ausdruck gebracht (Matth. 24, 3).[1]) Doch können auch die beiden anderen Evangelisten nur den das nächste Interesse ausdrückenden Teil der Frage angegeben haben.

Bei Jesus' Antwort ist nun zu ihrem rechten Verständnis von vorneherein zu beachten, daß sie, wie der Herr es ausdrücklich im Lauf der Eröffnung angibt (Matth. 24, 36 p.), auf die Frage nach Zeit und Stunde der von den Jüngern genannten Vorgänge der Zukunft gar nicht eingeht. Jesus benutzte, wie gleich sein erstes Wort: Sehet zu, daß euch nicht jemand verführe! (Matth. 24, 4; Mk. 13, 5; vgl. Luk. 21, 8), darthut, die an ihn gerichtete Frage nur zur Erteilung einer praktischen Ermahnung betreffs der ganzen Stellung der Seinen zu den erwarteten Ereignissen und zu den sie begleitenden Begebenheiten.

Dieser praktische Charakter seiner Eröffnung ist bei deren Deutung nie außer Augen zu lassen. Durch ihn wird es erklärlich, daß diese Rede manches schon früher Gesagte, weil zur Warnung dienlich, wieder aufnahm. Derselbe verwehrt ferner von vorneherein die Voraussetzung, als hätte Jesus vor allem beabsichtigt, in der Rede gleichsam ein Panorama der Zukunft oder ein Bild derselben in perspektivischer Aufnahme zu zeichnen. Die richtige Stellung zu den beiden, von den Jüngern zusammengedachten Begebenheiten

---

[1]) Das κατ' ἰδίαν Mk. 13, 3 u. Matth. 24, 3 macht nur wie auch Matth. 20, 17 auf die völlige Abwesenheit aller andern außer den Zwölfen aufmerksam, und will nicht die ausschließliche Gegenwart der vier als Fragesteller genannten Jünger andeuten (Weiß, Leb. Jesu II. S. 486). Daß diese vier gemeinsam sich zum Munde des Jüngerkreises machten, war gerade ein Zeichen, wie tief und allgemein die Zwölf durch Jesus' früheres Wort bewegt waren, so daß schon darin für ihn genug Anlaß lag, sich gegen sie weiter auszusprechen und ihnen die rechte Fassung zu geben.

[2]) Die Frage der Jünger ist bei Matth. umfassender als im 2. und 3. Ev. Zum mindesten ist aber die Erweiterung derselben beim 1. Evgstn. eine richtige Deutung; die von ihm ausgedrückte Doppelfrage entsprach wirklich dem Sinn der Apostel. Sie wollten wirklich Zeit und Zeichen auch der Ankunft des Messias und des Weltendes wissen. Nur fiel denselben dieses mit der Zerstörung des alten Israel zusammen. Das τοῦ αἰῶνος (Matth. 24, 4) ist keine irrige Übersetzung des rabbinischen Begriffs von קץ.

der Zukunft, der Zerstörung der heiligen Stadt und des Kommens Christi in Herrlichkeit, konnten seine Jünger und seine Gemeinde nur einnehmen, wenn sie über das rechte innere Verhältnis beider zu einander und beider Bedeutung für sie verständigt waren. Es ist klar, daß Jesus sich über ihr zeitliches Auseinanderfallen ebenso wie über ihre gewisse Zusammengehörigkeit und Verwandtschaft äußern mußte. Nach beiden Seiten wird die Deutung der Weissagung Jesu sich aber zu hüten haben, seinen Worten mehr entnehmen zu wollen, als sie klar und deutlich aussagen. Vieles einzelne wird, je mehr es bestimmt war, gerade für die beiden ins Auge gefaßten Zeiten den in diesen Lebenden zu dienen, für die dazwischen liegende Periode nicht mehr oder noch nicht völlig verständlich erscheinen. War auch Jesus bei diesen Eröffnungen sein eigener Prophet, so ist doch sein Unterschied von diesen allzumal nicht hoch genug anzuschlagen. Denn sie verkündeten niemals etwas, was von ihnen selbst galt, wie bei Jesus seine Ankündigung von seinem Kommen zum Gericht und Walten als König. Bei ihm ist deshalb von allen, auch von den besten Theorien über prophetisches Schauen abzusehen. Er sprach über das, was zukünftig war, nie nach Gesichten, deren Deutung er selbst erst zu suchen hatte, und bediente sich nur der Parabeln, weil diese das Übersinnliche den Empfänglichen in dem Sinnlichen und Sichtbaren entnommenen Bildern nahebrachten (vgl. C Kap. III, 3 S. 350).

2. Die Parusiereden (Matth. 24 u. 25; Mk. 13, 1—37; Lk. 21, 3—36) in der angedeuteten Weise als Weisungen Jesu über die Stellung der Seinen in und zu Israels weiterem Geschick und dem Weltgange bis zu seiner Wiederkunft aufzufassen oder auch nur von Jesus' Zukunftsaussichten in diesem Momente seiner Geschichte handeln zu lassen, das würde ungeschichtlich und unwissenschaftlich sein, wenn gemäß der kritischen Anzweifelung ihrer Ursprünglichkeit bloß das aus düsterem Sinnen hervorgegangene Wort über die Zerstörung des Tempels (Mk. 13, 1) als sicher von Jesus zu dieser Zeit gesprochen zu erachten wäre, die Parusiereden selbst aber sich höchstens als eine Zusammenfassung bereits zuvor ausgesprochener Weissagungen seitens der Evangelisten oder eines ihrer Vorgänger ansehen ließen und nur von letzteren in diese Situation gerückt wären.[1]) Offenbar aber unterscheidet die evangelische Überlieferung genau zwischen dem Ort des Wortes über des Tempels Zerstörung und dem Ölberg als der Stätte der ausführlichen Weissagung. Sie kennt die Frage, welche letztere hervorrief, und die Personen, welche sie stellten. Überdem erheischte jenes für israelitische Ohren schreckliche Drohwort über die Vernichtung des jüdischen Heiligtums und Gottesdienstes sicher eine weitere Eröffnung, falls dasselbe als im Unmut gesprochen nicht etwa nur einem Judas Ischariot, sondern allen zur Versuchung werden sollte, von Jesus' Seite zu weichen. Es können darnach die uns überlieferten Weissagungsreden eines viel breiteren

[1]) So Ewald, Gesch. Isr. V. S. 524; Weizsäcker, Ap. Zeitalter S. 54—56; H. Holtzmann, Handkomm. I. S. 257, der Jesus nur wenige Tage zuvor noch für den Bestand desselben Tempels eifern läßt. Doch vgl. auch Weiß, Leb. Jesu II. S. 309 f. A.

historischen Bodens in keinem Fall entbehren.[1]) Man hat aus dieser Erkenntnis heraus sogar schon in Matth. 10 die eigentliche Parusierede finden wollen, bei deren Verschiebung dann in den jetzigen 24. und 25. Kap. des Matthäus ein späteres Erzeugnis an die Stelle jener gesetzt sei.[2]) Aber es reicht der Umstand, daß Jesus bereits früher und auch noch später in seinen Reden einzelne Punkte der Zukunft im Anschluß an das A. T. berührte, und daß er vor allem schon durch seine Selbstbezeichnung als Menschensohn das von Daniel dem, der bei diesem mit einem solchen verglichen ist, beigelegte Kommen in göttlicher Kraft und Majestät für sich in Anspruch genommen hat, oder gar daß sich noch sonst namentlich im 3. Evangelium (selbst abgesehen von dem Luk. 17 vorweggenommenen Stücke der Parusierede) ähnliche Ankündigungen finden, bei weitem nicht zum Beweise dafür aus, daß in der von den drei ersten Evangelisten mitgeteilten Parusierede, vornehmlich in deren matthäischer Gestalt, Verwandtes und doch Verschiedenes gemischt sei.[3]) Ebenso wenig können die mancherlei Schwierigkeiten und Dunkelheiten der Rede, welche die Auslegung nicht beseitigen oder aufhellen kann, als beweisende Anzeichen dafür gelten. Denn unsere Stellung zwischen den beiden, vornehmlich ins Auge gefaßten Zeiten bringt es mit sich, daß uns in diesem prophetischen Bilde manches dunkel bleiben muß. Was noch außerdem aus der Beschaffenheit und Anlage der vorliegenden Referate der Parusierede für deren Angewachsensein aus einem ursprünglichen Kerne unter der komponierenden Hand der Evangelisten gefolgert ist, das hat schon darum keine durchschlagende Beweiskraft, weil uns bald dargethan wird, daß das Referat im 2. Evangelium der Urgestalt am nächsten komme,[4]) bald aber bewiesen wird, wie gerade die Parusierede des Matthäus um ihrer ursprünglichen judenchristlichen Erwartung von dem unmittelbaren Anschluß der Parusie an die Zerstörung der heiligen Stadt und des Tempels durch die heidnische Weltmacht willen die älteste Gestalt der Rede sein müsse.[5])

Am deutlichsten wäre freilich die spätere Zusammenstellung dieser Rede erwiesen, wenn in ihr, sei es nun schon bei Markus oder doch sicher bei Matthäus, an ein ursprüngliches Jesuswort eine kleine jüdische, aus der Zeit des Caligula stammende[6]), oder die älteste judenchristliche[7]), bei Eusebius h. e. III 5. 3 erwähnte Apokalypse[8]) sich angeknüpft fände. Handgreiflich er-

[1]) Vgl. Hase, Keim, Immer Ntl. Theol. S. 144 f. und Beyschlag, Leb. Jesu I. S. 421 f. und II. S. 351 f.

[2]) Hilgenfeld, Einl. i. N. T. S. 474 u. 488.

[3]) Neander, Leb. Jesu S. 561; Weiß, Leb. Jesu II. S. 478 f. Anmkgn., Matth.-Ev. S. 506 ff.; Beyschlag, Leb. Jesu II. S. 422.

[4]) Weiß a. a. O., vgl. auch Mks.-Ev. S. 413.

[5]) Holsten, die syn. Evv. S. 104.

[6]) Weizsäcker, Unters. S. 123; Pfleiderer, Urchristent. S. 403 ff.; Spitta, die Offbg. des Joh. S. 403 ff.

[7]) Colani, Jésus-Christ et les croyances messianiques de son temps p. 201 s.; Mangold in Bleeks Einl. i. N. T.[4] S. 243; Weiffenbach, d. Wiederkunftsgedanke S. 168 f.; Wendt, Lehre Jesu I. S. 161; H. Holtzmann, Handkomm. I. S. 257.

[8]) Euseb. h. e. III. 5, 3: *οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ τοῦ λαοῦ τῆς ἐν Ἱεροσολύμοις ἐκκλησίας κατά τινα χρησμὸν τοῖς αὐτόθι δοκίμοις δι' ἀποκαλύψεως δοθέντα πρὸ τοῦ πολέμου μεταναστῆναι τῆς πόλεως καί τινα τῆς Περαίας πόλιν οἰκεῖν κεκελευσμένου Πέλλαν αὐτὴν ὀνομάζουσιν.*

weist sich aber die hier zu Grunde liegende Vorstellung nur als eine kritische Phantasmagorie. Blendwerk ist vor allem die zuletzt angeführte angeblich historische Spur. Denn das von Eusebius erwähnte Prophetenwort weist die Christen auf das Ostufer des Jordan zu fliehen an, in der Parusierede aber wird einfach eine Flucht auf die Berge geboten (Matth. 24, 16 pp.). Wenn dazu noch zu des Kirchenvaters Zeit es bekannt war, daß zu jener Zeit den Angesehenen eine prophetische Weisung zu solcher Flucht geworden war, so konnten doch die älteren Evangelienschreiber diese Weisung unmöglich Jesus selber in den Mund zu legen unternehmen. Zum anderen muß auch der Beweis erst noch geliefert werden, daß man dem Judentum mit Fug und Recht eine solche Überproduktion von Apokalypsen größeren und kleineren Umfangs in der Zeit des ersten christlichen Jahrhunderts zuschreiben darf, und daß man den ersten Christen so wenig Unterscheidungszugabe zuzutrauen berechtigt ist, daß sie den Geist Christi und den jüdischer Hallucinanten nicht auseinander zu halten vermochten. Wohl mag es damals Gemüter gegeben haben, welche ihren durch Roms vermeintliche Übergriffe zur Siedehitze gebrachten Haß in Phantasiebildern über Israels Zukunft Luft machten. Allein man verkennt die dem Judenvolk jener Zeit eignende Thatkraft, sobald man eine solche Neigung weit verbreitet sein läßt. Überall tritt uns in jener Zeit vielmehr die Lust entgegen, nach Art des Mattathias von Modin und seiner Söhne das Joch der heidnischen Dränger abzuschütteln.[1]) Apokalyptische Träumereien treten nur in Geschlechtern auf, die an der Gegenwart verzagen, was von dem damaligen Israel doch keineswegs gesagt werden kann.

Dazu bleibt es unvorstellbar, wie ein apokalyptisches Flugblatt, welches nach der Art, wie man ihm bereits im Urevangelium Mk. 13, 6—7 einen Anfang vorgesetzt sein läßt, keinen es selbst legitimierenden Eingang hatte, für ein Wort Christi gehalten und für ein solches ausgegeben werden konnte. Der Verfasser des neutestamentlichen Offenbarungsbuches — wir drücken uns absichtlich nur so unbestimmt hier aus — beweist, daß er sich bewußt war, für sein Buch Eingang bei den Christen seiner Zeit nur gewinnen zu können, indem und weil er es als Offenbarung Jesu Christi (Offb. 1, 1) einzuführen vermochte. Jenes Flugblatt würde daher Christus nur dann von irgend welchem Christen beigelegt worden sein können, wenn es sich bei ihnen nach Art jenes Fluchbriefes des Propheten Elias (2. Chron. 21, 12 ff.) zu legitimieren versuchte. Oder soll etwa der Verfasser des Urevangeliums, welches dieses auch sei, eigenmächtig der Christenheit durch Einschmuggelung eines von ihm selbst verfertigten oder von den Juden entliehenen Flugblattes bestimmte Vorstellungen haben aufdrängen wollen? Die Voraussetzung, daß eine kleine Apokalypse rein jüdischen Ursprungs, zu deren Annahme man nach dem Verlauf der Kritik der Offenbarung immer mehr genötigt werden muß, bereits in ein Urevangelium Aufnahme finden konnte, führt nun aber folgerichtig zur Verlegung der Abfassung eines solchen erst in die letzten Jahrzehnte des ersten christlichen Jahrhunderts. Denn jenes apokalyptische Flugblatt kann frühestens aus dem

[1]) Vgl. Mommsen, Röm. Gesch. V. S. 519—523.

6. Jahrzehnt unserer Zeitrechnung stammen und kann doch nicht unmittelbar nach seinem Erscheinen von einem christlichen Evangelisten zu Christus Wort gestempelt sein. Sollte die Kritik wirklich weitherzig genug sein wollen, ganz zu übersehen, wie derartige bei ihr beliebte Annahmen damit in Widerspruch stehen, daß die Zerstörung Jerusalems, also die Erfüllung der Weissagung Christi, in keinem Evangelium als bereits eingetreten bezeichnet wird, hingegen gerade im ersten Evangelium, dessen Parusierede die umfänglichste ist, wiederholt auf das, was bis zum heutigen Tage besteht, hingewiesen wird (Matth. 27,8; 28,15)?[1])

Die Ursprünglichkeit des Inhalts dieser Jesus beigelegten Reden in solcher Weise zu beanstanden, liegt indes nur für den ein Beweggrund vor, welcher den Gedanken der Wiederkunft Christi an sich für nichtchristlich erachtet oder es doch Jesus nicht zutraut, daß er richtiger als die Juden die Zerstörung der heiligen Stadt und seine Wiederkunft an dem im A. T. verkündeten Tage des Herrn bereits für zwei zeitlich auseinandertretende Momente der Zukunft gehalten habe. Ersteres aber ist nichts als eine immermehr sich als Willkür erweisende ungeschichtliche Voraussetzung einer sich souverän dünkenden Kritik. Denn 1. Kor. 15,23 beweist, daß der Gedanke der Parusie keineswegs da fernlag, wo, wie bei Paulus, das christliche Bewußtsein zu sich selbst gekommen sein soll[2]), oder daß, wo derselbe auftritt, keineswegs die christliche Orientierung, welche im übrigen nur eine ganz doktrinäre Anschauung zum Maßstab geschichtlicher Verhältnisse machen kann, fehlt,[3]) und endlich auch, daß die urapostolische Zeit der Behauptung nicht günstig ist, Jesus habe bloß eine Hoffnung der nahe bevorstehenden Restitution der messianischen Sache und seiner Person gehegt und geäußert, und diese sei der begriffliche Einheitspunkt der später entstandenen Wiederkunftsweissagungen geworden.[4]) Andererseits raubt die Anschauung, nach welcher auch Jesus in die apokalyptischen Vorstellungen seiner Zeit innig verflochten war,[5]) ihm seine Würde. In dem Falle ist er nicht der Anfänger und Herzog unseres Glaubens gewesen, sondern der — sozusagen — pietistische Anstoß, der von ihm ausgegangen ist, hat erst später durch seinen Zusammenfluß mit anderen Gedankenkreisen seine welterneuernde Kraft empfangen.

Aber freilich handelt es sich auch keineswegs allein um den Nachweis, daß Jesus überhaupt seine Parusie erwartet habe, sondern darum, daß deren Ankündigung von ihm gerade in der Form und in der Ausführung seinen Jüngern vorgetragen worden ist, in welcher unsere Evangelien sie uns übermittelt

---

[1]) Man wird doch nicht die Behauptung, daß sich Luk. 19,41 ff. u. a. St. die Kenntnis der römischen Belagerungsanstalten verrate, dafür geltend machen wollen? — Denn solche Nachhilfe bei den aufgenommenen Vatizinien würde selbst nur schlagend wirken bei dem ausdrücklichen Nachweise ihrer Erfüllung, der aber fehlt.

[2]) Gegen Holsten a. a. O. S. 106 ff.

[3]) So Wendt a. a. O. I. S. 17.

[4]) Das ist Weiffenbachs Grundgedanke in s. angeführten Buche; vgl. Kap. XXII § 1 S. 44 u. 54.

[5]) So Baldensperger, Selbstbewußtsein Jesu S. 7 u. S. 146, und Spitta a. a. O.

haben. Die Beurteilung der Reden wird aber unsicher und ihre Benutzung muß innerlich haltlos, rein subjektiv und ganz willkürlich werden, sobald man annimmt, daß das Stichwort Jesu: „ich komme wieder" von ihm mehr nur im geistigen umfassenden Sinne gemeint gewesen, in den bestimmten Aussprüchen aber mangelhaft und mißverständlich oder doch auch einseitig wiedergegeben sei.[1])

Wie schon früher hervorgehoben wurde (vgl. § 1), muß die Weissagung Jesu, weil sie auf Grund seines Selbstbewußtseins den ersten handgreiflichen Beweis seiner Erhöhung und seines Daherfahrens (Dan. 7,13) auf den Wolken (Matth. 26,63), deren Vollendung in dem Kommen zum Gericht und beider Zusammengehörigkeit ins Auge faßt und verkündigt, für uns, die wir von beiden keine Erfahrung haben, manches Dunkele enthalten. Eine weitere Schwierigkeit entsteht für uns durch die mehrfachen, den Individualitäten der ersten Berichterstatter nach mit Notwendigkeit verschieden gestalteten Referate. Liegt in deren Abweichungen nun auch gerade in mancher Hinsicht ein Beweis für ihre Ursprünglichkeit, so befinden wir uns doch außerstande, alle Verschiedenheiten auf ihren Grund zurückzuführen und völlig auszugleichen. Sobald man indessen diese Ursachen der Dunkelheiten erkennt, bei denen man selbst nach der sorgfältigsten Exegese nur Vermutungen betreffs der Ausgleichung aussprechen kann, und allein die Wirklichkeit Aufschluß zu geben imstande war oder wieder sein wird, so erhellt auch, daß dieselben keine Bedenken erregen. Denn in den Hauptpunkten findet volle Übereinstimmung statt. Bei sorgfältiger Analyse liegt auch keine Veranlassung vor, in den zeitlich später abgefaßten Referaten betreffs der Erwartung der letzten Wiederkunft immer weitergehende Retardationen zum Ausdruck gekommen sein zu lassen. Vielmehr dienen sogar die in der Darstellung der Zukunftsmomente auftretenden Verschiedenheiten zur größeren Klarstellung der Weissagung. Selbst ähnlich klingende Ausdrücke dürfen deshalb nicht ohne weiteres in dem einen Evangelium ganz so wie in dem andern aufgefaßt werden. Diese Abweichungen finden nämlich teils darin ihre Erläuterung, daß schon die ersten Hörer nicht gleichmäßig stets auf dieselben Momente unter dem von Jesus Verkündigten Gewicht legten, teils darin, daß die schriftstellerischen Maximen der einzelnen Evangelisten von einander abwichen. So hatte Lukas bereits in seinem mittleren, vornehmlich lehrhaften Teile Kap. 12 u. 17 wesentliche Stücke der Parusierede behufs Belehrung über das Wesen und das Kommen des Reiches Gottes vorausgenommen. Wie er selber andeutet (21,10.25), hat er darum an der geschichtlichen Stelle der Parusierede, Kap. 21, nur ein aus mehreren, ursprünglich nicht unmittelbar aufeinander folgenden Stücken zusammengesetztes Referat in sein Evangelium aufgenommen. Es konnte das an dieser Stelle genügen, weil die Rede auch in solcher Verkürzung genugsam die Selbstgewißheit und Bestimmtheit bekundet, mit welcher Jesus Jerusalem und dem Heiligtum Israels den Untergang nach seinem

---

[1]) So nach **Neander**, **Meyer**, **Bleek**, **Pressensé** (Jésus-Christ 7. éd. p. 598), **Beyschlag**, Leb. Jesu II. S. 353—358.

Abschiede von ihm angekündigt hatte. Nicht als wäre darum dieses Referat des Lukas eignes Werk. Das in demselben sich bekundende besondere Interesse für die heilige Stadt beweist vielmehr sattsam, daß ihm, der ein Pauliner ist, dasselbe gerade so zugekommen sein muß, wie er es an dieser Stelle gibt. Ihn dürfte vielmehr die Rücksicht auf den Umfang des bei seinen Nachforschungen ihm zugekommenen, Israels Sturz vornehmlich ins Auge fassenden Referats der Parusierede an früheren Stellen zur Aufnahme ihm sonst noch bekannt gewordener Redestücke veranlaßt haben. Für die vergleichende Auslegung und die Gesamtauffassung der Weissagung Jesu bleibt aber die Erkenntnis des in dem lukanischen Referate vorwaltenden Gesichtspunktes bedeutsam. Am nächsten steht, wie in vielen Partien, auch bei dieser Rede dem Lukas das Markusevangelium. Doch eignen diesem höchst eigentümliche Stücke wie v. 10; 20—23; 34—37, von welchen vornehmlich der erste Vers um so bezeichnender ist, als er sich bei dem Pauliner Lukas nicht findet. Der Kritik ist derselbe freilich so fatal, daß sie ihn, selbst wenn sie die Rede in verschiedene ursprünglich zusammengehörige Wortreihen zerlegt, dennoch keiner zuzuweisen wagt[1]) und ihn als ein besonders kräftiges Sperrad in der Absicht eingefügt sein läßt, um den zu raschen Verlauf der apokalyptischen Weltuhr aufzuhalten.[2]) Er kann aber durch unbeweisbare Bemerkungen wie die: er sei aus der Angabe in dem inhaltlich parallelen Stück der Aussendungsrede, daß der Apostel Verantwortung auch den Heiden zum Zeugnis dienen solle (Matth. 10, 18), herausgesponnen[3]) oder er sei ein von Markus aus seinem ursprünglichen Zusammenhang herausgerissenes und hier eingefügtes Wort,[4]) nicht beseitigt werden. Da das zweite Evangelium sonst keine Rede in solchem Umfange mitteilt, läßt sich auch die Aufnahme der Parusierede am allerwenigsten aus der Absicht seines Verfassers erklären, einen Überblick über das Lehren Jesu in Jerusalem und dessen wichtigsten Inhalt zu geben.[5]) Dabei würde derselbe viel weiter haben ausholen müssen, zumal er für heidenchristliche Leser schrieb. Diese Rede (Mk. 13, 1—38) aber durfte im 2. Evangelium nicht fehlen, weil nur durch sie festgestellt werden konnte, daß Jesus, indem er seine Arbeit an Israel aufgab und zum Leiden sich rüstete, dennoch keineswegs auf ein Weiterwirken und Sichbezeugen weder an diesem Volk noch in der Welt überhaupt verzichtete. Durch sie tritt die Übernahme des Leidens erst als eine völlig ebenbürtige Fortsetzung des Heilswirkens Jesu an Israel ins rechte Licht. Denn sie hebt nicht nur hervor, daß das Gericht über Jerusalem den Jüngern eine Weisung werden solle, sich von Israel zu scheiden, sondern betont in dem sehr prägnanten Schlusse auch, daß der Herr jedem seiner Knechte für die Zeit seiner Abwesenheit seine bestimmte Aufgabe zugewiesen, und ein jeder zu sorgen habe, daß der Herr

---

1) Wendt, Lehre Jesu I. S. 10.
2) Weiffenbach, Wiederkunftsgedanke S. 135; Pfleiderer, Jahrbb. f. Prot. Theol. VIII. S. 131.
3) Weiß, Mark.-Ev. S. 417 A.
4) Klostermann, Mk.-Ev. S. 352.
5) So derselbe S. 266.

bei seiner Wiederkunft ihn wachend treffe. Der vorwaltende Gedanke bei diesem Referat ist, die Christen erkennen zu lassen, was sie in ihrem Wirken für den Herrn und Warten auf ihn nicht beirren dürfe. Darum wird auch hinter v. 23, was Matth. 24, 26–28 gesagt ist, nicht mitgeteilt. Dieser Gesichtspunkt, wie die wiederholt aufgenommene ausdrückliche Mahnung zum Wachen v. 33. 36 beweist deutlich, daß Petrus, der in seinem ersten Briefe auf die Wachsamkeit der Christen dringt (1. Petr. 1, 13; 4, 7; 5, 8), der vornehmliche Gewährsmann des 2. Evangelisten gewesen ist. Hatte aber Markus die bei Matth. noch folgenden Gleichnisse nicht im Zusammenhange mit der Parusierede überliefert erhalten, so hatte er, der viele Worte Jesu unerwähnt ließ, keinen Grund, dieselben der Rede anzuschließen. — Indem Matth. aber in die Frage der Apostel (24, 3) das auf die zuvor erwähnten Aufschlüsse zurückweisende „dieses alles" aufnimmt und sie damit in dem Sinne wiedergibt, in welchem sie seinem Wissen nach gestellt war, so macht er dadurch sofort bemerklich, daß ihm die Parusierede besonders als Aufschluß über die Vollendung der laufenden Weltperiode durch die Wiederkunft Christi wichtig ist. Darum hat sein Referat auch vor allem ein Auge für die objektiven Erscheinungen, in welchen jene erkannt oder doch ein Vorzeichen von ihr erwartet werden konnte, und legt andererseits auf eine vollständige Beibringung aller Mitteilungen Jesu Wert, welche für die Menschen ins Gewicht fallende Seiten der Parusie zeichnen. Während nun der erste Evangelist seiner durchgängigen Rücksicht auf die Entwickelung des Himmelreichs entsprechend den lehrhaften Inhalt dieser Rede am vollständigsten beibringt, wird aus dem Markusevangelium deren unmittelbarer Eindruck auf die Apostel als einer an sie gerichteten Mahnrede ersichtlich. Das wird selbst der zugeben können, der ein unmittelbares schriftstellerisches Verhältnis des 2. Evangelisten, sei es zum 1. Evangelium, sei es zu dessen Vorläufer, den hebräisch geschriebenen Logia des Matthäus, annehmen zu müssen glaubt. Lukas nimmt zu beiden mehr das Verhältnis eines Seitenreferenten ein, welcher, durch ein spezielles Interesse geleitet, besonders für einzelne Partieen ein Ohr hatte.[1])

[1]) Ebenso unbegreiflich bei einem auf dem, was geschrieben steht, so energisch fußenden Theologen, wie unannehmbar erscheint mir Kübels Anschauung von dieser Rede (Matth.-Ev. S. 431 ff.). Denn es sind für mich gleicherweise unvollziehbare Gedanken, daß der Geist Gottes in der Parusierede ein vollkommen wahres Bild des Entwickelungsganges des Reiches Christi bis ans Ende hin gegeben, mit demselben sich jedoch das persönliche Bewußtsein Jesu nicht gedeckt habe (S. 433), und wiederum, daß in letzterem zwei psychologische Strömungen nebeneinander hergegangen seien, von welchen die eine die Erwartung der Parusie als einer nahen sehr zurückstellt, wo nicht ins Gegenteil verwandelt, zum mindesten von ihrer Zeit nichts weiß, die andere aber zeitweise so stark ist, daß sie die (objektiv-irrtümliche) Vorstellung erzeugt, oder wenigstens, falls dieselbe Jesus sonst schon privatim nahe lag, zum Ausdruck bringt, die Parusie sei nahe. Denn mit der sich überall bekundenden Hoheit und Klarheit des Selbstbewußtseins Jesu ist eine solche Zwiespältigkeit, wie sie hier gesetzt wird, noch dazu betreffs eines solchen die Zukunft seiner Sache und seiner Person betreffenden Punktes unvereinbar. Nicht weniger aber ist ein Zurückbleiben seines Bewußtseins, da er als der Messias den Geist ohne Maß hatte (Joh. 3, 34), hinter dem, was der Geist ihm eingab, bei jeder Christologie ausgeschlossen, die ihn mehr sein läßt, als ein Prophet (Matth. 12, 41).

3. Völlig Neues hatte Jesus übrigens seinen Jüngern jetzt nicht mitzuteilen. Von zwei Seiten her war die damals erfolgende Eröffnung bereits vorbereitet.

Mit der ausdrücklichen Ankündigung von dem Herannahen des Reiches Gottes war Jesus nämlich von vorneherein aufgetreten (Matth. 3, 2; Mk. 1, 15; vgl. B Kap. V § 2 S. 279 ff.). Auch hatte er von Anfang an keinen Zweifel darüber gelassen, daß dasselbe, wiewohl es durch ihn bereits zu Israel gekommen sei (Matth. 12, 28; Luk. 11, 20; 17, 21), trotzdem noch zukünftig sei, indem es erst allmählich zu seiner Größe gelange und die Welt durchdringe (Matth. 13, 33—35) und erst bei der Vollendung der laufenden Weltzeit mittelst einer Sichtung unter seinen Genossen zur Gewinnung seiner vollkommenen Gestalt gedeihen werde (Matth. 13, 40. 49). Aber damit nicht allein, sondern ebenso in den Reden von dem zwiefachen Gericht, welches von ihm ausgehe (Joh. 9, 39 u. 5, 29), und der zwiefachen Auferstehung, die von ihm bewirkt werde (Joh. 5, 24—29), war von ihm bereits ein weiteres Stadium der Entfaltung des Reiches Gottes in Aussicht gestellt. Schon durch diese Andeutungen war den Jüngern die Frage nach der Zeit und Weise des Anbruchs der vollen Verwirklichung des Reiches nahegelegt.

Andererseits hatte Jesus sich nicht nur in der Antwort auf des Täufers Anfrage aufs bestimmteste als den, der da kommen sollte, bezeichnet (Matth. 11, 4. 5), sondern sich auch in vielsagender Weise den Menschensohn genannt. Schon durch jene erste unbestimmtere Bezeichnung nahm Jesus es aber für sich in Anspruch, das im A. T. von den ältesten Propheten an in immer volleren Tönen geweissagte Kommen Jahvehs zur Vollendung des Heils zu verwirklichen (Mich. 4, 7; Jes. 40, 5; 49, 19 f.; 52, 7; 58, 8; 60, 1; Sach. 14, 9) und seinen Tag heraufzuführen, an dem er sich zu verherrlichen verheißen hatte (Hes. 38, 8; 39, 13). Dadurch war als die Vollendung und das Ziel seines Auftretens auf Erden sowohl der Tag des Zorns und des Grimmes (Joel 1, 15; 2, 1; Jes. 13, 6 ff.; 24, 16 ff.) zur Rache über das untreue Bundesvolk (Am. 5, 18 f.; Jes. 29, 1; 51, 13; Zeph. 1, 14 f.; Jer. 30, 7; Mal. 3, 2. 19. 23) wie auch über die Heidenvölker, welche an jenem ihre Frevel verübten (Mich. 4, 12 f.; Jes. 24 u. 27; Hes. 35; Sach. 12 u. 14; Dan. 2 u. 7), als auch die vollkommene Herstellung der Gottesherrlichkeit unter Israel und den dann diesem als dem Volke Gottes einverleibten Heidenvölkern unter Vernichtung aller seiner Feinde (Jes. 44, 5; 56, 3—7; 66, 18—20; Ps. 87) unverkennbar hingestellt. Noch bestimmter ließ aber die von Jesus aus Dan. 7, 13 vornehmlich entnommene, so häufig gebrauchte Selbstbezeichnung als der Menschensohn (vgl. D Kap. V § 4 S. 457 ff.) ihn als den erkennen, welcher gerade, weil er dieser war, sich in Gottes Augen würdig erachten mußte, die Herrschaft und die Herrlichkeit und das Königtum im Reiche Gottes zu empfangen und als Mittler der nach der Vernichtung der einen bestialischen Charakter tragenden Weltreiche unangefochtenen und beständigen Gottesherrschaft anerkannt zu werden. Von seiner Wiederkunft (Parusie) hatte er also bereits vor den letzten Reden Zeugnis gegeben.[1])

[1]) Das Substantivum παρουσία findet sich bei den LXX nicht. Aber auch der

Auch verschiedene Momente in seinem zukünftigen Kommen (vgl. Matth. 26, 63: Von nun an werdet ihr sehen) hatte Jesus bereits unterschieden. Denn darf man auch aus Luk. 12, 38 nicht folgern, daß der Herr ein mehrfaches Kommen seinerseits unterscheiden wolle[1]), so liegt doch Matth. 16, 27. 28 eine solche Unterscheidung offenbar vor. Denn vom Kommen in der Herrlichkeit des Vaters mit seinen Engeln, von dem in v. 27 geredet ist, kann in v. 28 bei dem viel einfacheren Ausdruck nicht wieder die Rede sein.[2]) Das hier noch für die Lebenszeit mancher Hörer in Aussicht gestellte Kommen des Menschensohnes in seinem Reiche darf nicht einmal auf das richterliche Auftreten Jesu in Zukunft beschränkt werden[3]), sondern muß auf die allseitige Erweisung seines Waltens als König im Reiche Gottes bezogen werden. Es ist hier, wie namentlich die Parallelstellen Mk. 9, 1 und Luk. 9, 27 erkennen lassen, von der unmittelbar an seinen Hingang zum Vater sich anschließenden Sendung des Geistes und der mit ihr fortwährend verbundenen unsichtbaren Gegenwart Christi bei den Seinen die Rede (vgl. Luk. 24, 49).[4]) Diese Seite des Kommens Christi findet nicht in der Parusierede, wohl aber in den einen anderen Zweck verfolgenden Abschiedsreden an die Jünger (Joh. 14—16) ihre weitere Erörterung (vgl. unten Kap. XI). Auch in diesen spricht Jesus nämlich verschiedentlich von seinem Kommen (Joh. 14, 3. 18. 23. 28; vgl. 21, 22). Der Ausdruck ist überall der gleiche; aber er läßt sich nicht an allen Stellen auf ein und dasselbe, weder auf seine Auferstehung, noch auf die Sendung des Geistes, noch auf die letzte Wiederkunft gleichmäßig deuten. Es spricht Jesus also auch dort von seinem zu-

---

Gebrauch des Wortes bei den griechischen Profanschriftstellern der κοινή, wie Polybius und Dionysius von Halikarnaß (selbst Thukydides I, 138) in der Bedeutung: Ankunft, Anwesenheit von Heeren (vergl. 2. Makk. 8, 12; 15, 21) oder von Gehilfen (1. Kor. 16, 17; 2. Kor. 7, 6. 7; Phil. 1, 16; 2, 12) konnte allein für den Terminus παρουσία τοῦ κυρίου nicht maßgebend sein. Es wird mehr zufällig sein, daß der Terminus sich bei den ein reineres Griechisch anstrebenden neutestamentlichen Autoren, wie Markus, Lukas, dem Verfasser des Hebräerbriefs, nicht findet. Hat derselbe nun auch wohl durch den griechischen Jargon der Juden sein Gepräge erhalten und daher einen Begriff zu bezeichnen, der sich durch ein griechisches Wort nicht genauer wiedergeben ließ, so darf er doch nicht willkürlich an eschatologische Begriffe des Talmud, wie עתיד לבוא die Zukunft, oder gar schlechtweg הקץ das Ende, angelehnt werden (Wünsche, Neue Beitr. S. 301), denen er inhaltlich wenig entspricht. Selbst das von Ewald (Die 3 ersten Evv. S. 333) unter Billigung Cremers (Bibl.-theol. WBch. s. v. παρουσία) mit ihm identifizierte שְׁכִינָה das bleibende Einwohnen Gottes als König, dient doch noch einer andersartigen Vorstellung. Da die LXX das Verbum παρεῖναι (Joel 2, 1; 3, 13; Klage Jer. 4, 18) für das unmittelbare Bevorstehen, das Nahesein (בשל u. אתה) gebrauchen, so wird daher παρουσία nicht sowohl den Akt der Wiederkunft als den durch denselben herbeigeführten Zustand des Naheseins ausdrücken, aber nicht als ein Einwohnen (Joh. 14, 23: μονὴν παρ' αὐτῷ ποιεῖν), sondern als eine äußere und wahrnehmbare Gegenwart, so daß sich das παρεῖναι von dem εἶναι μεθ' ὑμῶν (Matth. 28, 19) wieder unterscheidet. Das σκηνοῦν ἐπ' αὐτοῖς (Offbg. 7, 15; 21, 3), in welchem sich die alttestamentliche Schechinah vollends verwirklicht (vgl. Bleek und Kübel z. d. St.), ist erst die vollendete Wirkung der Parusie Christi.

[1]) So Beck, Christliche Glaubenslehre II. S. 679.

[2]) So Keil z. d. St. Vgl. Kliefoth, Christl. Eschatologie S. 230.

[3]) Derselbe.

[4]) Vgl. Wörner, Lehre Jesu S. 168.

künftigen Kommen als einem solchen, das verschiedene Stadien durchläuft. Welches von diesen gemeint ist, läßt sich jedesmal nur aus dem Zusammenhang entnehmen. Geradeso wies Jesus den Hohenrat nur auf das Kommen des Menschensohnes hin und faßte darin doch, wie das „von nun an“ und das „auf den Wolken des Himmels“ verrät, verschiedene Momente ins Auge.

Darnach erscheint die Wiederkunft des Menschensohnes (Matth. 24,37.39), von welcher Jesus in der eschatologischen Rede handelt, nur als eine, und zwar als die abschließende Phase seines Kommens.

4. Die neue Eröffnung, welche den Jüngern auf ihre Frage durch Jesus wurde, ist in ihrem Gange nicht durch diese bestimmt. Ihr Absehen ist vielmehr darauf gerichtet, über das letzte, schon durch seine Selbstbezeichnung als der Menschensohn mitangekündigte Kommen zur sichtbaren Übernahme der ihm zustehenden und durch den Einzug in Jerusalem für sich ausdrücklich beanspruchten Reichsgewalt als theokratischer König den Jüngern den für seine Gemeinde erforderlichen Aufschluß zu geben. Dabei konnte Jesus es nicht unterlassen, das Verhältnis des von ihm wiederholt angekündigten Gerichts über Israel zu jenem seinem letzten Kommen nachzuweisen, zumal beide Ereignisse, wie bereits hervorgehoben wurde, seitens der Juden in die engste Verbindung miteinander gesetzt wurden.

Eine Vergleichung der drei Referate, selbst wenn man über deren litterarisches Verhältnis ganz anders urteilt, als oben geschehen ist, legt unbedingt dar, daß Jesus' eschatologische Rede in drei Abschnitte zerfällt, welche sämtlich je zwei verschiedene Punkte hervorheben.[1])

Der erste derselben benennt warnend in nur summarischer Vorführung zwei Erscheinungen der kommenden Zeit, welche dazu verführen konnten, die Nähe der Parusie vorauszusetzen (Matth. 24,4—14; Mk. 13,5—13; Luk. 21,8—19). Deren eine bilden die kriegerischen Verwickelungen der nacheinander auftretenden Völker und Reiche nebst ihrem ganzen Gefolge von Notständen (v. 6—8). Die andere jener beiden Erscheinungen ist die seine Gemeinde vonseiten weltlicher Machthaber immer wieder treffende Verfolgung samt deren schädlichen Nachwirkungen auf jene durch Aufstehen falscher Propheten und durch Erkalten der Liebe (v. 9—12). Beide stehen in einer inneren Beziehung zu Christus' eigner letzter Wiederkunft, da jene Katastrophen der Anfang des Wehes, welches das Ende[2]) über alle bringen wird, die sein Evangelium nicht annehmen, die Verfolgungen aber die Kehrseite der Verkündigung des letzteren sind, welche die ganze Welt umfassen muß, bevor das Ende kommen kann (v. 13. 14).[3]) Die

[1]) In diesem Urteil treffe ich mit H. Holtzmann zusammen.

[2]) Von dem τὸ τέλος (Matth. 24,6 u. 14 pp.) ist das einfache εἰς τέλος v. 13 (Mk. 13,13) wohl zu unterscheiden. Dem Einzelnen, der zur Treue ermuntert wird, wird nicht eine Beständigkeit bis zum Weltende zugemutet, und dieses nicht innerhalb der Spanne eines Menschenalters in Aussicht gestellt. Aber so nachdrücklich auf dasAusharren der Seinen unter den Verfolgungen zu dringen, hatte Jesus Veranlassung, weil die Schärfe des Widerstandes wider das Evangelium und seine Verkündiger selbst die Gläubigen anzufechten geeignet war.

[3]) So verschieden die Angaben der Evv. über das zeitliche Verhältnis der Ver-

Ankündigung dieser Aufgabe des Evangeliums aber zusammen mit dem Widerstande, den es voraussichtlich finden mußte, läßt von vorneherein die Frage nach dem Zeitpunkt der Wiederkunft Christi als eine vorschnelle erscheinen. — Dieser erste Abschnitt stellt also bis zur Parusie Christi eine große Reihe gleichartiger Bewegungen im religiösen und politischen Leben der Völker in Aussicht, deren jede geeignet ist, die Erwartung der Parusie unter den Lebenden zu erregen, ohne das Ende selber zu sein. Damit wird eine nicht abzusehende Perspektive als Grundlage für das Verständnis des Folgenden eröffnet.

Der zweite Abschnitt der Parusierede (Matth. 24, 15—34; Mk. 13, 14—30 und Luk. 21, 20—32) wird durch den Hinweis darauf, daß von einer von den Hörern zu erlebenden, dem nächsten Menschenalter angehörigen Begebenheit gesprochen werde (Matth. 24, 15 u. 34 pp.), von selbst abgerundet. Aber der Umstand, daß er deshalb einer einheitlichen Betrachtung unterworfen werden muß, bedingt noch keineswegs, daß alles darin Erwähnte auch in den bezeichneten Zeitabschnitt fallen müsse.

Es ist nämlich zu beachten, daß Jesus in diesem Abschnitt zwei beim Propheten Daniel völlig getrennt auftretende Eröffnungen über das Kommen des Messias, die jenen gelegentlich zweier verschiedener Veranlassungen zu teil wurden, erwähnt und nach ihrem inneren Zusammenhange bespricht. Denn Matth. 24, 30 wird die Weissagung Daniels vom Daherfahren des Menschensohnes auf den Wolken des Himmels behufs Entfaltung seiner Herrschaft als Königs des Himmelreichs aufgenommen und nach andern alttestamentlichen Schilderungen des Tages Jahvehs ergänzt. Zuvor aber greift Jesus (v. 27) ebenso unverkennbar auf Daniels Weissagung von dem zurück, was am Ende von siebzig Jahrwochen durch den Gesalbten als Fürsten vollbracht werden soll (Dan. 9, 27).[1]) Während Dan. 9 von einer Ausrottung des Messias

---

folgungen und kriegerischen Verwickelungen auch auf den ersten Blick scheinen, stehen sie dennoch nicht miteinander in Widerspruch. Denn Markus stellt dem wiederholten: *βλέπετε δὲ ὑμεῖς ἑαυτούς* v. 5. 9 zufolge nur eine zweite leicht beirrende Erscheinung in der Welt der zuerst aufgeführten zur Seite. Auch Matthäus weist mit seinem *τότε* (24, 9) nicht sowohl auf die Aufeinanderfolge der beiden Erscheinungen als auf das Vorkommen der zweiten innerhalb der Zeitsphäre der ersten hin. Erst Lukas zeigt, daß die Verfolgungen auch bereits vor den kriegerischen Unruhen anheben sollten (24, 12). Da die Rede Jesu ihren Anknüpfungspunkt in der Frage nach der Zeit der Zerstörung Jerusalems und der Parusie hatte, ist das Eingehen auf die kriegerischen Ereignisse vorab nur natürlich. Die ungenaue Angabe betreffs der Zeitverhältnisse war bei der warnenden Absicht des Ganzen ohne Nachteil. Die genauere war nur für den wichtig, der herausgehört hatte, daß der Krieg um Jerusalem die erste der in Aussicht gestellten kriegerischen Bewegungen sei, und den die nächsten Vorgänge besonders beschäftigten.

[1]) Der Artikel vor *βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως* (Matth. 24, 15) faßt nur eine bestimmte Erscheinung ins Auge, nötigt aber nicht, Jesus' Wort auf Dan. 12, 11 zu beziehen, da 12, 11 nur wie 11, 31 auf 9, 27 als Analogon des dort Angekündigten zurückweist. An letzterer Stelle nun kann der Messias nicht das Subj. für das Verbum יַשְׁחִית sein, sondern dies muß in עַם נָגִיד gesucht werden, und darum ist dort dem Ausgangspunkt der Weissagung in der Frage nach Jerusalems Wiederherstellung gemäß nur von dieser und deren Dauer die Rede. Dann wird auch deutlich, daß dort von der nur vorübergehenden Bedeutung des neu zu errichtenden Heiligtums und von seinem Fall nach der Ausrottung des eigentlichen Fürsten Israels gesprochen wird, und liegt in v. 27 eine Andeutung des Aufhörens aller täglichen Opfer nach der Opferung des Messias. — Nebenbei sei bemerkt, daß bei

bei all seinem fürstlichen Glanze die Rede ist, wie sie nur einem Menschensohne als solchem begegnen konnte, wird Dan. 7 gerade die Gleichheit mit einem solchen als der Grund bezeichnet, aus dem Gott den von ihm Erwählten zum Herrscher des Himmelreichs durch Ausstattung mit göttlicher Majestät erheben werde. Den Eintritt der beiden von Daniel gesondert angekündigten Vorkommnisse[1]) behandelt auch Jesus in seiner Rede als noch bevorstehend, setzt sie aber als die beiden einzigen zu erwartenden Momente seines sichtbaren Kommens als Messias in die engste innere Verbindung, wie Matth. 24 (v. 29) und das auf beide gemeinsam sich beziehende Mahnwort (v. 32—34) lehrt.

Während die Zerstörung Jerusalems und die nachfolgende Trübsal nach Matth. 16, 27. 28 und 26, 63 als Momente im Kommen des Herrn aufgefaßt werden müssen (vgl. Joh. 21, 22), wird das hier nicht ausgesprochen und ist hier nur aus dem Zusammenhange mit dem Folgenden zu entnehmen. Hier wird dasselbe nur als ein Ereignis der Zukunft ins Auge gefaßt, welches sich für Israel durch das Nahen des Greuels zur heiligen Stätte ankündigen werde, wie dieses nach Daniel die Folge der Ausrottung des Messias sein sollte.[2]) Gerade um auf den inneren Zusammenhang der beiden, vom Propheten geweissagten Ereignisse und damit auf die Bedeutung dessen, was in Israel in den nächsten Zeiten geschehen sollte, hinzuweisen, schob Jesus die Mahnung v. 15 ein: Wer das lieset, der merke darauf! — Denn es galt noch weit mehr, die innere unabwendbare Verkettung des Kommenden mit Israels vorliegendem Verhalten zur Erkenntnis zu bringen, als den Gläubigen aus Israel, welche in jener Zeit leben würden, das rechte Verhalten der dann kund werdenden greuelhaften Entartung gegenüber anzuweisen.

---

dem Wechsel mit dem unbestimmten הָעִתִּים v. 25 auch שָׁבֻעַ nur einen Zeitabschnitt, dessen Maß nicht näher zu bestimmen ist, bezeichnet und zur Wahl des Ausdrucks nur die Anlehnung der Weissagung an die dem Jeremias angekündigten 70 Jahre geführt hat (vgl. Lehrer in d. Theol. RE.[1] XVIII. S. 387 u. Keil z. d. St.). Nach v. 25 sollte der erste Abschnitt von 7 Wochen vergehen, bis daß die Stadt während der folgenden 62 Wochen bestehen sollte. Beim Propheten wird dazu von dem Ausgehen des göttlichen Befehls gerechnet.

[1]) Selbst wenn bei Daniel, wie sogar Orelli annimmt (Alttstl. Weiss. S. 515), zwischen dem ursprünglichen Verfasser und dem späteren Sammler zu unterscheiden wäre, und nur ersterer der Zeit des Exils angehörte, bleibt die Berechtigung doch bestehen, die Gesichte als Prophetie zu behandeln. Mir freilich ist die literar-kritische Notwendigkeit, solches anzunehmen, noch nicht dargethan.

[2]) Da Matth. 24, 15 ff. eine Anweisung zur Flucht gegeben wird, ist bei *τόπος ἅγιος* nicht an den Tempel, sondern an die Stadt Gottes zu denken. Luk. 21, 20 kann auch nicht nötigen, das *τῆς ἐρημώσεως* bei Matth. (u. Mk.) von der äußeren Zerstörung zu verstehen (Geß), da auch Dan. 9, 27 LXX von einer zwiefachen *ἐρήμωσις* gesprochen wird. *Τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως* bezieht sich Dan. 9, 27; 11, 31 u. 12, 11 allemal auf eine Schändung des Tempels, aber der nur 9, 27 stehende Plural (שִׁקּוּצִים) weist darauf hin, daß es noch andere Schändungen gibt, als die 11, 31 u. 12, 11 genannte durch Aufstellung eines Götzen (הַשִּׁקּוּץ מְשֹׁמֵם, der verwüstende Greuel). Ein solcher Greuel war aber das Vergießen von Menschenblut durch gegenseitige Bekämpfung von Juden dort, wo nur Opferblut fließen sollte (Jos. Jüd. Kr. II, 8. 1), da dadurch der Tempel nun auch sichtbar zu einer Räuberhöhle wurde (Matth. 21, 13), und auf den Flügeln dieser Greuel mußte nach göttlicher Notwendigkeit der äußere Verwüster zur Rache herbeigeführt werden, wie es Dan. 9, 27 (עַל־כְּנַף שִׁקּוּצִים) angekündigt hatte.

Von dieser Trübsalszeit für Israel unterschied Jesus in dieser Rede nun aber, als damit in keinem äußerlich-geschichtlichen Zusammenhange stehend, ausdrücklich seine Parusie. Denn Jesus erteilte den Gläubigen für diese Trübsalszeit ausdrücklich die Warnung, solchen nicht zuzufallen, welche dann das Kommen des Messias nachzuweisen unternehmen würden (Matth. 24, 26–27), stellte es ferner als für seine Parusie bezeichnend hin, daß dieselbe sich unmittelbar jedem als solche erkennbar machen werde (v. 25. 26)[1]), und sagte ebenso bestimmt, daß die mit letzterer verbundenen Naturereignisse in der siderischen und maritimen Welt (Luk. 21, 24 f.) erst nach und also nicht im Zusammenhange mit der Trübsalszeit Israels eintreten würden. Bei solchem Vorausblick auf die Parusie läuft noch manche andere Angabe über dieselbe mit unter, wie daß das Kommen in Herrlichkeit (Matth. 16, 27; Mk. 8, 28) sich mittelst einer urplötzlichen Erscheinung des Menschensohnes auf den Wolken des Himmels (Matth. 24, 27–30; Mk. 13, 26; Luk. 24, 27)[2]) vollziehen und mit einer Sammlung der Auserwählten aus allen vier Winden (Matth. 24, 29. 31; Mk. 13, 17), und mit einer Neugestaltung des Weltalls (Matth. 19, 28) verbunden sein wird. Aber ihre Zeichnung ist hier doch nicht der Hauptgesichtspunkt. Es soll vielmehr nur ihr Nichtverbundensein mit dem Untergange Israels und Jerusalems, wie mit allen irdischen Vorgängen zur Anschauung gebracht werden, so daß ersterer zwar als Folge des ersten Kommens des Messias und seiner Abweisung durch Israel erkennbar wird, aber nicht als ein Moment des zweiten Kommens aufgefaßt werden darf. Inwiefern dies dennoch der Fall, das hervorzuheben würde dem Hauptzweck dieser Eröffnungen, zur strengen Auseinanderhaltung beider Ereignisse anzuleiten, geradezu entgegengearbeitet haben.[3])

---

[1]) Die sprüchwortliche Sentenz Matth. 24, 28 hat nur Beziehung auf v 25. 26. Sie erklärt das Auftreten von Pseudomessiassen aus dem geistlichen Verfall Israels. Einen solchen suchen stets manche zu ihrem Vorteil auszubeuten, und zu solcher Zeit regen sich Kräfte der Lüge. Wie v. 27 die Unzulässigkeit, pseudomessianischen Anerbietungen zu folgen, darthut, so v. 28 die innere Notwendigkeit ihres Vorkommens, wo das Volk in geistlicher Hinsicht zum Leichnam geworden ist. — Von einer Wiederholung der Eingangsankündigung (Mk. 13, 5. 6; Matth. 24, 4–6) ist darum gar keine Rede (gegen Weiffenbach u. Wendt). Was dort als zum Gesamtcharakter der kommenden Zeit gehörig angekündigt war, — davor wird hier mit Rücksicht auf die israelitischen Volkserwartungen, welche solche Vorspiegelungen in jener Trübsalszeit hervorrufen mußten, speziell im Blick auf deren schlimmste Periode, noch besonders gewarnt, wie das der Gang der Rede mit sich brachte.

[2]) Während Luk. 21, 25 das Folgende nur mit einem *καί* einführt, hat Mk. 13, 24 ein überleitendes *ἀλλά* (immo vero), das den Übergang zu solchem macht, was im Unterschiede von dem zuvor Abgewiesenen wirklich eintreten wird. Bei Matthäus aber steht v. 29 *εὐϑέως δέ*. Bei dessen Erklärung ist zu beachten, daß hier in keiner Handschrift, wie sonst fast in allen Fällen *εὐϑέως* mit *εὐϑύς* vertauscht ist, *εὐϑέως δέ* aber nicht ohne weiteres einem *εὐϑέως καί* (8, 3; 13, 6; 20, 34) gleichgesetzt werden darf, sowie an der einzigen Stelle 14, 31, an der es sich sonst noch im 1. Ev. findet, besser in dem in der Profangräzität nachweisbaren Sinne von „plötzlich" genommen wird. So aufgefaßt gibt das *εὐϑέως δέ* hier in vollster Übereinstimmung mit Matth. 24, 37 f. und 25, 6 an, daß die Parusie unerwartet ohne alle ihr vorangehende Ankündigung eintreten wird.

[3]) Gegen die obige Darstellung scheint sich ein schlagender Einwand aus v. 33. 34 pp. und besonders aus Luk. 21, 28–32 zu ergeben. Das *πάντα ταῦτα* (Matth. 24, 33) darf aber in Rücksicht auf den Gesamtcharakter des Abschnitts 24, 15–34 nur als Zusammenfassung

Die beiden ersten Teile der Parusierede mit ihrem Ausblick auf eine lange Periode voll großer weltbewegender Ereignisse und der Ankündigung der von der Wiederkunft Christi völlig getrennten Schlußkatastrophe Israels und seines von ihm selber entweihten Heiligtums mußten aber in den Jüngern nur um so mehr die Frage nach Zeit und Wesen seiner Wiederkunft rege machen, und Jesus hatte seinerseits Grund, die letztere keineswegs, wie es die fleischlichen Erwartungen Israels sich ausmalten, allein als ein Gericht über die Feinde des Reiches Gottes denken zu lassen. Darum ging er unter Versicherung der Gewißheit seiner Ankündigungen (Matth. 24,$_{35}$ pp.) im dritten Teile seiner Rede (24,$_{36}$—25,$_{46}$; Mk. 13,$_{32-37}$; Luk. 21,$_{33-36}$) auch noch darauf ein.

Den Zeitpunkt der Parusie erklärte er für dem Vater allein bekannt. Indem er dabei auch die Engel zu denen, die ihn nicht wissen, zählte und sie dabei ausdrücklich als Engel der Himmel (oder: im Himmel, Mk. 13,$_{32}$) bezeichnete, deutete er den Grund seiner eigenen, offen bekannten Unkenntnis der Stunde an. Er lag in seiner menschlichen, irdischen Daseinsart. Denn, weil er während dieser alles nur zu seiner Stunde, je nachdem er es für seinen Beruf bedurfte, erkannte, so mußte ihm das, was über die Zeit überhaupt hinauslag, erst recht verborgen sein. Aber um auch alles nutzlose Forschen nach demselben abzuschneiden, führte er seine früheren Andeutungen über den urplötzlichen, unerwarteten Eintritt seiner Wiederkunft noch dahin aus, daß dieser zu einer Zeit erfolgen werde, zu welcher sich die Menschen dessen gar nicht versehen würden, weil es dann an allen, sonst dafür gehaltenen Vorzeichen (Matth. 24,$_{37-42}$; Mk. 13,$_{34-36}$; Luk. 21,$_{33-37}$; 17,$_{26-36}$) fehlen werde, diese aber nur für den jetzigen Weltlauf charakteristisch seien.[1])

---

der Zerstörung Jerusalems und deren Folgen gefaßt werden. Denn, da das in den vv. über die Parusie Gesagte gerade deren Verschiedenheit von jener darthun soll, also dort nur zur Hervorhebung dieser beigebracht ist, so kann das den Abschnitt beschließende Wort sich nicht auf die Angaben über letztere mitbeziehen; eine solche Zusammenfassung würde den Zweck der ganzen Ausführung wieder vernichten. — Bei Luk. sind aber die beiden Mahnungen 21,$_{28}$ u. $_{31}$, welche durch das v. $_{29}$ Gesagte, das mit v. $_{27}$ $_{28}$ in keinem näheren Zusammenhange steht, getrennt sind, auch streng auseinander zu halten. Die erste fordert Jesus' Jünger auf, selbst bei dem urplötzlichen Eintritt der Parusie und der sie begleitenden Vorgänge nicht zu erzittern, sondern sich dann des Anbruchs der völligen Erlösung (*ἡ ἀπολύτρωσις*) zu freuen. Das nach dem neuen Anfang der Rede in v. $_{29}$ Gesagte kann sich nur auf den Hauptgegenstand des ganzen Referats bei Luk., also auf das Ende Jerusalems und seine begleitenden Momente beziehen. An dieser lehrte Jesus nun den Eintritt des schon seit dem Täufer angekündigten Reiches Gottes als eingetreten erkennen (v. $_{31}$). *Βασιλεία τ. Θ.* v. $_{31}$ ist ganz wie Matth. 16,$_{28}$ zu verstehen. Der sonst in den eschatologischen Reden aus den oben angedeuteten Gründen nicht vorkommende Begriff wird hier ausnahmsweise aufgenommen, weil es galt, den Jüngern die Seite vorzuführen, welche ihnen als Gliedern des Reiches Gottes selbst beim Blick auf alles Wehmütige der Ankündigung für ihr patriotisches Herz noch Freude machen muß. *Βασ. τ. Θ.* und *ἡ ἀπολύτρωσις* bezeichnen eben nicht ganz dasselbe (gegen Kurzgef. Komm. I. S. 396 A.).

[1]) Die Vergleichung von Röm. 11,$_{25}$ darf, da im Zusammenhang der Parusierede bei Luk. keine Berechtigung dazu liegt, nicht dazu verleiten, in *καιροὶ ἐθνῶν* Luk. 21,$_{24}$ die Perioden des jetzigen Weltlaufs bezeichnet sein zu lassen. So lange, wird da gesagt, bis diese *καιροί* ihr Vollmaß erreicht haben, werde die Zertretung Jerusalems dauern. Weil aber weder das zur Bezeichnung von zeitlich abgegrenzten Perioden viel geeignetere *χρόνοι* (Gal.

Betreffs des Wesens seiner Wiederkunft war Jesus in dieser Rede aber sehr bemüht, es eindrucksam zu machen, daß sie gerade auch für die dann äußerlich im Reiche Gottes Verbundenen ein individuelles Gericht (Matth. 24, 40 ff. pp.; vgl. auch 13, 30. 48; 22, 11—13) und eine Aussonderung der unwürdigen Genossen bringen werde. Diese Verlegung der Endentscheidung über die Einzelnen ist keineswegs bloß eine Folge der dramatischen Ausführung des Gedankens des Reiches Gottes.[1]) Denn die infolge des Eintritts des Evangeliums Christi in die Menschenwelt sich in dieser vollziehende Scheidung bezeichnete Jesus zwar je und je als eine Folge, nirgends aber als ein eigentliches Moment seiner Sendung. Er würde daher durch eine solche selbständige Ausführung dieser Folge nur sein eignes Heilandsbild in den Jüngern verwirrt haben. In Wahrheit aber vollendete er durch ihre Betonung nur die Schilderung seines Reiches als eines solchen, welches an dem Wahrnehmbaren sich nicht erkennen lasse (Luk. 17, 20. 21). Denn er kündigt damit an, daß seine Wiederkunft nicht nur, wie Israel es erwartete, hier aber gar nicht erwähnt wird, eine Niederwerfung der äußeren Feinde seines Reiches, sondern vor allem eine Reinigung von allen untreuen Genossen desselben behufs Vollendung des letzteren bringen werde.

Das Gericht wird nämlich in der Abwägung der Treue bei Verwendung der einem jeglichen zugeteilt gewesenen, gleichviel ob großen oder geringen Gnaden und Reichsgüter bestehen (Matth. 25, 14—29; Luk. 19, 11—27). Weil bis dahin alle Völker Gelegenheit gehabt haben werden, zu beweisen, wie sie sich zu Christus' Brüdern, welche (Matth. 25, 40) für die Welt in der Regel als die Geringsten gelten und von ihr verfolgt werden würden, stellen wollten, so kann der Menschensohn dann alle zum Gericht um sich sammeln.[2])

Darum legte Jesus es den Seinen durch drei einander ergänzende Parabeln am Schluß der Parusierede als prophetische Zeichnungen des messianischen Gerichts und seines Kommens dringend nahe, sich durch treue Ausrichtung des ihnen überwiesenen Berufs, treues Festhalten im Glauben an seine Wiederkunft und Freihalten von jeder Untreue und Schläfrigkeit für die Parusie bereit zu halten, um nicht durch den sonst verschuldeten Ausschluß vom Reiche (Matth. 25, 11—13) der vollsten Unseligkeit zu verfallen (Matth. 24, 51; 25, 46).

4. Das Erlangen des Reiches wird in der Parusierede einerseits als ein Ererben eines längst zubereiteten (Matth. 25, 34) Erbes und andererseits

---

4, 4), noch der das Ganze in eine Einheit zusammenfassende Sing. *καιρός* gebraucht ist, so muß jener Ausdruck eine Reihe von Zwischenbegebenheiten zwischen der Gerichtszeit Israels und dem abschließenden Gerichte der Parusie bezeichnen. Da nun ferner עֵת גּוֹיִם bereits im A. T. (Jes. 13, 22; Jer. 27, 7; Hes. 30, 3) ein Parallelbegriff für יוֹם יי ist, so sind unter *καιροὶ ἐθνῶν* die infolge der ihnen erwiesenen, aber nicht wahrhaft benutzten Gnade über die einzelnen Heidenvölker als solche kommenden Gerichtszeiten zu verstehen. Erst nachdem alle Völker eine solche innere Entwickelung durchgemacht haben, tritt (Luk. 21, 24 *καί*) das Schlußgericht über alle Angehörigen derselben, lebende wie tote, ein. Es eröffnet das Wort einen ganz eigentümlichen Maßstab für die Beurteilung der geschichtlichen Fortbewegung der Welt.

[1]) Gegen Ritschl, Lehre v. d. Rechtf. u. Vers. II.[3] S. 36 f.

[2]) Vgl. Weiß, Bibl. Theologie § 32 d.

als eine Vergeltung für eine vollbrachte Leistung hingestellt (Matth. 25, 40. 45). Die erstere Betrachtungsweise geht zurück auf die Abraham für seine Erben gegebene Heilszusage (1. Mos. 12, 7; 13, 17; 3. Mos. 20, 24) und behandelt die Jünger Christi als die rechten Abrahamskinder, denen nun an Stelle des im heiligen Lande nur gebotenen alttestamentlichen Pfandes desselben das Reich selber zufiele. Dadurch wird letzteres als ein Gnadengeschenk hingestellt, nach dessen freier Verleihung vonseiten Gottes es für die Einzelnen nur durch ihr Verhalten zu bewahren ist. Das ist zur richtigen Würdigung der anderen Betrachtungsweise durchaus notwendig zu beachten.

Auch diese geht von der Anschauung aus, daß das Reich hienieden Jesus' Jüngern noch gar nicht völlig zu teil werde, sondern in gewisser Beziehung für sie noch erst ein im Himmel aufbewahrter Schatz ist (Matth. 5, 12. 46; Mk. 10, 21 pp.). Aus Jesus' Verkündigung ist nun erkennbar, daß darin eine überschwängliche Vergeltung für alles liegt, was je einer um Christus willen verlassen hat (Matth. 19, 28. 30; Luk. 18, 30), diese aber gemäß der gleichen Verheißung für alle auch bei allen eine gleichmäßige (Matth. 10, 41. 42; 20, 14) und ihrem letzten Grunde nach für jeden ein unverdientes Gnadengeschenk sein wird (Luk. 17, 10). Nur darin wird die Vergeltung eine verschiedene im Himmelreiche sein, daß bei einem an sich gleichen seligen Lebensstande die Einzelnen je nach dem Maße ihrer hier bewiesenen Empfänglichkeit und Demut sich gesättigt und begnadigt fühlen, also einen verschiedenen Grad des Genusses der für alle gleichen Seligkeit erlangen werden.

Bei diesem Hintergrunde kann Jesus die Seligkeit im Himmel als Vergeltung und Lohn offenbar nur beziehungsweise darstellen. Es kann das nur insofern geschehen, als das Ererben des Reiches und der Seligkeit für die Treuen durch Gottes Gerechtigkeit und Wahrhaftigkeit bereits hienieden ebenso verbürgt ist wie ein bedungener Lohn, so daß es nach der Erfahrung der im Evangelium angebotenen Gnade mit den Treuen, wie mit den Untreuen nur zu dem entsprechenden Ausgang ihres Laufes kommen kann. Gottes Gerechtigkeit läßt allen das zukommen, um das sie allein eifern, und vergilt ihnen nach dem durch das Angebot seines Heiles bedingten und sich bestimmenden qualitativen Wert ihres Verhaltens, weshalb die, welche mit ihrer Frömmigkeit nur ein selbstsüchtiges Ziel verfolgen, ihren Lohn bereits dahin haben (Matth. 6, 1. 2. 5. 16), bei gleicher Treue aber auch die Kürze oder Länge der Benutzung der im Reiche Gottes angebotenen und verheißenen Gnade bei der Vergeltung ohne Belang ist (Matth. 20, 1–15).

Das allein durch Christus' Vermittelung erreichte ewige Leben kann nie in dem Sinne als ein Lohn erscheinen und aufgefaßt werden, als hätte Jesus seinen treuen und gläubigen Jüngern im scholastisch-römischen Sinne ein bedingtes Verdienst zusprechen wollen. Denn was die Jünger nach ihrer Berufung ins Reich Gottes nicht sowohl als Knechte (Luk. 17, 10),[1] sondern als Freunde Christi (Luk. 12, 4. 14. 15) zu leisten haben, das beruht ganz allein

[1]) Gegen Reuss, hist. de la théol. chrét. I. p. 203.

auf ihrer Berufung ins Reich, welche ihnen erst die Möglichkeit dazu eröffnete (Matth. 20, 1—15), und vermehrt in keinem Grade die ihnen zugesagte Gnade des ewigen Lebens. Als Lohn erscheint letztere allein insofern, als an die Treue in der Verwendung der bereits erlangten Gnaden und Gaben (Luk. 19, 17. 19; vgl. Matth. 25, 21. 23) der bleibende Besitz dieser selbst und infolge dessen auch die durch solchen bedingte Erlangung der seligen Vollendung geknüpft ist. Die Zusagen eines Lohnes in diesem Sinne stehen daher mit dem Heilsprinzipe des Reiches Gottes in keinem Widerspruch. Und es ist zu dessen Wahrung nicht erforderlich, entsprechend dem, worin nach Jesus' gesamter Verkündigung für die Bösen und Untreuen die Strafe besteht, der Ausschließung von der Vollendung des Gottesreiches (Matth. 8, 12; 22, 13; 24, 40. 41; 25, 42), den Lohn allein in dem zu suchen, was die guten Werke ihrem Vollbringer durch sich selber gewähren.[1])

Weil in diesem Stücke Gottes Gerechtigkeit sich darin bethätigt, daß Gott den Gläubigen seine Verheißungen hält und also die Folgerichtigkeit des heilsamen Handelns Gottes mit den Frommen in sich schließt, darf aber die Gerechtigkeit Gottes nicht allein in diese gesetzt werden.[2]) Denn dieselbe Folgerichtigkeit des Handelns Gottes tritt auch bei denen, die Gottes Wort mißachten und seiner Gnade sich untreu erweisen, zu tage. Gottes Gerechtigkeit erweist sich dadurch aber als eine zweiseitige Handlungsweise, welche dem von den Menschen Gottes Heilswirken gegenüber eingeschlagenen Verhalten entspricht und bewährt sich darin also als ein vergeltendes Verhalten. Sie steht dabei in vollem Einklang mit der Treue Gottes als dessen seinem eigensten Wesen entsprechendem Verhalten.

Kap. X.

Die Umgestaltung der Passahfeier zur Feier des Herrenmahls.

1. Als König Israels hatte Jesus sich durch seinen Einzug in Jerusalem dem Volke der Verheißung unumwunden zu erkennen gegeben. Doch gerade diese offene Bezeugung als der verheißene Messias seines Volkes und die sich anschließende Bekundung seiner geistigen Obmacht über alles, was Gottes Offenbarung in ihm widerstrebte, hatte die Kluft, welche das damalige jüdische Volk vom Reiche Gottes trennte, nur um so mehr hervortreten lassen. Die von allen leitenden Parteien aufs neue bewiesene unbeugsame Abneigung wider ihn und sein Wort hatte ihn veranlaßt, seinen Gegensatz zu dem in Israel herrschenden pharisäischen Wesen in offener Strafrede abschließend zu bezeugen (Matth. 23) und unter Ankündigung des Gerichts (Matth. 23, 33—39) den Tempel zu verlassen. In der bald darauf gehaltenen eschatologischen Rede hatte er aber nicht allein das bevorstehende Strafgericht über Israels innere Greuel bestätigt, sondern auch angekündigt, daß mit dem

[1]) Gegen Weiß, Bibl. Theol., § 32, c. S. 104.
[2]) So Ritschl a. a. O. S. 107 ff. und S. 113 ff.

Fall der heiligen Stadt des Alten Bundes keineswegs die Vollendung des Gottesreiches bereits eintreten solle. Vielmehr solle die Entfaltung des Reiches Gottes auf jenes Ziel hin fortan während einer Periode von unbekannter Dauer (Mk. 13, 32) erst recht vor sich gehen, in welcher Kriege, Verfolgungen und Verführungen mit einander abwechseln würden (Luk. 21, 31).

Solche völlige Absage an das alttestamentliche Bundesvolk mit allen seinen Einrichtungen bedingte nun aber behufs Fortbestandes des Reiches Gottes die Ausgestaltung der von Jesus selbst erwählten Jüngerschar zum Anfang eines neuen Bundesvolkes durch Gewährung eines bleibenden Unterpfandes für dessen Stellung zu Gott während der Zeit bis zur Vollendung. Die gerade einfallende Feier des Passahmahles, dieses Denkmals der Erwählung und Gnadenstellung Israels, bot nun die passende, zuvor ersehene Gelegenheit zur Ersetzung dieser alttestamentlichen Bundesfeier durch eine neutestamentliche und zur Umgestaltung jener in diese.

Diese Absicht seiner letzten Passahfeier mit seinen Jüngern machte Jesus selber bemerklich. Beim Anfang wie beim Schluß des Mahles sprach er von der erst zukünftigen Vollendung des Reiches und ebenso von der zunächst eintretenden Zwischenzeit (Luk. 22, 15; Mk. 14, 25). Auch in den Abschiedsreden an die Eilf (Joh. 14—16) wies Jesus die Jünger nicht allein auf den Beistand hin, welchen er ihnen für die Zeit nach seinem Hingang zum Vater senden wolle, sondern sie sind überall von Erinnerungen an seine einstige sichtbare Wiederkunft durchzogen und bekunden deutlich die Absicht, in den Eilfen und allen, die durch ihr Wort gläubig werden sollten, die freudige Zuversicht zu erwecken, daß sie zur Teilnahme an der Vollendung und an der Herrlichkeit berufen seien. Deutlicher, als es dadurch geschah, konnte Jesus es gar nicht machen, daß das, was er damals für die Seinen anordnete und verhieß, für die ganze Zeit, welche noch bis zu seiner Wiederkunft vergehen werde, Geltung und Bedeutung haben solle, also sowohl wie die Sendung des heiligen Geistes, so auch die Feier des Herrenmahles.

Wie schon früher bemerkt wurde, hat Jesus nicht im Widerspruch mit seinem Grundsatz (Joh. 9, 3) bereits am Dienstag nach seinem Einzuge sein Wirken unter Israel aufgegeben. Von einer Wirksamkeit in Bethanien [1]) oder an den Jüngern am Tage vor dem Passahlammschlachten wissen wir nichts. Daß Jesus erst jetzt das dunkle Gewebe, welches sich über seinem Haupte zusammenzog, ahnungsvoll wahrnahm, [2]) ist seinen Leidensankündigungen zufolge eine ungeschichtliche Annahme. Jesus hatte, wie seine Klage über die Stadt beweist, zu keiner Zeit auf die ihn umjubelnde Menge Hoffnungen gebaut. Aber auch kein Stimmungsumschlag war im Volke während der wenigen Zwischentage in bemerklicher Weise eingetreten. Überdem beweist Jesus' Verhalten am Passahabende, daß der Blick auf sein Leiden ihn eher zum Wirken antrieb als davon abhielt. In solcher Erkenntnis hätte deshalb

[1]) So Weiß, Leb. Jesu II. S. 306.
[2]) Gegen Beyschlag, Leb. Jesu II. S. 425.

für ihn keine Veranlassung zum Abbrechen seiner Wirksamkeit auch nur einen Tag zu früh gelegen. Am Mittwoch Abend mußte hingegen die Beendigung erfolgen. Denn am Tage der Passahfeier war ein öffentliches Wirken für Jesus unmöglich. An ihm schlossen sich die einzelnen Häuser und Familien noch mehr als am Sabbat eng zusammen. An ihm war Jesus daher auf seinen Jüngerkreis, der seiner Zahl nach zu einer Passahmahlgenossenschaft völlig geeignet war, durch die Umstände allein verwiesen. Eine solche durfte nur zehn oder zwanzig umfassen. Was für Jesus nach seinem vergeblichen Wirken in Jerusalem noch zu thun übrig war, dazu bot sich ihm durch solchen Gang der Dinge wie von selbst Zeit und Stunde dar. In seinem Verhalten war auch damals, wie zu keiner Zeit, etwas Erzwungenes und Gesuchtes. Es machte sich anscheinend alles von selbst, weil alles zuvor versehen war, und er seine Stunde zu allem abwartete.

Gerade weil er die Umgestaltung des alttestamentlichen Bundesmahles in das neutestamentliche beabsichtigte, sorgte er aufs liebevollste dafür, daß durch die Anschläge des Verräters und des Hohenrates die Feier des Abends nicht gestört werden könne. Aus diesem Bemühen erklärt sich die auffällige wundersame Art, in welcher er das geeignete Lokal für diese letzte Passahfeier mit den Seinen (Matth. 26, 17–19 pp.) auffinden ließ. Gewöhnt, selbst in den äußeren Dingen Jesus für alles Sorge tragen zu sehen, ließen die Zwölf den Schlachttag (Mk. 14, 12) des Passahlamms heranko mmen, ohne sich bei ihm nach der Stätte für dessen Bereitung innerhalb der Stadt erkundigt zu haben.[1]) Da nun Jesus auf die betreffende Frage der Jünger zweien aus ihnen sofort die Weisung erteilte, die von ihm dazu ausersehene Stätte aufzusuchen, so entsteht äußerlich der Anschein, als ob von Jesus im voraus eine Verabredung betreffs eines bereitzustellenden Zimmers getroffen gewesen sei. Man hat deshalb auch gemeint, auf das Haus eines Freundes, wie des Vaters des Johannes Markus (Mk. 14, 51. 52; AG. 12, 12), schließen zu sollen.[2]) Allein solcher Annahme widerspricht doch recht vieles. Den beiden abgesandten Jüngern wurde kein Erkennungszeichen des Wasserträgers angegeben, dem sie folgen sollten (Luk. 22, 8), noch wurde ihnen gesagt, daß ein solcher sie am Eingang der Stadt erwarten werde. Ebenso wenig läßt die ihnen an den auf so wunderbare Weise aufgefundenen Hausherrn aufgetragene Bestellung: „Meine Zeit ist nahe!" (Matth. 26, 18), in jenem einen Israeliten vermuten, welcher noch tiefer in das Verständnis der Berufsaufgabe Jesu eingedrungen war als die Zwölf.[3]) Bloß ein solcher Jerusalemite, welcher von der durch die Anschläge des Synedriums bedrohlichen Lage Jesu in jenen Tagen Kenntnis hatte, wird damit vorausgesetzt.[4]) Der Hinweis auf sie sollte erklären, wes-

[1]) Für die Würdigung des Mahles ist dessen Tag fast ohne Belang; darum wird obiger Ansatz erst Kap. XII begründet werden.

[2]) So Ewald und Lichtenstein.

[3]) So Hengstenberg, Weiß und Keil.

[4]) Niemals würde übrigens in der bedrohten Lage Jesu ein berechtigter Beweggrund zur Vorwegnahme des Passahmahls von Israeliten anerkannt worden sein (gegen Beyschlag, Leb. Jesu II. S. 382).

halb Jesus gerade ihn und erst zu so später Stunde und dazu ohne alle Vorbereitung um ein Zimmer für die Passahmahlbereitung ersuchen ließ.[1]) Die späte Zeit der Anfrage führte es mit sich, daß den beiden Abgesandten ein sonst nur als Betkammer und Gastzimmer benutztes Obergemach zur Bereitung des Passahmahls angewiesen werden mußte. Für die von Jesus beabsichtigte Feier eignete sich aber auch gerade ein solches sonst zum stillen Gebet benutztes Zimmer besonders. Etwas Wunderbares liegt zweifellos in diesem Vorgange; aber es besteht im Grunde doch nur in dem Vorherwissen Jesu von allen in Betracht kommenden Umständen.[2]) Dieses hat aber daran, daß die Stätte bis zuletzt allen Beteiligten selbst unbekannt bleiben und dadurch vor dem Aufenthalt in Gethsemane dem Judas wie jedem anderen jede Möglichkeit zur Ausführung eines Überfalles benommen sein sollte, seine volle Erklärung. Es entspricht auch nur der sich immer wiederholenden Beobachtung, daß Jesus stets zur rechten Stunde alles vom Vater gegeben ward.

2. Die Einstimmigkeit der drei ersten Evangelisten nötigt das im Hause des Gastfreundes nach jener Vorbereitung von den zwei Jüngern hergerichtete Mahl als für das bei den Juden übliche Passahmahl zu halten. Es war nicht nur ein von Jesus angeordnetes feierliches Abschiedsmahl.[3]) Der Charakter eines solchen tritt nirgends besonders hervor. Wiewohl Jesus sich überall bewußt zeigte, daß er nun seine Jünger verlassen müsse,[4]) erfüllte ihn dennoch keine Wehmut. Vielmehr tritt sein freudiges Verlangen nach diesem Mahle in seinem ganzen Verhalten bemerkbar zu tage. Diese Freude kann sich aber nur darauf bezogen haben, daß es ihm nun gegeben war, an die Stelle des Schattens des alten Bundes dessen Erfüllung im neuen zu setzen.

Ausdrücklich stellte Jesus dabei die von ihm gemachte neue Stiftung in Beziehung zu dem ihm bevorstehenden blutigen Tode.[5]) Dessen Art und Folge für Jesus' Person verstattete ein Verschieben der Einsetzung nicht. Auch sollte

---

[1]) Das *μοῦ* hinter *καταλύμα* (Mk. 14, 14) betont nur, daß Jesus nicht mit andern Passahgenossenschaften (*φρατρίαι* bei Josephus) das Zimmer zu teilen wünschte.

[2]) Dies wunderbare Zusammenstimmen alles Angekündigten mit den folgenden thatsächlichen Verhältnissen macht Mark. 14, 16: *καὶ εὗρον καθὼς εἶπεν αὐτοῖς* ausdrücklich bemerklich (gegen Weiß, Leb. Jesu II. S. 506 u. Mk.-Ev. S. 441).

[3]) So Geß, Chr. Pers. u. Werk I. S. 141 wie viele a.

[4]) Das einfache *δεῖπνον* (Joh. 13, 1) spricht um so weniger für einen andern Charakter des Mahls, als das *πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα* auf den Charakter des Tages des Mahls bei richtiger Konstruktion des Satzes hinweist. Darum ist auch alle Mühe vergeblich gewesen, einen anderen Punkt für die Einsetzung des Abendmahls bei Joh. aufzufinden (vgl. Luthardt, Kurzgef. Komm. II. S. 101). Das von Jesus gehaltene Mahl für ein antizipiertes Passahmahl zu erklären (Delitzsch, Orelli, Theol. RE.[2] XI. S. 268; Godet, Weiß a. a. O. II. S. 491; Beyschlag, Leb. Jesu I. S. 388), dazu berechtigt eine viel jüngere rabbinische Verlegenheitsauskunft nicht. Bei der Ungewöhnlichkeit einer solchen Vornahme müßte gerade sie den Aposteln unvergeßlich geblieben sein, und es hätte darum auch in der späteren christlichen Überlieferung keine Verwechselung eintreten können.

[5]) Nach Luk. 22, 15 und Matth. 26, 29; Mk. 14, 25 ist, da bei Luk. eine vollständige Umordnung der Momente nicht erkennbar wird (gegen Fritzsche, Bleek, Meyer und Keil), zumal auch sachlich dagegen kein Bedenken vorliegt, ein doppelter Hinweis Jesu auf sein nahe bevorstehendes Leiden beim Passahmahl anzunehmen (vgl. Keim, Jesus v. Naz. III. S. 258; Nebe, Prakt. Erklg. d. Passionsgesch. — und wohl auch Hofmann und Godet).

diese gerade bei der letzten als solche thatsächlich gültigen Passahfeier erfolgen, welcher nur noch die Feier der vollendeten Erlösung im Reich des Vaters folgen konnte (Matth. 24,36). Während Jesus aber an dem alttestamentlichen Mahle, weil er in seinem Leben bis zum Schluß dem Gesetz unterworfen blieb, selbst noch teilnahm,[1]) gab er bei dem von ihm nun gestifteten neuen Bundesmahle nur den Seinen zu essen und zu trinken.[2])

Als der Zeitpunkt der Einsetzung des Herrenmahls wird der bestimmten Angabe des Paulus nach (1. Kor. 11,25) der Augenblick nach dem Abschluß des eigentlichen Passahmahles anzusehen sein. Der anscheinend widersprechende Ansatz Matth. 26,26 und Mk. 14,22, als sie aßen, ist, wie eine Berücksichtigung der Darstellung Joh. 13,21 ff. lehrt, im weiteren Sinne während sie noch beim Mahle saßen, zu fassen. Das uns bekannte jüdische Ritual[3]) läßt nämlich auf ein längeres Zusammensitzen der Passahmahlsgenossen schließen. Wider die Annahme, daß der Herr bereits nach dem Herumgehen des ersten in jenem Ritual angeordneten Bechers das Brot behufs Einsetzung des Mahles des neuen Bundes ergriffen habe,[4]) spricht ebenso, daß in diesem Falle ein derartiges Abweichen vom usuellen Gange des Passahmahles dessen Feier völlig verwirrt und beeinträchtigt haben würde, wie daß auf solche Weise die beiden Teile der neueinzusetzenden Feier auseinandergerissen worden wären. Vielmehr wird Jesus erst nach der Beendigung des Essens vom Passahlamm, aber noch vor dem letzten bei den Tischgenossen kreisenden,

---

[1]) Luk. 22,16.17 berechtigt nicht zu der Annahme, daß Jesus bereits beim Passahmahl keinen Wein mehr getrunken habe (Rebe); das οὐ μή geht offenbar nur auf die Zukunft (vgl. Kübel, Matth.-Ev. S. 488).

[2]) Als der älteste der vier Berichte über die Einsetzung des Abendmahls (Matth. 26,26—28; Mk. 14,22—24; Luk. 22,19.20; 1. Kor. 11,23—25) hat der des Paulus einen gewissen Vorzug. Lukas steht ihm sehr nahe, ohne von ihm geradezu abhängig zu sein (Godet), weist aber auf ein etwas anderes Verständnis der von Jesus gesprochenen hebräischen Worte hin (vgl. Stud. u. Krt. 1880 S. 104 f.) und ist darum für das richtige Verständnis von Belang. Doch beruht der Bericht des Paulus nicht etwa auf einer dem Apostel gewordenen Offenbarung (Tholuck, de Wette, Osiander, Godet). Weder das ἀπό vor τοῦ κυρίου (vgl. Kol. 1,7; 3,24; 1. Joh. 1,5), noch das ἐγώ (1. Kor. 11,23) berechtigt, solches anzunehmen. Paulus will nur der Eigenmächtigkeit des an den Korinthern getadelten Verhaltens bei dem δεῖπνον κυριακόν gegenüber betonen, daß er sich nicht erlaube, die überlieferten Einsetzungsworte eigenmächtig abzuändern. Matthäus und Markus geben in ihren völlig verwandten Berichten nur die bezeichnendsten Worte wieder, wie Jesus denn auch bei deren Wiederholung am Einsetzungsabend dieselben nicht in stereotyper Form ausgesprochen haben wird, so daß ihre wesentliche Übereinstimmung nur um so bedeutungsvoller ist. Eben deshalb liegt auch in den Spuren einer größeren Ursprünglichkeit des lukanischen Textes kein Beweis für die Abhängigkeit der Korintherbriefstelle vom 3. Evang. (Steck, Galaterbr. S. 174 ff.) und läßt sich aus ähnlichen Anzeichen ebenso wenig für den Vorzug des Textes von Markus und Matthäus vor dem paulinischen Texte folgern (gegen Weizsäcker, Apostol. ZA. S. 597). Der von Paulus ganz und gar nicht ausgenutzte Zusatz: „Das thut zu meinem Gedächtnis!" beweist die Ursprünglichkeit seines Berichts. Die Verschiedenheit in den einzelnen Ausdrücken erleichtert nur das reale Verständnis des Ganzen. Vgl. Reuss, histoire évangélique I p. 639. Lobstein, la doctrine de la sainte cène p. 31.

[3]) Vgl. Tr. Pesachim 9, 5. Gemara Pesachim fol. 1086. Frz. Delitzsch, Talmud. Studien IV. Ztschr. f. luther. Theol. und Kirche 1855 S. 257 ff.

[4]) So Fritzsche, Keim, Godet, Beyschlag.

dritten Becher des Rituals die Einsetzung des neuen Bundesmahls in den Gang des alten eingeflochten haben. Offenbar reichte er seinen Jüngern mit vollem Bedacht und nicht etwa als ein im Ritual minder bewanderter Galiläer [1]) ein von ihm gebrochenes ungesäuertes Brot zum Genuß dar.[2]) Eine solche Abweichung mußte sich allen um so mehr als eine neue, von Jesus angeordnete Einrichtung und Anordnung darstellen, als er mit den beim Genuß des Passahlammes gesprochenen analogen Worten auf seinen bevorstehenden Tod hinwies. Nachdem Jesus in jenen Tagen auf die Zerstörung des Tempels hingewiesen und beim Mahle von der Nichtmehrhaltung des Passahs gesprochen, dagegen aber auf eine häufige Wiederholung seiner Anordnung hingewiesen hatte, mußte letztere sich von selbst als der nach Jesus' Willen und Absicht eintretende Ersatz für die alsbald wegfallende alttestamentliche Passahfeier darstellen.

3. Seiner historischen und religiösen Bedeutung nach ist nun aber das Passahmahl von dem sich ihm anschließenden Fest der süßen Brote wohl zu unterscheiden, wenn dieses auch oft nach jenem kurz das Passahfest genannt ward. Während letzteres die Gedächtnisfeier des Auszugs aus Ägypten war, blieb das Passahmahl die Wiederholung des Mahles, durch welches Israel während seiner Bereitschaft, Ägypten zu verlassen, die Gewißheit erhielt, von dem das Land durchziehenden Verderben verschont zu werden. Dazu, dieses Mahl durch ein anderes im neuen Bunde nach dem Hinfall des alten zu ersetzen, konnte Jesus deshalb sich nur in dem Falle veranlaßt sehen, daß für die Genossen des Reiches Gottes dem neuen Mahl trotz der ganz anderen Grundlage und viel größeren Tragweite des neuen Bundes dennoch in diesem eine gleich hohe Bedeutung zukommen sollte, wie sie im alten dem Passahmahl geeignet hatte. Obgleich Jesus nämlich über den viel höheren Wert und über die an einer viel mächtigeren Erlösung teilgebende Kraft des neuen Mahls von Anfang an keinen Zweifel ließ, so stellte er dennoch zunächst unverkennbar die Ähnlichkeit der beiden Institutionen des alten und neuen Bundes ins Licht. Seine Worte bei der Einsetzung schlossen sich nämlich eng an Gottes Erklärung über das erste Passahmahl 2. Mos. 12, 3--8 an. Um des leichteren Verständnisses allein willen wird das nicht geschehen sein. Nur die volle Ersetzung jenes durch das von ihm angeordnete Essen und Trinken konnte sachlich dadurch bekundet werden sollen. Letzteres wurde auf diese Weise von vorneherein als ein Essen und Trinken des den neuen Bund begründenden Opfers bezeichnet und, da er in unumwundenen Worten dabei einzig und allein von dem Vergießen seines Blutes sprach, so sah er den Vollzug des neuen Versöhnungsopfers offenbar in diesem. Daraus ergab sich aber, daß das von ihm angeordnete Mahl zugleich einen Anteil an ihm, dem Bringer des neuen Bundes, vermittele. Mochte auch beim Hören dieser Erklärung Jesu deren Sinn den Jüngern noch völlig unverständlich sein, so mußte sie doch der nach jüdischer Zählung noch

---

[1]) So Wünsche, Neue Beitr. S. 330.

[2]) Eine durch anderes getrennte Darreichung von Brot und Wein würde die Zusammengehörigkeit beider Darbietungen nur verdunkelt haben.

an demselben Tage eintretende Kreuzestod Jesu sofort darüber aufklären, mit welchem Rechte er schon bei dem Mahle von seinem Tode als bereits eingetretenem und von seinem Blute als bereits gleich dem Blute des Passahlamms vergossenem gesprochen hatte.

Daß Jesus aber nicht nur ein einmaliges und augenblickliches Essen und Trinken dessen, was er nach seinen Worten zu genießen gab, von ihnen verlangte, sondern eine Wiederholung des Mahles wünschte, das würde sich aus dem Anschluß der Einsetzung an das im alten Bunde alljährlich wiederholte Passahmahl ergeben haben, selbst wenn Jesus es nicht durch die Hinzufügung der Worte: „Das thut zu meiner Erinnerung“ (1. Kor. 11, 24; Luk. 22, 19) aufs bestimmteste ausgesprochen hätte. Zugleich stellte er sich selbst durch diese Form des Auftrages als den beständigen Spender der dargereichten Gaben und diese selber als für alle Zeit vorhandene hin.[1])

Auch darüber, was er eigentlich zum Genuß in dem Mahle darbiete, lassen seine Worte keinen Zweifel. Denn, während die Zwölf seiner Aufforderung folgten und das von ihm Dargereichte aßen und tranken, erklärte Jesus rund und deutlich: Das, was sie äßen, sei sein zu vieler Heil hingegebener Leib[2]), und das, was sie tränken, sei sein zu vieler Heil als Blut des neuen Bundes vergossenes Blut.[3]) Damit setzte er das von ihm angeordnete Essen und Trinken in die allerengste Beziehung zu der schon längst von ihm angekündigten Hingabe seines Lebens zum Lösegeld (vgl. D. Kap. I, § 4, S. 410 f.) und zur Errettung seiner Herde vom Tode (Matth. 20, 28; Joh. 10, 15) und bezeichnete das von ihm angeordnete Mahl als das von ihm für alle, die an ihn glauben, verordnete Mittel, an seinem für sie geopferten Leib und Blut Anteil zu erlangen. Zu den Zwölfen konnte er aber in dieser Weise von seinem unmittelbar bevorstehenden Tode reden, weil sie bald erkennen mußten, daß er nur aus freiem Willen nach Jerusalem hinaufgezogen und er allein durch sein Bleiben zu Jerusalem in dieser Nacht den Anschlag des Judas und des Hohenrates auf sich ermöglicht hatte.

Daß Jesus durch diese Anordnung sich über die einheitliche Frucht seines Lebens und Sterbens erklärte, kann nicht verkannt werden. Denn seine Hingabe in den Tod ist der Mittelpunkt seines Heilandsbewußtseins (vgl. D. Kap. I, § 4, S. 413 ff.) und nicht bloß ein ihm nur bei der Eile der zur letzten

---

[1]) 1. Kor. 10, 17 und v. Hofmann, D. h. S. N. Ts. XI. S. 108.

[2]) Es ist zu beachten, daß sowohl das *διδόμενον* (Luk. 22, 19), als das *ἐκχυννόμενον* v. 20 (Matth. 26, 28; Mk. 14, 24) Partt. Präs. sind.

[3]) Der Unregelmäßigkeit der Satzbildung nach erscheinen die Worte: *τοῦτό ἐστι τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης τὸ ἐκχυννόμενον περὶ πολλῶν* als die genaueste Wiedergabe der von Jesus gebrauchten hebräischen Worte. Die Wendung bei Lukas und Paulus ist der Sache nach nur eine variierende Lesart, welche den gleichen Gedanken wiedergibt (vgl. Lobstein a. a. O. p. 33) und nur den Gegensatz zum A. B. stärker hervortreten läßt. Gut bemerkt Beck (Christl. Sittenlehre I. S. 162): „Auch angenommen, *ἐστί* habe im ursprünglichen Texte oder beim Sprechen nach dem Genius der hebräischen Sprache gefehlt, und Jesus habe nur gesagt: בְּשָׂרִי הוא und דָּמִי הוא, so ist, indem er damit Brot und Wein darbot, der angegebene Sinn [daß er von Brot und Wein sage, was es sei, nämlich es sei sein Leib und Blut] der sich zunächst aufdrängende Wortsinn.“

Entscheidung drängenden Ereignisse plötzlich aufleuchtender, ihn aber nicht ganz durchdringender Gedanke.[1]) Jesus nahm die fortgehende Wiederholung des von ihm eingesetzten Mahles für die Zukunft in Aussicht und lieferte damit den unzweideutigsten Beweis, daß er in keiner Weise durch sein Bewußtsein von dem, was ihm bevorstand, sich innerlich beengt fühlte. Aber, weil er wußte, daß er hinfort nicht mehr sichtbar in der Mitte der Seinen leben und walten werde, darum schuf er seiner dem Kerne nach in den Jüngern vorhandenen, neuen Bundesgemeinde ein selbst äußerlich wahrnehmbares Mittel der Vergewisserung ihrer Gemeinschaft mit ihm und ihres Anteils an der von ihm erwirkten Erlösung und Versöhnung. Die Stunde der Einsetzung des Herrenmahls kann darum mit vollstem Rechte zugleich als der Schöpfungsmoment der neutestamentlichen Bundesgemeinde und also der Kirche Christi betrachtet werden.[2]) Daß aber von Anfang an der enge Zusammenhang des vom Herrn eingesetzten Mahles und der Hingabe und Opferung seines Lebens erkannt und erfaßt ist, das beweist die älteste Benennung des ersteren in der apostolischen Kirche. Denn es wurde nach dem bedeutsamen Thun Jesu beim Beginn seiner Stiftung als das Brotbrechen bezeichnet (AG. 2, 42; 1. Kor. 10, 16; vgl. Matth. 26, 26).[3])

Jesus erläuterte aber das Wesen der letzteren noch nach zwei anderen Seiten. Denn er bezeichnete einmal diesen äußeren und sichtbaren Stütz- und Sammelpunkt seiner Gemeinde als die Feier des neuen Bundes (Matth. 26, 28; 1. Kor. 11, 25). Welcher seiner Jünger ihn nun vom Blut des Bundes (Matth. und Mk.) oder von dem neuen Bunde in seinem Blute (Paul. und Luk.) sprechen hörte, der mußte sich der Weissagung des Propheten Jeremias von dem neuen Bunde, den Gott mit dem Hause Israel und Juda schließen wollte (Jer. 31, 31 f.), erinnern, welcher den auf der im Passahmahle gefeierten Heilsthatsache der Ausführung aus Ägypten beruhenden und am Sinai geschlossenen Bund zum alten machen sollte[4]); der mußte darum auch in Jesus' Worten die Ankündigung der Abrogierung des alten Bundes durch seinen Tod und dessen spezifischer Feier im Passahmahle durch das von ihm angeordnete Bundesmahl erkennen. Die Tragweite des Worts nach dieser Seite wird den Zwölfen zwar nicht sofort eingeleuchtet haben, aber bei dem alsbald sich einstellenden näheren Eindringen in Jesus' Sinn mußte diese Schlußfolgerung und Erkenntnis sich notwendig aufdrängen.

---

[1]) Gegen Holsten, Ev. des Petr. u. Paul. S. 187 f. Vgl. gegen dessen Annahme von dem nur zufälligen Auftauchen der Sühnopfervorstellung bei Jesus selbst Ritschl, Lehre v. d. Rechtf. u. Vers. [3] II. S. 45 f., und Lobstein a. a. O. S. 78.

[2]) Auch darin bin ich mit Lobstein (a. a. O. S. 77) noch zusammengetroffen.

[3]) Jesus spricht hier bedeutungsvoll von seinem σῶμα und nicht wie Joh. 6 von seiner σάρξ. Das ist nicht auf eine johanneische Spracheigentümlichkeit zurückzuführen; bei der Kreuzigung Jesu spricht auch Johannes (19, 38. 40; vgl. 2, 21 u. 20, 12) vom σῶμα Jesu. Gerade darin zeigt es sich vielmehr, daß es sich Joh. 6 nicht um den äußeren Genuß des Leibes und Blutes handelt, sondern um das gläubige Ergreifen der Person Jesu Christi und seines Kommens im Fleische. Auch Matth. 16, 17 und Gal. 1, 16 bez. σὰρξ καὶ αἷμα die menschliche Persönlichkeit nach ihrem endlichen Wesen (vgl. Beck u. Weber, Altsyn. Theol. S. 145).

[4]) Vgl. Orelli, Alttest. Weissagung S. 382 f.

Ebenso deutlich lassen seine Worte bei der Einsetzung des Mahles als die nächste Wirkung der Teilnahme an ihm den Empfang der Vergebung der Sünden erkennen. Denn nach ihnen soll das Mahl durch seinen Genuß die unmittelbarste Aneignung des Lösegeldes vermitteln, welches er durch das Vergießen seines Blutes bezahlt hatte (Matth. 20, 28). Nur dem äußeren Anscheine nach liegt in dieser Zusage Jesu eine Abweichung von seiner sonstigen Verkündigung. Denn hatte er sonst allein denen Leben und Heil zugesagt, welche mit gläubigem Vertrauen auf ihn als den Heilsmittler blickten und sich an ihn anschlossen (vgl. besonders Joh. 6; C. Kap. 2, § 2, S. 333), so forderte er jetzt von den Seinen die Bethätigung dieses Glaubens, indem er sie hieß, seinen Leib essen und sein Blut trinken, als für sie in den Tod gegeben und um ihrer Sünden willen vergossen (Mk. 14, 24; 1. Kor. 11, 25; Luk. 22, 20). Dieser Aufforderung zu folgen, das schließt den intensivsten Glauben an ihn ein.

Weil nun das den Jüngern von ihm bereitete Mahl den Genießenden zu solcher Anteilnahme an dem wesentlichen und beabsichtigten Erfolg seines Lebens und Sterbens gedeiht, darum ordnete er auch dessen Wiederholung an. Ihren Zweck gab er in den Worten an: „Das thut zu meiner Erinnerung!“ (Luk. 22, 19; 1. Kor. 11, 24. 25). Eine subjektive Vergegenwärtigung kann dies Wort nicht fordern; bei der Art, wie Christus' Kreuzestod seine Jünger schlug und ergriff (Matth. 26, 31), war es gar nicht erforderlich, zu einer solchen zu ermahnen. Was Jesus mit dieser Weisung wollte, das wird wieder durch deren Anklang an die Anordnung des Passahmahls im A. T. klar. Dessen Wiederholung war angeordnet (2. Mos. 12, 14), damit Israel sich seiner Auswahl, wie die Ausführung aus Ägypten sie bekundet hatte, stets aufs neue vergewisserte. Darnach ging Jesus' Absicht bei der Anordnung der Wiederholung seines Mahles dahin, die Seinen durch die Teilnahme daran der Gemeinschaft mit ihm, dem leibhaftigen Grunde und Mittler des neuen Bundes, deren Innigkeit derjenigen, deren der Genießende und das Genossene teilhaftig sind, völlig gleichkommt, und ihres Anteils am neuen Bunde thatsächlich und objektiv gewiß zu machen.[1]) Was dieses Mahl durch sich selbst ist, das befiehlt jene Weisung Jesu den Seinen sich jenes nun

[1]) Das Wort *ἀνάμνησις* besitzt an sich einen sehr prägnanten Sinn. Ammonius macht die Bemerkung: *ἀνάμνησις ὅταν ἔλθῃ εἰς μνήμην τῶν παρελθόντων · ὑπόμνησις δὲ ὅταν ὑφ' ἑτέρου εἰς τοῦτο προαχθῇ*, und in Übereinstimmung damit übersetzen die LXX 3. Mos. 24, 7 das hebräische Wort אַזְכָּרָה, welches den Teil des Speisopfers bezeichnet, der den Opfernden selber bei Gott in Erinnerung bringt, durch *ἀνάμνησις* und gebrauchen es 4. Mos. 10, 10 zur Wiedergabe von לְזִכָּרוֹן. Nun ist aber in Jesus' Weisung, wie das hinzugefügte *ἐμήν* zeigt, nicht von einem Eingedenkmachen der Herrenmahlsgenossen bei Gott, sondern seiner selbst bei den Menschen die Rede (gegen Watterich, das Passah S. 112). Da nun auch das *ποιεῖτε* in dieser Weisung 1. Kor. 11, 24. 25 unverkennbar nur die zuvor erfolgte Aufforderung, zu essen und zu trinken, aufnimmt, so kann jene nicht als die Anordnung einer Gott in einem kultischen Akte zu leistenden *λατρεία λογική* mit dem durch das Essen und Trinken bewirkten und bezweckten Erfolge angesehen werden (Steinmeyer, Beitr. z. Prakt. Theologie, S. 38 u. 48 f.). Eine derartige Verwendung des *ποιεῖτε* ist das volle Widerspiel zu dessen falscher Ausdeutung seitens Hofmanns, der Jesus damit anordnen läßt, daß der Jünger Essen und Trinken nicht zu geschehen habe, ohne daß solches Mahl veranstaltet wird (Die h. S. N. Ts. X. 2. S. 266).

auch subjektiv im Glauben werden zu lassen, eine Vergegenwärtigung und Übung ihrer durch ihn hergestellten Gemeinschaft mit Gott. Weil die Anknüpfung des neuen Mahls an die alttestamentliche Bundesfeier und der letzteren Ersetzung durch jenes solche Wiederholung von selbst anempfahl und forderte, so konnten die ersten Evangelien diese Weisung weglassen. Dennoch ist dieselbe höchst bedeutsam, denn sie bekundet den pastoralen Zweck Jesu bei der angeordneten Feier aufs deutlichste.

Daß aber Jesus gerade die Form eines Mahles zur Form der Vergegenwärtigung der von ihm bewirkten und bleibend vorhandenen Erlösung und Versöhnung wählte, hat noch einen tieferen Grund. Jesus hat im Anschluß an das A. T. wiederholt die selige Gemeinschaft mit Gott im Reiche Gottes unter dem Bilde eines Mahles dargestellt (Luk. 14,16 ff.; Matth. 22,1 ff.; 5,6). Solche Bildrede wird nun freilich im Herrenmahle keineswegs nur in eine symbolische Handlung umgesetzt. Denn Jesus macht nicht wieder, wie es im alten Bunde geschehen war, bloß einen Schatten der zukünftigen Güter zum Gegenstand des Genusses, sondern läßt in dem Mahle den für die Seinen in den Tod gegebenen Leib und sein vergossenes Blut diesen unmittelbar zur Speise und zum Trank werden. Dennoch bleibt es von großem Gewicht, daß er zum Substrat der sachlichen Anteilgabe an sich selbst als dem Mittler des Heils ein Mahl von der einfachsten, schöpfungsmäßigen Form des Genusses von Brot und Wein wählte.[1]) Denn es kommt darin zum unmittelbaren Ausdruck, daß bereits während dieses Lebens der thatsächliche Anfang der Anteilnahme an dem durch die Schöpfung ursprünglich den Menschen zugedachten seligen Leben in der Gemeinschaft mit Gott, wie es die Vollendung des Reiches Gottes wieder in Aussicht stellt, im neuen Bunde gewährt und erlangt wird.

Als thatsächliche Vergegenwärtigung der Person Jesu Christi und ihrer Selbsthingabe für die Seinen in den Tod ist das Mahl durch sich selbst zweifellos die Feier der höchsten Liebe und Hirtentreue Christi (Joh. 10,11). Es kann darum gar nicht begangen werden, ohne selbst zum Liebesbande für die gläubigen Genossen desselben zu werden. Darum ist aber doch nicht zu sagen, Jesus habe das Mahl am Abend vor seinem Tode gestiftet, weil er die Zeit für gekommen achtete, das große Sakrament der Liebe herzustellen.[2]) Auch wird dasselbe im N. T. nur selten als Agape (Jud. v.26; anders 1. Kor. 11,20) bezeichnet. Vielmehr macht die apostolische Verkündigung überwiegend geltend, daß durch das von Christus angeordnete Mahl die reale Gemeinschaft mit ihm, dem Versöhner und Mittler des neuen Bundes, erfahren und erlebt werde, und lehrt darin also die vornehmliche Absicht des Herrn bei dessen Stiftung erkennen.

Wie Jesus' Worte anzunehmen nötigen, ging jener ersten Feier des

---

[1]) Überflüssig ist es daneben die Wahl von Brot und Wein zu Elementen des Herrenmahles noch auf deren im A. T. angegebene Wirkung von Brot und Wein auf den Menschen zurückzuführen (Hofmann, Schriftbeweis III. S. 117), Ps. 102,15.

[2]) So Pressensé, Jésus-Christ. 7. éd. p. 606.

Herrenmahls nichts davon ab, eine Feier des neuen, durch Christus' Hingabe in den Tod vermittelten Bundes mit Gott zu sein. Zwar war solche äußerlich noch nicht vollständig verwirklicht. Aber zweifellos war Jesus, indem er sich in Jerusalem aufhielt, den Verräter bis zuletzt unter seinen Jüngern duldete und gerade in dieser Nacht nicht nach Bethanien hinausging, sondern in Gethsemane weilte, im Vollzuge der Hingabe seines Lebens und in der Leistung des Gehorsams gegen den Willen seines Vaters, nach welchem es seine Pflicht war, sich in den Tod hinzugeben, bewußterweise begriffen. Bei dieser Vorwegnahme der Frucht seines Kommens auf Erden handelte Jesus in dem klaren Bewußtsein von der inneren Einheit und völligen Untrennbarkeit seines Lebens und Wirkens auf Erden und von dessen von ihm allein abhängigen Ausgang und Erfolge. Nicht weniger als durch die äußeren Verhältnisse seiner Lage an dem Abend mußte ihm, wie es notwendig war, das in seinem Geschick liegende Moment selber zum klaren und vollen Ausdruck zu bringen, die Stunde zu einer solchen Antizipation als gekommen erscheinen. Gerade bei dieser Passahfeier, zumal sie seine letzte war, galt es für ihn, durch eine feierliche und ausdrückliche Handlung sowohl die durch Israels gottwidriges Verhalten inhaltslos gewordene Feier des alten Bundes zu abrogieren, als auch den Zwölfen, diesem Stamme des neutestamentlichen Bundesvolkes, die Stiftung zu übermitteln, mittelst deren dieses fort und fort sich vergewissern konnte, daß es eine solche Stellung zu und bei Gott einnehme.

4. Kaum hatte Jesus nun durch die Gewährung des Essens und Trinkens, welches er als ein Essen und Trinken seines Leibes und Blutes im eigentlichsten Sinne des Wortes bezeichnen konnte, die Jüngerschar sozusagen zu seinem Leibe bestimmt und gemacht, als er nun auch noch am selbigen Abend sich als das Haupt dieses seines geistigen Leibes durch dessen Reinigung von allem Unheiligen und durch Enthüllung des Geheimnisses des Lebens und Bestehens jenes mitten in der Welt erwies und bethätigte.

Der Anordnung des Herrenmahles ließ er zunächst nämlich noch eine weitere thatsächliche Bekundung folgen, durch welche er es seinen Jüngern vor die Augen stellte, daß er, wie die Herstellung der Glieder des neuen Bundesvolkes, so auch dessen weitere Ausgestaltung zu rechten Gliedern seines geistigen Leibes (Joh. 13, 18) durch seinen Liebesdienst bewirken wolle und werde. Wie es sich nämlich noch im Verlauf des Abends an den Jüngern zeigte, klebt auch dem durch Christus' Blut von aller Sündenschuld bereits gereinigten Gottesvolke noch stetig Sünde an (Hebr. 12, 1; 1. Joh. 1, 8). Auch in Bezug auf diese bezeugte Jesus darum noch während der Feier des Passahmahles seinen Heilandsberuf und seine zu dauerndem Dienst für seine Erlösten bereite Liebe (Matth. 20, 28). Gerade auf dem kundgewordenen Hintergrunde der Macht der Finsternis selbst über die Herzen seiner erwählten Jünger erscheint dieser Beweis derselben von um so überstrahlenderer Herrlichkeit. Das erkannte das Auge des Jüngers, der an Jesus' Brust lag (Joh. 13, 1), und darum berichtete er von einer symbolischen Handlung Jesu bei jenem Mahle, welche den anderen im Vergleich mit der neuen Stiftung des Abends sogar noch

später minder bedeutsam vorkam (Luk. 22, 24 ff.). Diese Betonung des minder Beachteten gerade um seines Abstands willen von der Finsternis in den Menschen neben dem Hinweggehen über das Bedeutsamere, aber allgemein Bekannte, steht in vollstem Einklang mit der sonstigen Auswahl des Stoffes im 4. Evangelium.[1])

Die nächste Veranlassung zu dieser weiteren Bekundung bot an dem Abend ein Rangstreit unter den Zwölfen. Nur von der unerweisbaren Voraussetzung, daß das neue Bundesmahl sofort den Jüngern in seiner Natur als Liebesmahl verständlich gewesen sei, können der sentimentalen Art, diese Dinge zu betrachten, dagegen Bedenken aufsteigen, daß sich unter den Jüngern noch nach der Feier des neuen Bundesmahls ein Rangstreit erhoben habe,[2]) weshalb man dessen Erwähnung bei Lukas (22, 24—30) nach dem Abendmahl nur als Folge einer ihm sich darbietenden Gedankenverbindung (mit v. 23) erklären will.[3]) Und dennoch erklärt sich dessen Entstehung leicht. Jesus wies bei dem Passahmahl wiederholt auf seinen bevorstehenden Weggang hin. Infolge dessen konnte in den Zwölfen bei dem Bewußtsein von ihrem apostolischen Berufe der Wunsch nach einem Leiter für die Zukunft leicht erwachen. Da nun Petrus so häufig bereits den Vormann des kleinen Kreises abgegeben hatte, die Liebe Jesu den Johannes auszeichnete und Jakobus, des Alphäus Sohn, durch seine Verwandtschaft mit Jesus als berechtigt erscheinen konnte, sich dazu in solche Erwägungen gar leicht menschliche Vorliebe einmischt, so lag bei solcher Erwägung ein Meinungsstreit darüber, wer unter ihnen der Größere zu sein scheine (Luk. 22, 24), äußerst nahe. Vielleicht (Joh. 13, 2; vgl. 12, 4) schürte Judas sogar durch seine Beteiligung und Einflüsterungen das entbrennende unheilige Feuer. Bei ihm stand der Vorsatz des Verrates fest. Noch an diesem Abend wollte er dem Hohenrat sein Versprechen einlösen (Matth. 26, 14—16). Seiner rein menschlichen Beurteilungsweise konnte eine Spaltung unter den Jüngern für sein Vorhaben nur vorteilhaft vorkommen, so daß er eine solche zu fördern sicher bemüht war.[4])

---

[1]) Indem Johannes in Jesus' Bemühen, auf alle Weise den Jüngern seine Liebe zu bekunden, den Quell der Stiftung des Herrenmahls wie der Fußwaschung angibt, hat er das verbindende Glied beider kenntlich gemacht, wie es Schleiermacher, Leb. Jesus S. 420 von ihm, ohne das zu erkennen, verlangte.

[2]) So selbst Hengstenberg, Ev. Joh. III. S. 354.

[3]) So ders. mit Calvin, Ewald, Weizsäcker, Keim, Weiß.

[4]) Diese Verlegung der Fußwaschung in die Zeit nach der Einsetzung des Herrenmahls halten in unserer Zeit außer den römischen Theologen Friedlieb und Langen nur noch Ewald (Gesch. Israels [3] Bd. V. S. 551) und Hofmann (Die h. S. N. Ts. X. S. 224 f.) für richtig. Die gegenteilige Ansicht erscheint indessen den Meisten nur darum von vorneherein viel annehmbarer, weil allgemein von der Voraussetzung ausgegangen wird, die Fußwaschung habe einen der kirchlichen Beichtinstitution ähnlichen Zweck verfolgt. Gerade dann aber wäre deren Nichterwähnung bei den anderen Evangelisten und namentlich bei Paulus, der auf die Selbstprüfung, also auf eine geistliche Reinigung vor dem Genuß des Herrenmahls dringt (1. Kor. 11, 28), völlig unerklärlich. Der Widerwille wider den fatalen Streit veranlaßte, wie Johannes selbst lehrt, den Herrn am wenigsten zu dieser Handlung. Den exegetischen Gründen gebührt aber die Entscheidung allein.

Lukas fügt nun aber die Bemerkung über den Rangstreit dem Bericht über das Herrenmahl in solcher Weise ein (v. 24: ἐγένετο δὲ καὶ φιλονεικία ἐν αὐτοῖς), daß er

Bei der hier angenommenen Quelle des Rangstreits der Jünger wird die Vornahme der symbolischen Handlung [1]) ohne jegliches einleitende Wort

nur als ein weiterer Vorgang des Abends erscheint. Es entspricht zwar der von den Jüngern (Luk. 22, 24) aufgeworfenen Frage die von Jesus aus der Fußwaschung (Joh. 13, 14–16) gezogene Folgerung nicht genau (vgl. Hofmann). Allein eine derartige Umsetzung des Gesichtspunktes wird seitens Jesus' bei dem Gespräch mit dem Schriftgelehrten betreffs dessen, wer der Nächste sei, im lehrhaften Interesse ebenfalls vorgenommen. (Luk. 10, 29. 36). Das verwehrt also die Zusammenstellung der beiden Berichte nicht. Eine zwiefache Behandlung des Punktes und das Aufkommen des Rangstreits, nachdem die Fußwaschung und die sich an sie anschließende Verhandlung vorangegangen war, liegt aber außerhalb der Möglichkeit. Hingegen erscheint auch bei Joh. die Fußwaschung als ein dem Mahl sich erst anschließender Vorgang (Joh. 13, 1). Denn die nur von den unter sich vielfach verwandten Codd. ℵBLX empfohlene La. *γινομένου* verdient keineswegs den Vorzug; es ist richtiger (vgl. AD*ΓΔΛΠ. Κυν.* It. coena facta) *γενομένου* zu lesen. Eine Unterbrechung des feststehenden Ganges des Passahmahles (Bodenschatz, die kirchl. Verfassung der Juden 2. S. 274) durch eine so eingreifende Vornahme von nur vorübergehender Bedeutung ist nach des ersteren Beginn nicht annehmbar. Keil sieht sich deshalb auch genötigt, im Widerspruch mit dem Texte und seiner eigenen sprachlichen Erklärung zu vermuten, daß das Essen noch nicht im Gange war. Darum bleibt nach dem Texte allein die Annahme übrig, das Passahmahl sei seinen wesentlichsten Teilen nach bereits vorüber gewesen. Auch darf, da Matth. und Mark. zwar den Bericht über des Judas' Entfernung vor der Einsetzung des Herrenmahls setzen, aber beide Vorgänge doch nur gleichmäßig als während des Passahmahles vorgefallen bezeichnen (*ἐσθιόντων αὐτῶν* Matth. 26, 21 u. 26 p.), Matth. auch nicht einmal ein *τότε* v. 26 anwendet, aus dieser Abfolge der beiden Abschnitte bei ihnen kein Zeugnis wider die bestimmten Angaben des 3. und 4. Evangeliums entnommen werden. Der 1. u. 2. Evglst. verfolgen in diesem Abschnitt mit ihrer Anordnung allein den Zweck, erkennbar zu machen, wodurch es kam, daß Jesus das Passahmahl bereits als ein solcher feierte, der verraten war und unter dem Todesbann stand. Das lehrt der Anfang des Kaps. bei beiden. Sie wenden sich darum auch nach der Perikope über das Herrenmahl sofort zur Zeichnung der Vorbereitung der Jünger durch Jesus auf seine Gefangennahme und die für sie darin liegende Versuchung. Während so aus den ersten beiden Evv. sich kein Gegenbeweis wider die Annahme, die Fußwaschung sei erst dem Herrenmahl gefolgt, ergibt, enthält der Bericht über erstere bei Johannes ein Wort, das auf das Vorangegangensein des Herrenmahls und die durch solches vermittelte Empfangnahme der Vergebung der Sünden seitens der Jünger hindeutet. Jesus bezeichnet letztere nämlich Joh. 13, 10 als *λελουμένοι* und *καθαροὶ ὅλοι*. Mitten in der symbolischen Handlung und neben einem betonten *ὑμεῖς* kann sich diese Erklärung nicht auf die bei allen Israeliten der Passahmahlfeier vorangegangene äußerliche Waschung beziehen, sondern muß die geistliche Beschaffenheit der Jünger im Auge haben. Von einer solchen konnte bei ihnen aber nur um deren objektiver Heiligung und Reinigung durch den Empfang der Sündenvergebung mittelst des Herrenmahles willen die Rede sein. Erst seitdem die Jünger sich als Glieder des neuen Bundes wußten, waren sie *καθαροί*. Denn es ist willkürlich und nur ein Notbehelf, Jesus in diesem Zusammenhange auf die höchst problematische Taufe der Zwölf (Hengstenberg, Reuß, Godet) oder unter Vergleichung von Joh. 15, 3 auf die hier sonst mit keinem Wort angedeutete Gemeinschaft der Jünger mit ihm selber verweisen zu lassen. Gegen die Beziehung auf das eben eingesetzte Abendmahl spricht auch die von Jesus bezeichnete Ausnahme des Verräters nicht. Denn auch des Herrenmahles segensreicher Empfang ist durch den Glauben bedingt.

[1]) Die Fußwaschung soll nun freilich auch eine bloße Dichtung sein (O. Holtzmann, Ev. Joh. S. 190), welche der 4. Evgst., an jüdische Lebensgewohnheiten anknüpfend (Luk. 7, 44) aus Matth. 20, 20 f. und Luk. 22, 27 f. herausgebildet haben soll (Strauß, Baur, Keim u. aa.). Diese Kritik und deren Unterstützung durch den Hinweis darauf, daß die symbolische Handlung kein Brauch der apostolischen Kirche geworden sei (Weiße, die evg. Gesch. II. S. 273 f.), hat nur so lange einen Schein von Berechtigung, als man die Veranlassung zur Vornahme dieser Handlung seitens Jesu allein in dem Mangel der Erfüllung einer rein ritualen Pflicht vonseiten seiner Jünger sucht, während doch nach der großen Waschung vor dem Passahfeste (2. Chron. 30, 18 ff.) nach jüdischer Sitte nur eine Verpflichtung zum Waschen der Hände vor dem Beginn des Mahles noch übrig blieb. (Vgl.

ein um so leuchtenderes Denkmal seiner nie endenden Liebe (Joh. 13, 1 f.). Denn durch diese Handlung und ihren Sinn trat Jesus vor allem einem seinen Jüngern insgesamt damals noch anhaftenden Mangel an Erkenntnis eindrücklichst entgegen. Indem er sich zu ihrem Diener machte, der ihr Herr und Lehrer war, bewies er aufs neue, daß sein Reich kein Reich von dieser Welt ist und darum für dessen Bestand nichts auf irgend welche äußere Gliederung oder auf menschliche Vorzüge irgend welcher Art ankommt, sondern allein darauf, daß die Seinen sich von ihm helfen lassen und so an ihm Teil erhalten. Zugleich trat er aber auch noch einmal der bereits fast zur völligen Nacht gewordenen Verblendung des Verräters entgegen, welche in solchen Nebensachen, wie der momentanen Spaltung der Jünger, ein Anzeichen des Mangels der messianischen Herrlichkeit bei ihm zu sehen geneigt war.

Jesus enthüllte durch seine Bedienung der Seinen die Ordnung im Reiche Gottes, der zufolge seine freiwillige Hingabe in den Tod gerade als Liebesthat seine Herrenpflicht war und der Grund seiner alles überragenden Stellung in jenem wurde. Zugleich wollte er auch den Zwölfen dadurch noch einmal bezeugen, welcher beständigen Hilfe durch ihn sie als Reichsgenossen bei der soeben in ihnen wieder kundgewordenen fleischlichen Gesinnung bedürftig waren.

Diese doppelte, in sich aber eng zusammenhängende Bedeutung der Fußwaschung sprach Jesus selbst aus sowohl in den an den Petrus gerichteten Worten (Joh. 13, 7—10), als auch später (v. 12—17. 34). Für die Sache ist es ohne Belang, ob Jesus mit der Fußwaschung bei dem Petrus begann[1]) oder zu ihm der Tischordnung nach erst später kam. Des Petrus Weigerung aber, sich vom Herrn waschen zu lassen, ging aus der gleichen menschlich-weltlichen Beurteilungsweise hervor, welche unter den Jüngern zum Rangstreit geführt hatte. Darum setzte Jesus dem Einspruch des Apostels die Erklärung entgegen, daß es sich dabei um etwas handle, was völlig außerhalb der Beurteilung nach menschlicher Weise läge. Denn wie beim Herrenmahle handelte es sich um Anteilgabe und Anteilnahme an dem durch ihn vermittelten Heile und um Zugehörigkeit zum Volke des neuen Bundes nebst der völligen Sündenvergebung in diesem.[2]) Allein, wer sich von ihm und zwar in der Weise, welche durch die Fußwaschung bildlich dargestellt wird, dienen lasse (Matth. 20, 28), und wer also trotz aller bereits erfahrenen Sündenvergebung (Waschung)

Friedlieb, Archäologie der Leidensgesch. S. 54) Wird aber Jesus' Handlung als ein rein symbolischer Akt, und als ein durch Vorfälle des Abends im Kreise der Zwölf hervorgerufener erkannt, dann fallen derartige Bedenken allzumal von selber fort. Die thatsächliche Selbsterniedrigung des Meisters, indem er allen den Sklavendienst der Fußwaschung leistete, predigte lauter als alle Worte, daß seine Jünger es dauernd bedürften, sich durch den Herrn von ihren immer erneuten Versündigungen reinigen zu lassen und er solchen Liebesdienst ihnen allezeit zu leisten bereit sei.

[1]) So Augustin, Hengstenberg, Edersheim (The Life and Times of Jesus the Messiah vol. II.).

[2]) Das μετ' ἐμοῦ (Joh. 13, 8) spricht nicht vom Anteil an Jesus selber, sondern besagt, daß Petrus da keine Stelle haben werde, wo Jesus sein Besitztum habe (gegen Reuß und Weiß).

sich durch ihn stets von der neu ihm anklebenden Sünde reinigen lasse, der bleibe und zwar nur, so lange als er dies thue[1]), ein Genosse des durch ihn vermittelten neuen Bundes und des Gottesreiches. Dieser Dienst Jesu wies nicht erst auf eine erst zukünftige Reinigung von allen Sünden hin, sondern setzte solche als bereits bewirkt und vorhanden voraus. Die Jünger wurden also durch die Fußwaschung auf die für sie stets von neuem erforderliche Wiederaneignung der in ihrem Meister ihnen geschenkten Sündenvergebung und auf eine dadurch bewirkte Reinigung hingewiesen, welche aber ebenfalls durch ihn allein zu erlangen ist (1. Joh. 1, 3). Jesus bezeugte, daß gerade in solchem Dienen und in dem Gesuchtwerden zu solcher Leistung von seiten der Menschen vor allem seine Herrschaft über diese bestehe.

Was Jesus aber in der Fußwaschung an den Jüngern gethan[2]), das wollte er nicht als Vorschrift, sondern nur als ein Vorbild betrachtet haben (Joh. 13, 15 f.), welches er als ihr Herr und ihr Sender ihnen gegeben habe. Sollte nun aber unter den Zwölfen keiner größer als ihr Herr sein wollen, so konnte, wie Jesus es selbst folgerte, unter ihnen auch nur der als größer gelten, der nicht im Herrschen und Leiten, sondern nur, der im Dienen und in selbstverleugnender Liebe den andern voranging (Luk. 22, 26). Durch dieses ausdrücklich gegebene Gebot, gerade im Dienen der erste sein zu wollen, ergänzte Jesus sein am Tage zuvor ausgesprochenes Verbot, daß keiner im Reiche Gottes sich als Rabbi oder Vater anreden lassen solle (Matth. 23, 10). Auf diese Weise sorgte er dafür, daß seine Jünger auch in Zukunft durch ihr ganzes Verhalten bestätigten, was er alsbald öffentlich vor dem Repräsentanten der Weltreiche aussprechen wollte, daß sein Reich nämlich kein Reich von dieser Welt sei (Joh. 18, 36), und in ihm es nicht sowohl aufs Herrschen als aufs Dienen und nicht aufs Recht, sondern auf die Liebe ankomme. — Bevor aber Jesus die Seinen hierin noch näher unterwies, mußte er zuvor noch den entfernen, der von allen Bezeugungen der Liebe Jesu unberührt sich zeigte und dadurch den handgreiflichsten Beweis lieferte, daß ihn innerlich nichts mehr mit ihm verband.

5. Wie Jesus bemüht gewesen war, durch das Vorbild der Fußwaschung alle Empfänglichen anzuleiten, von dem, was an ihnen noch ungeistlich war, sich zu reinigen, so säumte er auch selbst nicht, den Kreis der Seinen von dem nun zu befreien, der innerlich ganz und gar nicht mehr ihnen angehörte. Er schritt nach der Fußwaschung zur Entlarvung und Entfernung des Verräters. Auch dieser Handlung des letzten Abends eignet nicht allein eine momentane Bedeutung; sie hatte gleichfalls eine lehrhafte und prophetische Seite. Gerade weil diese verkannt wird, darum gereicht die Annahme, daß sie erst so spät vorgenommen ward, vielen zum Anstoß.

Durch das Herrenmahl und die Fußwaschung war das noch einmal als Irrtum ans Licht gestellt, was den Judas auf den Weg des Verderbens

[1]) Zu beachten ist das Präsens οὐκ ἔχεις μέρος μετ' ἐμοῦ (Joh. 13, 8).

[2]) In der Übernahme der Fußwaschung lag nach der Geltung eines solchen Dienstes im Morgenlande (Friedlieb a. a. O. S. 64 f.) ein Beweis der größten Demut.

geführt hatte. Durch beide Handlungen war es ihm aufs neue recht vor die Augen gemalt, daß bei Jesus vor allem Vergebung der Sünden und selbst für solch blutrote Sünde, wie sie in seinem Herzen wucherte, zu erlangen sei. Zugleich hatte Jesus durch die Fußwaschung ihm zu erkennen gegeben, daß er als die tiefste Wurzel aller Abwege der Jünger und auch des seinen den Anstoß an der nichtirdischen Art seines Reiches und dem von ihm eingeschlagenen Wege der Selbsterniedrigung wohl erkannte, aber diesen mit voller Absicht und vollster Gewißheit darüber, daß er zum Ziele führe, gewählt habe und einhalte. Da er nun aber auch da noch nicht in Reue zu Jesus' Füßen zusammenbrach, ihm also auch durch jene beiden großen Liebesbeweise die Binde nicht von den Augen zu reißen gewesen war, so mußte Jesus ihm durch seine Ausstoßung beweisen, daß er ihn durchschaut habe, und seine kleine Anfangsgemeinde von dem Kinde des Verderbens reinigen.[1])

Jesus nahm diese Absonderung des abgestorbenen Gliedes seiner Jüngerschaft aber mit schonendster Rücksicht auf den Kleinglauben der Zwölf, wie auch auf die Person des Verräters vor. In ersterer Hinsicht wies er nach, wie wenig sogar dies Widerfahrnis seines Verrats durch einen aus der Mitte seiner Vertrauten an ihm selber und an seiner Erwählung irre zu machen brauche. Denn nicht allein zeigte er sich auch jetzt noch des guten Grundes

---

[1]) Darüber, ob Judas bei der Einsetzung des Herrenmahls anwesend gewesen ist oder nicht, darf nicht nach irgend welchen Voraussetzungen oder aus Rücksicht auf die aus der Entscheidung sich ergebenden Folgerungen geurteilt werden. Das exegetische Ergebnis ist erst hinterher dogmatisch zu verwerten.

Bei Johannes finden sich zwei Ankündigungen des Verrates (13, 18–20 u. 21–35). Nur der letzten kann die Ankündigung Matth. 26, 21 f. und Mk. 14, 18 ff. entsprechen. Das läßt selbst der stark verkürzte Bericht bei Lukas (22, 21 f.) erkennen. Die Berichte über diesen Vorgang unterscheiden sich aber dadurch, daß Johannes zuerst nur ein spezielles Moment aus dem Fragengewirr, welches des Herrn Ankündigung, einer aus ihnen werde ihn verraten, bei den Jüngern hervorrief, besonders berichtet. Durch diesen ersten Hinweis auf die Thatsache des Verrats durch einen aus ihrer Mitte fühlte sich Judas nämlich infolge des allgemeinen Fragens (Matth. 26, 23 pp.) offenbar noch nicht kenntlich gemacht, so daß auch er sich äußerlich dem Fragen der andern anschloß und so erst recht die Jünger täuschte (Matth. 26, 25). Dies ist sehr erklärlich, da das *ὁ ἐμβάψας μετ' ἐμοῦ ἐν τῷ τρυβλίῳ τὴν χεῖρα* (Matth. 26, 23) noch ebenso bildlich verstanden werden konnte, wie das: *ὁ τρώγων μετ' ἐμοῦ τὸν ἄρτον* Joh. 13, 18 (gegen Keil z. d. St.). Die Frage des Johannes auf einen Wink des Petrus wird erst etwas später erfolgt sein. Des Judas kecke Einmischung in der Jünger besorgte Nachforschung veranlaßte Jesus nun, seinen zunächst allgemein gefaßten Hinweis noch mehr zu spezialisieren. Judas mußte bei seinem bösen Gewissen die Absicht der Darreichung des Bissens erkennen. Darum ward für ihn die letztere zu einer bestimmten Aufforderung, sich, weil er zweifellos durchschaut war, aus dem Kreise der Zwölf zu entfernen. Da nun die Fußwaschung erst der Stiftung des Herrenmahls folgte, und Johannes des Verräters Entfernung am bestimmtesten berichtet, so bleibt exegetisch kein Recht zu der Annahme, Judas sei beim Abendmahl nicht mehr anwesend gewesen (Sartorius, Meditationen; Keil, Kübel). Doch war es nicht die Absicht dieses Berichts im 4. Evangelium, die von ihm als bekannt vorausgesetzte Darstellung der ersten Evangelisten zu berichtigen (K. Schmidt, Theol. RE.^{2} VII. S. 274). Bei der Fruchtlosigkeit aller Bemühungen Jesu um den Judas war es an sich hinreichend, die Ankündigung des Verrates und das darauf begründete Urteil über den Verräter mitzuteilen. Johannes erkannte in der sich auch diesem Kinde des Verderbens gegenüber nicht zu erschöpfen vermögenden Liebe eine Bewährung der Herrlichkeit Jesu und des Leuchtens seines Lichts mitten in der Finsternis der Welt, und darum berichtete er darüber genauer.

seiner einst getroffenen Wahl der Jünger völlig bewußt (Joh. 13, 18), sondern er legte auch dar, daß in diesem Verrat durch einen seiner Erwählten sich nur das ihm in seiner Stellung geziemende Geschick der Weissagung zufolge erfülle. Er machte die Seinen zum Beweise auf Ps. 41, 10 aufmerksam, in welcher Schriftstelle die Größe der Leiden des theokratischen Königs daran ersichtlich gemacht worden, daß selbst sein täglicher Tischgenosse, also sein Vertrauter, ihn niederzutreten versuchte. Es lag aber nach der Ankündigung des Verrates für jeden auf der Hand, daß jenes Leidensgeschick an ihm sich wiederholen müsse, der Verrat also wider sein Recht, als Herr zu gelten, das er noch bei der Fußwaschung betont hatte, in keiner Weise spreche. Vielmehr erschien diese That darnach nur als in Gottes vorbedachtem Rat miteingeschlossen.[1]) Aber nicht allein das Vertrauen zu sich, sondern auch die notwendige Zuversicht der Jünger zu ihrer Berufung war Jesus bemüht, in diesen auch nach solcher Erfahrung der Untreue eines Miterwählten zu bewahren. Ausdrücklich versicherte er die Treuen, daß des Einen Untreue an ihrer Geltung als seine Stellvertreter bei der Verkündigung des Reiches, welche er ihnen bei deren ersten Aussendung zugesichert hatte (Matth. 10, 40), nichts ändere (Joh. 13, 20).

Judas erwies sich durch sein Verhalten bei der Fußwaschung und gegenüber der warnenden Ankündigung des Verrats als von allen Beweisen der Liebe und Hoheit Jesu völlig unberührt. Das ließ keinen Zweifel an seiner gänzlichen inneren Entfremdung von seinem bisherigen Meister (Joh. 13, 22). Bei solch mutwilliger Verblendung war er vor dem Verderben nicht zu bewahren. Darum war es jetzt nach der Erschöpfung aller Mittel der Liebe und Gnade für Jesus Pflicht, ihn als eine dürre Rebe von sich, dem Weinstock, zu entfernen, von der Tiefe der Sünde, wie sie bei Judas der Erfahrung der Gnade gegenüber nur um so größer geworden war, zu zeugen und die andern Jünger zu deren eigner Warnung und Befestigung dadurch mit der Unsühnbarkeit solcher Schuld bekannt zu machen. Doch that Jesus das in einer

---

[1]) Durch diesen Nachweis ist des Judas Erwählung nicht als solche hingestellt, welche einst allein um des Verrates willen erfolgte (gegen Hengstenberg; vgl. besonders das ἀλλά vor dem ἵνα Joh. 13, 18). Jesus blickt hier mit gleicher Ruhe auf des Judas Wahl zurück, wie im hohepriesterlichen Gebet auf alle seine Bemühungen um das Kind des Verderbens (Joh 17, 18). Nimmt man zu diesen Erklärungen Jesu betreffs seines eigenen Verhaltens noch dessen ausdrückliche Äußerung über das unvergeb- und unsühnbare Schuldmaß des Verräters (Matth. 26, 24 pp.) hinzu, so wird klar, daß Jesus der von ihm bewiesenen Liebe und Gnade keine zwingende Gewalt beigemessen, vielmehr in dem sündlichen Selbstwillen des Menschen, auch nachdem das Wort des Heils sich anfangs in ihm Gehör erwirkt hat, noch die Möglichkeit eines Widerstandes und einer intensiven Zurückweisung anerkannt hat (Matth. 13, 5–7; v. 20–22). Nur wenn eine derartige innere Entwickelung allein bei Judas möglich gewesen wäre, haftete seiner Wahl etwas Unnatürliches an. Das kann aber nach dem Verhalten des Petrus und Thomas nicht behauptet werden. Andererseits thun Jesus' Mahnungen und Warnungen (Joh. 6, 63; 12, 5. 6) dar, daß Jesus sich über des Judas geistliche Entwickelung nimmer getäuscht hat, auch jederzeit die ihm mögliche Gegenwirkung mit liebevollster Sorgfalt eintreten ließ. Es war nur der letzte und entscheidende Appell an des Judas Herz, daß er ihn noch von der Art des von ihm gebrachten Heiles und des gestifteten neuen Bundes Kenntnis nehmen und ihn einen Einblick in sein Wissen um das von ihm zu gebende Ärgernis und sein satanisches Vorhaben gewinnen ließ.

Art und Weise, welche erlaubte, daß Judas sich ohne Aufsehen entfernen konnte und ihm eine nutzlose äußere Beschämung erspart blieb. Jesus lieferte durch diese äußerlich milde Form der Ausschließung des seiner Jüngergemeinde innerlich ganz Entfremdeten ein Vorbild für alle Zukunft.

6. Durch den Weggang des Judas war der Vollzug des Verrates und also der Tod Jesu, damit aber auch seine Verklärung unmittelbar nahegerückt.[1]) Vor Jesus' Blick trat deshalb im selbigen Moment auch sofort die volle Entfaltung der verklärenden Wirkung seines Todes für ihn und seine Gemeinde.[2]) Sein Auge sah letztere, durch sein Leiden und seine Verherrlichung begründet und mitten in der Welt als deren Zeuge stehen. Darum sprach er seitdem auch aus, wodurch sie die Art seines Reiches, welche er mittelst der Fußwaschung zuvor noch einmal bekundet hatte, ihrerseits dauernd in Befolgung des von ihm gegebenen Vorbildes der Welt zu bethätigen hätten. Er that das, indem er ihnen ein neues Gebot gab, durch welches sie nach seinem Weggang in ihrer Gemeinschaft sich allein leiten lassen sollten.

Ein neues Gebot war dasselbe nicht deshalb, weil es im alten Bunde noch nicht dagewesen war (3. Mos. 19, 18; Matth. 22, 37 pp.), sondern weil es den Jüngern von Jesus auf Grund dessen gegeben ward, daß er sie mit der Absicht geliebt hatte, in ihnen eine gleich große Liebe zu einander zu entzünden, wie solche ihnen von Gott und ihm widerfahren war, und diese Liebe in ihnen eine Lebensmacht werden zu lassen (Joh. 13, 34).[3]) Die Nichterfüllung dieses Gebots seitens der Gemeinde Jesu Christi würde deshalb nicht nur

---

[1]) Die darum in den andern Jüngern sich regende Vermutung, Judas solle als der Hausverwalter des kleinen Kreises (Joh. 12, 6) jetzt aufbrechen, um für das Fest alles zu besorgen (Joh. 13, 29) ist nur erklärlich, wenn zwischen dem Abend der Mahlzeit (13, 1) und dem Passahfest kein Tag mehr lag. Wäre mit jenem der 14. Nisan erst angebrochen gewesen, so wäre eine solche Vermutung ganz unveranlaßt gewesen. Nur weil Jesus gar keine Vorsorge fürs Fest getroffen und erst am Morgen zur Bereitung der Passahmahlzeit zwei der Jünger abgesandt hatte (Matth. 26, 18), so konnte Judas noch jetzt in letzter Stunde beauftragt erscheinen, die versäumte Vorsorge für die Festtage zu treffen. Mag auch ein Rabbine des 12. Jahrhunderts, wie Maimuni (Hilchoth Jom. tob. IV, 19—26), einen Kauf zu dieser Nachtzeit als den äußersten Frevel hinstellen (Delitzsch in Riehms Handwbch. d. bibl. Altt. II. S. 1143), so kann das für Jesus' Zeit nichts beweisen. Nach 2. Mos. 12, 16 war am Passah im Unterschiede vom Sabbat und vom Versöhnungstage alles zu besorgen und zu bereiten erlaubt, was die Personen gebrauchten (vgl. Dillmann z. d. St.), weshalb auch die besondere Ruhe des Sabbats mitten in dem Passahfest betont wird.

[2]) Ganz unbegründet ist es aber zu sagen, jetzt erst sei der Bann, welcher auf der Versammlung gelegen hatte, von ihr genommen gewesen (so Pressensé p. 608); denn wo Christus war, da war nimmer ein Bann. Auch läßt die Art der Fußwaschung wie das Fragen der Jünger nicht auf das Vorhandensein einer gedrückten Stimmung schließen.

[3]) Das *νῦν ἐδοξάσθη* Joh. 13, 31. 32 ist eine Übertragung des praet. propheticum im Hebräischen und es muß, weil im weiteren mit dem Futurum die objektive Verklärung durch den Vater angekündigt wird, auf das Offenbarwerden der Liebe Gottes in Christus und Christi selber in seiner Hingabe in den Tod verstanden werden (3, 16). Durch des Judas Aufbruch zum Verrat Jesu war der Vollzug dieser Bethätigung seiner Liebe auch äußerlich unaufhaltbar geworden. Das *δοξάζειν* darf begrifflich nicht zu nahe an das *ὑψοῦν* herangerückt werden (Reuss, hist. de la théol. chrét. I. p. 436 s.). — Nur weil das Neue an diesem Gebot ausschließlich in dessen Beziehung auf den Liebesbeweis Gottes in Christo und der dadurch gesteigerten Liebesforderung lag, konnte dasselbe als ein Gebot Christi bezeichnet werden.

gleich jeder Übertretung des alttestamentlichen Gesetzes Ungehorsam, sondern eine Verachtung der erfahrenen Liebe und Gnade sein (Matth. 18, 32. 33). Weil das Gebot der gegenseitigen Liebe der Seinen in der allerengsten Beziehung zu der Person und dem Werke Jesu steht, konnte das Gebot auch nur das einzige Gebot sein, welches Christus den Seinen gab. Es war die unmittelbar sich aus seinem Thun an und für sich ergebende Forderung und darum auch darin neu, daß es nicht äußerlich neben seine Heilsthat trat, sondern als Folgerung dieser sich selbst dann ergeben würde, wenn es von Jesus selber nicht ausdrücklich ausgesprochen worden wäre. Weil es in solcher Weise auf Jesus' Leistung begründet ist, darum liegt erst in seiner Erfüllung der vollgültige Beweis, daß die Seinen Christus sich den rechten Dienst leisten, seine Liebe sich helfen und ihn ihren Meister werden lassen.

Es war die natürliche Folge der Ankündigung des Verrates, wie des Anspruchs auf der Jünger Liebe untereinander, wenn Petrus in der Empfindung seiner Liebe zum Meister allen voran (Mk. 14, 31) dem Ziele nun nachforschte, dem der ihm noch dunkle Weg Jesu zuführte (Joh. 13, 36). Als aber Jesus seine Absicht erkannte und ihm die Fähigkeit, diesmal ihm nachzufolgen, absprach, da versicherte Petrus, weil ihm des Meisters Vertrauen zu gering dünkte, seine Bereitschaft, seine Liebe dadurch beweisen zu wollen, daß er ihm auch in den Tod folge. Doch veranlaßte dies übereilte Angebot Jesus nur zu einer neuen Äußerung seiner dienenden und sorgenden Liebe. Denn er verkündigte nicht nur dem Petrus zur Warnung, daß er ihn noch in der gleichen Nacht dreimal verleugnen werde[1]), und daß alle an seinem Kreuzestode An-

[1]) Die Ankündigung der Verleugnung schließt sich bei Lukas (22, 31 f.) wie bei Johannes den Gesprächen beim Passahmahl eng an, während bei Matthäus und Markus eine solche erst nach dem Sprechen des Lobgesangs und auf dem Hinausgang nach Gethsemane berichtet wird (Matth. 26, 30 f.; Mk. 14, 26 f.). Will man nun den Berichten nicht Zwang anthun und beachtet auch, daß der Eingang der Abschiedsreden (Joh. 14, 1) eine vorangegangene tiefe Erschütterung der Herzen der Jünger voraussetzt, wie sie aus Joh. 13, 31–35 nicht zu erklären ist, so kann man sich mit der Annahme einer einmaligen Ankündignng der Verleugnung (Calvin, de Wette, Hengstenberg, Godet, Keil, Beyschlag) nicht begnügen, sondern muß eine zweimalige für wahrscheinlich halten. Die große Ähnlichkeit beider in den Worten kann eine von Jesus absichtlich gewählte gewesen sein, kann aber auch eine Folge der sich in solchen Fällen leicht einstellenden Verähnlichung der Worte in der Überlieferung sein, welche deren Zuverlässigkeit indes in keiner Weise beeinträchtigt. Daher bietet diese Beobachtung noch kein Recht, den Hinweis auf die dreimalige Verleugnung in dem Zuruf Jesu an den Simon als nur aus einer sprüchwörtlichen Redensart hervorgegangen anzusehen (gegen Weiß, Leb. Jesu II. S. 623). Auch mußten namentlich die Fischer unter den Jüngern mit dem zweimaligen Hahnenruf am frühen Morgen wohl bekannt sein, so daß eine solche Zeitbestimmung am Abend zuvor im Munde des alles scharf beobachtenden Herrn völlig zutreffend und angemessen erscheinen muß. — Während nun Joh. 14, 1 auf solch erschütternde Eröffnungen hinweist, wie sie in Matth. 26, 30 pp. gerade, als Wiederholung gedacht, lagen, so zeigt andererseits Luk. 22, 31 ff., daß Jesus sich innerlich bereits ganz in dem Gedankenkreise bewegte, welcher in den johanneischen Abschiedsreden zum breiten Ausdruck kam. Da wird des Andringens des Satans, der Fürbitte Jesu für die Seinen, der Stärkung anderer im Glauben durch die Zwölfe, als solche, die bereits befestigt sind, wie Joh. 14, 30; 16, 26; 17, 20. 21 gedacht, so daß man die völlig gleiche historische Situation der von verschiedenen Evangelisten mitgeteilten Reden Jesu deutlich erkennt. Und doch treten bei Johannes alle jene Berührungspunkte mit den Synoptikern in so neuer und eigenartiger Weise auf, daß die vornehmlich in Betracht kom-

stoß nehmen würden (Matth. 26, 31 ff.), sondern er benutzte diesen Hinweis auf ihre geistige Ohnmacht auch dazu, die Jünger seiner sie tragenden Fürbitte beim Vater für diese Zeit zu versichern und sie im Zusammenhange mit dem Opfer seines Lebens auf sein priesterliches Walten über ihnen hinzuweisen (Luk. 22, 31. 32).

Kap. XI.

Die Verheißung des heiligen Geistes und das Gebet im Namen Jesu.

1. Vieles kam an jenem Abend zusammen, um die Elf mit dem tiefsten Gefühl ihrer Ohnmacht und Verlassenheit ohne Jesus zu erfüllen. Denn eine solche Empfindung mußte in den Jüngern gleichermaßen durch die Ankündigung des Hingangs Jesu und durch seine Voraussicht ihrer Verleugnung und Flucht, wie auch durch die Stellung des neuen Gebots einer solchen Liebe nach den soeben im Rangstreit wieder kundgewordenen selbstsüchtigen Regungen hervorgerufen werden. Notwendigerweise konnten die Elf nur mit großem Bangen den kommenden Tagen entgegensehen. Doch ließ Jesus sie nicht nur ihre innere Schwäche fühlen, sondern zeigte ihnen auch im Einklang mit dem Hinweis auf seine Fürbitte die Kraft, welche in ihnen, den Schwachen, mächtig werden konnte und sollte. Denn er gab ihnen durch seine letzten Reden die Verheißung von der Sendung des Geistes, lehrte sie durchs Gebet in seinem Namen die rechte Stärke anlegen, und gab ihnen in dem sich anschließenden hohepriesterlichen Gebete ein Unterpfand der Art, wie er selber persönlich für sie fortan eintreten wolle und werde.

Die Abschiedsreden des letzten Abends (Joh. Kap. 14—17) stellen sich als eine Ergänzung der Parusiereden des vorangegangenen Tages dar (Matth. Kap. 24. 25). Diese hatten die Entwickelung des Verhältnisses der Reichsgemeinde Jesu Christi zu der sie umgebenden Welt gezeichnet (Kap. IX); jene liefern hingegen eine Schilderung des inneren Lebens seiner Gemeinde und ihrer Lebenskraft bis zu seiner Wiederkunft. Beide Reden teilen gewisse thatsächliche Voraussetzungen. Neben seinem Hingang betonte Jesus in diesen Abschiedsreden abermals seine Wiederkunft (Joh. 14, 3. 18. 28), die Feindschaft der Welt, welche die Seinen hassen und in den Bann thun lassen wird (Joh. 15, 18; 16, 2—4; Matth. 24, 9; Mk. 13, 12), die Notwendigkeit noch eines andern Beistandes für die Seinen (Joh. 14, 16—23; Mk. 13, 11) [1]. Daneben

---

mende Lukasstelle nicht etwa für die Brunnenstube der im 4. Evangelium vorliegenden Ausführungen gehalten werden kann.

[1]) Weil diese Punkte offenbar nur die Voraussetzung dieser letzten Reden bilden und darum notwendigerweise ihre Bezeugung hinter dem Neuen, was Jesus den Seinen mitteilen wollte, zurücktreten, ist es völlig unberechtigt, Johannes in seiner geschichtlichen Erinnerung allein die Stelle dieser Reden festgehalten haben zu lassen, den historisch richtigen Inhalt derselben aber in Matth. 10, 17—20 und 28—33 zu suchen, den der Apostel hier nur teilweise (Joh. 15, 8—16, 8) wiedergegeben und mit einem Kommentar aus seiner Erfahrung versehen habe (Weiß, Leb. Jesu II. S. 526 Anm.). — Nach der Parusierede konnte es einer solchen Ermahnung wie Matth. 10, 17 f. gar nicht mehr bedürfen; es genügte, auf deren Zukunftsbild zurückzuweisen.

machte Jesus in beiden Reden gleicherweise auf das Gewicht seiner Voraussagen (Matth. 24, 25; Joh. 14, 29; 16, 1) und auf seine fernere thätige Selbstbezeugung einerseits der Welt gegenüber (Matth. 24, 4; 25, 31) und andererseits inmitten seiner Gemeinde (Joh. 14, 23; 16, 16; 14, 19) aufmerksam.

Der nächste Zweck beider Reden war zwar ein völlig entgegengesetzter, aber auch dadurch dienen sie einander dauernd zur Ergänzung. Am Tage zuvor hatte es gegolten, die Jünger dadurch vor Enttäuschungen sicherzustellen, daß die hohen Zukunftshoffnungen für Israel, zu welchen die nationalen Überlieferungen jene noch immer verleiteten, wesentlich herabgestimmt wurden. Dieser letzte Abend mit seiner Lebendigmachung der Einsicht in ihre Schwäche und des Gedankens an ihr Verlassensein vom Herrn erheischte hingegen eine Stärkung und Kräftigung der Jünger im Glauben und im Vertrauen auf die vor ihnen liegende Zukunft.

Dieser verschiedenen Beziehung beider Reden entsprach auch die abweichende Art, in welcher Jesus in ihnen von sich sprach. In der Parusierede handelte es sich um seine Stellung zu Israel und zur Welt und zu den Hoffnungen des ersteren für seine Zukunft; darum sprach Jesus in ihr vornehmlich von sich als dem Menschensohne, und wies dadurch gleichzeitig auf seine den Juden so anstößige damalige Niedrigkeit und auf die gerade einem solchen nach Daniel zugesagte Belehnung mit Macht und Herrlichkeit hin. In den Abschiedsreden hingegen handelte er als Herr und Meister mit seinen Erwählten und sprach darum von sich nur einfach mit dem schlichten Fürwort (vgl. Matth. 16, 13 und v. 15).

Bei diesen seinen Abschiedsreden wurde er, deren vertraulichem Charakter entsprechend, wiederholt von Einreden und Einwänden der Elf unterbrochen. Ja er selber hob, nachdem er sich bereits zum Schluß gewandt hatte (Joh. 14, 31), wie es Abschied Nehmenden geht, beim Anblick der über ihr Zurückbleiben traurigen Jünger, seine Trostrede noch einmal von neuem an (Joh. 15, 1), um diese zu erweitern und erst nach Erörterung eines zuvor minder besprochenen Punktes zum letzten Abschiedsruf überzugehen (Joh. 16, 12). Darum wird in diesen der Hauptgegenstand der Besprechung mannigfach verlassen und später nach mehr abliegenden Erörterungen von neuem aufgenommen.

Der Besorgnis der Elf vor seinem Weggang gegenüber begann Jesus mit einer Aufforderung zum Vertrauen auf den Vater und ihn selber, da sie beide darnach verlangten, sie in ihre Gemeinschaft zu ziehen, deren Art und Zugang den Jüngern bekannt sei (Joh. 14, 1—4). Erst nachdem er dann infolge der Einwendungen des Philippus und des Thomas es betont hatte, daß in ihm für die Jünger ebenso der Vater offenbar geworden wie der Zugang zu diesem eröffnet sei, und er auch nach seinem Hingang zum Vater ihnen geben werde, was sie erbäten (v. 7—14), eröffnete er ihnen dann, auf welche Weise sie in jene Gemeinschaft gezogen werden sollten, nämlich durch die Sendung eines andern Beistandes für sie, des heiligen Geistes (v. 15—17), durch die ihnen, nicht aber der Welt, zu teil werdende Erfahrung seines

Lebens (v. 18. 19) und endlich durch das innere Erlebnis der Liebe des Vaters und des Sohnes und des Wohnungmachens beider in ihnen (v. 20—24). Durch die Wirkung des ihnen damit Zugesagten, dessen der heilige Geist sie fortgehend immer gewisser machen werde, stellte Jesus den Seinen weiter den vollsten inneren Frieden, selbst mitten unter den Schrecken der Welt, und die ihnen noch so fremde Freude an seinem Hingang zum Vater, als dem Größeren denn er, in Aussicht (v. 25—28). Zu diesem erklärte er dann, den Abschluß machend, die Stunde für gekommen, indem er die Jünger noch einmal der Machtlosigkeit des Angriffs des Fürsten der Finsternis auf ihn, wie auch der ferneren Erweisung seiner Liebe zu ihnen und seines Gehorsams gegen den Vater, der in seinem jetzigen Hingang lag, versicherte (v. 29—31).

Bei der neuen Aufnahme seiner Trostrede setzte Jesus zunächst das Wesen der den Seinen zugesagten Lebens- und Liebesgemeinschaft mit ihm durch deren Vergleichung mit dem Verhältnis der Reben zum Weinstock auseinander und zeigte ihnen, wie die Vorbedingung für das dauernde Erleben aller jener göttlichen Erweisungen in ihrem Bleiben in ihm und in einem Thun seiner Gebote bestehe, das seinem Vollbringen des Willens seines Vaters entspräche (Joh. 15, 1—11). Denn durch die Liebesgemeinschaft untereinander, welche sich daraus ergeben werde, würden sie sich als seine Freunde erweisen und ihrer Erwählung gemäß viele Früchte bringen (15, 12—17), im hellsten Gegensatz zur Welt, welche Jesus hasse und darum auch sie hassen müsse und werde (15, 18—16, 4). Sein Hingang zum Vater dürfe sie aber um so weniger traurig machen, als gerade er erst die Sendung des heiligen Geistes ermögliche, welcher allein die Welt innerlich zu strafen und sie in die von ihm verkündigte Wahrheit einzuführen im stande sei (16, 5—15). Daneben wies er sie auf ein Wiedersehen mit ihm in kurzem hin, welches sie zu einer alle Traurigkeit überbietenden Freude, zur Freudigkeit im Verkehr mit Gott im Gebet und zur Liebe des Vaters führen werde, von dem er ausgegangen, und zu dem er wieder gehe (v. 16—31), worauf er dann noch einmal den Anbruch der bangen Stunde seines Hingangs ankündigte (v. 32. 33).[1]

---

[1]) Dieser dem Augenblick, da sie gesprochen sein sollen, völlig angemessene Gang der Reden, wie deren Kunstlosigkeit und naturgemäßer Unterschied von der Parusierede bietet die volle Berechtigung, in ihnen eine authentische Mitteilung über Jesus' Abschiedsreden an die Elf zu sehen. Daß ihre griechische Wiedergabe einen johanneischen Typus trägt, kann kein Bedenken erregen, weil sie nicht in dieser Sprache gehalten wurden. Der gleiche Hintergrund mit der Parusierede, die unerfindbaren Unterbrechungen (14, 4. 9. 22; 16, 17), welche den Fortschritt des Gedankens hemmen und aufhalten, ihn aber nicht fördern, und das Angemessene aller geäußerten Hauptpunkte (Hingang zum Vater, Sendung des Geistes, Gebet der Liebe, Feindschaft der Welt, Jesus' Wiedersehen sowohl in nächster als späterer Zeit) für die augenblickliche Situation (vgl. A. Harnack, Dogmengeschichte [1]I. S. 55) prägt diesen Reden unverkennbar den Stempel der Ursprünglichkeit auf. Nur eine so gewaltsame Exegese, welche den Parusiegedanken zuerst (14, 1—3) beanstandet, ihn alsbald (v. 18—24 und 16, 18) aber doch zugestanden werden sieht (O. Holtzmann, Ev. Joh. S. 77), kann das verkennen. Während das Lukas-Ev. 22, 28 (vgl. Kap. X. S. 559 Anm.) das Vorhandensein jener Grundgedanken dieser Reden in Jesus verbürgt, erklärt sich das Übergehen der letzteren in den synoptischen Evangelien aus dem aphoristischen Charakter aller Mitteilungen dieser über den letzten Abend, und ihrer ausschließlichen Absicht durch den Nach-

2. Es sind, wie aus dem obigen erhellt, rein praktische Gesichtspunkte, welche zu dieser Stunde auf die früher kaum berührte Verheißung des Geistes und auf das wahre Jüngergebet einzugehen veranlaßten. Eigentlich lehrhafte Auseinandersetzungen bieten auch diese Reden nicht. Sie sollten aber das neue Verhältnis zum Vater, in welches die Jünger von Christus' Hingang ab und durch ihn traten, als einen völligen, ja überreichen Ersatz ihres bisherigen äußeren Verkehrs mit Jesus würdigen lehren. Beide Zusagen Jesu werden darum auch nur im Zusammenhange mit der vollen Erkenntnis seines Hingangs zum Vater richtig verstanden.[1])

Ohne auf die bereits (Joh. 6, 62) angedeutete und später wieder hervorgehobene Art seines Hingangs zum Vater (Joh. 20, 17) als eines Hinaufsteigens damals näher einzugehen, betonte Jesus an diesem Abend allein, daß das Ziel seines Hingangs eben der Vater selber sei (14, 2. 3. 12. 28; 16, 7. 17; vgl. 17, 12. 13).[2]) Denn dieses Ziel und sein klares Bewußtsein von ihm erhob diesen Hingang weit über jeden andern Tod, welche äußere Form dieser auch annahm. Denn weil der Vater, wie Jesus geltend macht, größer ist, als er in seiner damaligen Seins- und Erscheinungsweise war (Joh. 14, 28)[3]),

---

weis, daß Jesus seinen Tod vorausgesehen hat, allen Anstoß an letzterem zu überwinden. Auch hatte der Auferstandene die Verheißung des Geistes in konkreterer Form wiederholt, und waren deshalb diese Reden zum Verständnis der Pfingstgaben nicht erforderlich. Es kam dazu, daß dieselben nach Jesus' eigner Andeutung (17, 20) bei aller Beziehung auf die Jünger als Stamm der künftigen Gemeinde doch auch besonders auf deren apostolische Sendung und Stellung sich bezogen. Dazu kommt, daß, wie tief sie auch alle Elf innerlich berührt und dazu beigetragen hatten, in ihnen den Glaubensfunken während der Nacht des Kreuzes im Glühen zu erhalten, dennoch die sich fast überstürzenden Eindrücke dieser Nacht in allen minder Ruhigen und Sinnigen die genaue Erinnerung verwischt hatten, welche zur Wiedergabe dieser Worte erforderlich war, und sie schon deshalb in die allgemeine Überlieferung keine Aufnahme fanden. Johannes hingegen, der gesammelt genug gewesen war, um Jesus ohne Gefahr in den Hof des Hohenpriesters und unters Kreuz folgen zu können, war auch imstande, sie in der Erinnerung festzuhalten. Er aber trat wiederum in den ersten Jahrzehnten der Kirche als Apostel nicht so hervor, und auch ihm ist die Erinnerung an diese Reden erst mit der Entwickelung der Kirche unter Gottes Leitung in ihrer Bedeutsamkeit klar geworden. Wie in seine spätere Verkündigung fanden sie auch Aufnahme in sein Evangelium, weil sie ein rechtes Dokument dafür waren, daß keine noch so böse Erfahrung Jesus' Liebe abschwächte, und ihn selbst die Nacht des Verrates nicht ermüden noch matt werden ließ. Auf diese Weise erklärt sich ihre alleinige Aufnahme in das 4. Evangelium, während so wenig ein Motiv zu deren Erfindung wie eine Spur von Rücksichten auf spätere Zustände in ihnen nachweisbar ist.

[1]) Vergl. Köstlin, Joh. Lehrbegriff S. 186 ff., und Immer, Neutestl. Theol. S. 519 ff.

[2]) Das Hingehen zum Vater wird bald durch *πορεύεσθαι* (Joh. 14, 2. 3. 12. 28; 16, 17. 18), bald durch *ὑπάγειν πρὸς τὸν πατέρα* (Joh. 7, 33 [8, 14. 21]; 13, 3. 33; 14, 4; 16, 5. 10. 17) bezeichnet.

[3]) So wenig das Wort allein von der menschlichen Natur Christi, um den dogmatischen Terminus einmal zu gebrauchen, verstanden werden darf, weil Jesus damals von sich überhaupt einfach nur in der 1. Person sprechen konnte, ebenso wenig läßt sich demselben etwas über den Modus des Übergangs in seine damalige Zuständlichkeit und wieder aus dieser in die des Vaters entnehmen (auch gegen Frank, christl. Wahrheit II. S. 155). Denn Jesus konnte die Bemerkung gar nicht machen, wenn er sich nur bewußt war, ein kreatürliches Wesen zu sein; betreffs eines solchen war die überragende Größe Gottes für jeden Israeliten völlig selbstverständlich. Man legt in das Wort aber etwas ihm völlig Fremdes hinein, wenn man in ihm eine Aussage über das beständige Größersein des Vaters als Jesus

darum erhob ihn seine Rückkehr zu diesem wieder zur vollen Gleichheit mit ihm und über alle Kreatur (Phil. 2, 11). Eben deshalb bezeichnete er auch im hohepriesterlichen Gebete seinen Hingang zum Vater als ein Verklärtwerden durch ihn, und konnte er diesem sein Verlangen nach solcher Verherrlichung aussprechen (Joh. 17, 2. 3). Sobald seine Jünger sein Scheiden aus der Welt als ein Eingehen in die Größe und Herrlichkeit des Vaters und in ein Waltenkönnen über die Wohnungen im Himmel (Joh. 14, 2) anzusehen begannen, mußten sie sich sagen, daß er fortan bei Gott mit vollem Erfolge für sein Reich und seine Gemeinde eintreten könne (Joh. 14, 16; 16, 27), falls solches bei der Liebe des Vaters zu allen, welche den Sohn lieben, noch nötig werden sollte.

Sein Hingang versetzte nach Jesus' ausdrücklicher Erklärung auch seine Jünger keineswegs in den Zustand verlassener Waisen. Er machte es ihm vielmehr geradezu erst möglich, ihnen seine Liebe dauernd durch Thatsachen in fühlbarer Weise deutlich zu machen (Joh. 14, 21).[1] Diese Realbeweise seiner Liebe dürfen indes nicht auf die Sendung des heiligen Geistes[2] und das außerdem zugesagte baldige Wiedersehen nach der Auferstehung beschränkt, wenn darin überhaupt gesucht werden. Denn auf beides konnte Jesus, nachdem er bereits zuvor davon gehandelt hatte, in so allgemeiner Weise nicht wieder hindeuten. Es genügt auch nicht, den Frieden, welchen er den Seinen als Frucht der von ihm vollbrachten Versöhnung zu gewähren verheißt, hinzuzunehmen[3] (Joh. 14, 27). Vielmehr muß in dem Wort eine Hinweisung auf alle Gnadenerweise des Erhöhten in den Führungen und Bewahrungen seiner Jünger und seiner Kirche gefunden werden.

Wiewohl Jesus nun seinen Hingang zum Vater nicht als unmittelbar eins mit seinem Kreuzestode betrachtete, sondern den Seinen noch vor jenem ein Wiedersehen in kurzem zur Begründung ihrer dauernden Freude in Aussicht stellte (Joh. 14, 19; 16, 16. 19–21)[4], so betrachtete er doch sein bisheriges Zusammensein mit den Jüngern als durch seinen Tod abgeschlossen. Aber seine Liebes- und Lebensgemeinschaft mit ihnen konnte weder durch den Tod, noch durch seinen diesem sich anschließenden Eingang zur Herrlichkeit irgendwie unterbrochen oder selbst nur verändert werden. Die beständige Innigkeit der von seiner Seite unausgesetzt bethätigten Lebensgemeinschaft rückte Jesus den Jüngern durch die Bildrede von dem Weinstock und dessen Reben

---

auch in seinem nachirdischen Zustande enthalten sein läßt (Geß, Christi Person und Werk I. S. 150 f.). Denn Jesus spricht allein aus seinem gegenwärtigen Sein und Bewußtsein heraus.

[1] ἐμφανίζειν Polyb. 30, 17, 2; Athen. II, 37 e.

[2] So Reuss, hist. de la théol. chrét. II. p. 404, und Godet z. d. St.

[3] So Weiß in Meyers Komm. z. d. St.

[4] Die tröstende Absicht der Reden brachte es mit sich, daß er nur von seinem Hingang zum Vater und nicht besonders von seinem Tode und von einem Wiedersehen über ein Kleines darin sprach. Man fühlt indes dieser nur zarten Hindeutung auf den bevorstehenden Leidensweg das eigene Wehe, mit welchem dieser ihn erfüllt, ab. Allein um seiner Jünger willen ließ er sich durch die Gedanken an ihn nicht beständig erschüttern (Joh. 13, 21).

vor die Augen und verhieß, daß solche ihnen durch den heiligen Geist erst recht zur Erfahrung und zum Bewußtsein gebracht werden solle (Joh. 15,1—7).

3. Was Jesus den Seinen für die Folgezeit verhieß, war nicht sowohl ein Ersatz der bisherigen Gemeinschaft mit ihm, sondern nur eine andere Form derselben, verbunden mit einer neuen Stellung zum Vater. Denn das von ihm verheißene Wohnungmachen des Vaters und seiner selbst (14,23) in ihnen kann nicht etwa in den Beweisen der persönlichen Gnadengegenwart beider, sondern nur in dem Senden des heiligen Geistes zu seinen Jüngern sich verwirklicht haben.[1])

Vom Geiste Gottes und seinem Empfang hatte Jesus bereits vor diesem Abend, ja von Anfang an Zeugnis gegeben. Während er der Frau aus dem ethnisierten Samaritervolke gegenüber es nur als eine verkannte Wahrheit geltend machte, daß Gott Geist sei (Joh. 4,24), hatte er in Israel selbst sowohl Männern wie Nikodemus (Joh. 3,5.6; Matth. 12,28—32), als vor dem Volke in den Synagogen (Luk. 4,18) vom heiligen Geiste als von einer ihnen bekannten Größe gesprochen. Doch war auch dies meist noch in alttestamentlicher Weise geschehen, so daß der Geist Gottes bloß als Bringer der messianischen Heilszeit, und sein bezügliches wunderbares (Joh. 3,8)[2]) Wirken nur als zur Herstellung derer, welche aus Gott geboren und ihn im Geist und in der Wahrheit anbeten sollen, dienend erschien. Auch hatte Jesus in jenem Nachtgespräch mit dem Obersten der Juden durch sein Wort über das Wehen des Geistes wie eines Windes behufs der Neugeburt der Menschen nur des Hesekiel Weissagung (37,1—14) von der Herstellung der erstorbenen Gottesgemeinde durch das Wehen des Geistes Gottes aufgenommen und hatte bei dem Brunnen Jakobs nur darauf hingewiesen, daß die Zeit für die Erfüllung der Weissagung des Jeremias gekommen sei, nach der alle in der Wahrheit stehen würden, weil sie alle Gott erkennen könnten, und sein Gesetz in ihr Inneres gegeben sei (Jer. 31,33.34), und über alle Gottes Geist ausgegossen sein solle (Joel 3,1).

Ebenso deutlich knüpften die früheren Aussprüche Jesu über sein eignes Gesalbtsein mit dem heiligen Geiste (Luk. 4,16—23; vgl. Jes. 61,1.2 und Matth. 12,15—20; vgl. Jes. 42,1—4) und über die seinen Aposteln vom Vater zu verleihende Ausrüstung (Matth. 10,20; Luk. 12,11.12; Mk. 13,11) an die alttestamentliche Weissagung einfach an. Bei ersteren war es ihm nur darauf angekommen, sich als den bei den Propheten verheißenen Gesandten Gottes durch den Nachweis der Erfüllung der diesem im A. T. gestellten Aufgaben zu erweisen. Darum bezeichnete er einmal sogar, um seine Kraft, Besessene zu heilen, deutlich als eine von Gott stammende und von diesem ihm verliehene Gewalt dar=

[1]) Gegen Weiß. Die Gnadengegenwart Gottes wird konstant durch die Formel *μετά* c. gen. (Joh. 3,2; 8,29 [12,36]; 16,32; Matth. 28,20) zur Aussage gebracht.

[2]) Das *οὕτως ἐστίν* (Joh. 3,8; Mk. 4,26) deutet an, daß im Satz zuvor ein Gleichnis enthalten ist. Schon darum dürfen die Worte: *τὸ πνεῦμα, ὅπου θέλει, πνεῖ* nicht unmittelbar vom heiligen Geiste verstanden werden (Steinmeyer, Beitr. z. Verst. des 4. Evgs. IV. S. 34 f.). *Πνεῦμα* ist bereits seitens der LXX (Hi. 13,25) vom Winde gebraucht.

zuthun, den Geist Gottes in völlig alttestamentlicher Weise als Finger Gottes (Luk. 11, 20; Jes. 8, 11; Jer. 15, 17; Hes. 1, 3; 3, 22). Von der Ausrüstung der Apostel hatte er bisher nur in einer beschränkten Beziehung, nur als von ihrer Begabung zur Tüchtigkeit, sich über ihre Verkündigung vor jüdischen und römischen Behörden zu rechtfertigen, gesprochen. Darum konnte es bis dahin so scheinen, als solle ihnen auch nur, wie den alttestamentlichen Propheten (Luk. 11, 49; Matth. 23, 24), eine Befähigung zu einzelnen Bethätigungen und nicht zu fortdauerndem Wirken als seinen Boten zu teil werden.[1])

Höchstens ließen die früheren Äußerungen Jesu eine Steigerung des Wirkens des Geistes in den kommenden Epochen des Reiches Gottes infolge seines Kommens erwarten; aber sie enthielten keine bestimmten Eröffnungen. Mit solchen bis zu dieser Zeit zurückzuhalten (Joh. 16, 4), war für Jesus geboten gewesen, weil das neue Wirken des Geistes allein durch die von ihm zu beschaffende Versöhnung mit Gott ermöglicht werden konnte (Joh. 16, 7; vgl. 7, 39). Mit seiner nun der Sache nach bereits vollzogenen Hingabe in den Tod und der Einsetzung des neutestamentlichen Bundesmahles als der beständigen Vergegenwärtigung seiner Erlösungsthat für die Gemeinde gehörte aber die Bezeugung der Lebensmacht, welche in dieser mächtig werden sollte, eng zusammen. Die Kenntnis von ihr mußten die Jünger nicht nur um deren richtiger Beurteilung und Benutzung willen im voraus haben, sondern diese konnte sie auch allein für die schweren, ihnen bevorstehenden Stunden mit einer nicht auslöschbaren Zuversicht erfüllen.

Die Abschiedsreden wurden zunächst an die Elf gerichtet. Die Verheißung des Geistes kann aber darum dennoch nicht als ihnen allein gegebene gelten, wie auch das in eben diesen Reden angekündigte Wiedersehen nach der Auferstehung dem größeren Kreise der Jesusjünger zu teil ward. Dazu soll die richtende Thätigkeit des Geistes sich sogar an der Welt überhaupt beweisen, (Joh. 16, 8—16) und ihr wird gerade in Beziehung darauf die ganze neutestamentliche Heilsgemeinde, die Gesamtheit derer, die durch Jesus' Wirken zum Glauben kommen (Joh. 17, 20), entgegengestellt. Auf diese in allen ihren Gliedern muß sich daher das kräftigende Wirken des Geistes erstrecken, und seine Verheißung wurde den Elfen bloß zunächst als deren Stamm und Anfang gegeben.

Doch sprach Jesus von seiner Gemeinde nicht als einer Körperschaft, als er den Seinen die Verheißung des Geistes gab, so daß dieser nur als eine Gabe an die Gemeinde im ganzen und nur als Gemeingeist zu denken wäre. Jesus spricht unverkennbar vom Geiste als dem, der in den einzelnen Gläubigen individuell wirksam werde und Wohnung mache. Dies wird vor allem da deutlich und unverkennbar, wo Jesus über den durch den Geist vermittelten Lebenszusammenhang der Einzelnen mit ihm (Joh. 15, 1—14) spricht. Denn er dringt dabei auf das Halten der Gebote seitens der Einzelnen und auf das Bleiben in

[1]) Die Bezeichnung Gottes als ὁ πατὴρ ὑμῶν (Matth. 10, 20) hat keine Beziehung auf die Begabung der Jünger mit dem Geiste als Kinder Gottes (vgl. Weiß, Bibl. Theol. § 21 c). Sie betont nur die Gewißheit, mit welcher die Seinen auf die Verleihung der Gabe und deren Erweisung zu rechter Zeit zählen dürfen.

seiner Liebe als Vorbedingung des Einwohnens des Vaters und des Sohnes in ihnen (Joh. 14, 21. 23) und macht also das Kommen und die Bethätigung des Geistes von dem Maß des Glaubens und der Liebe im einzelnen abhängig.

Daneben aber beweist die deutliche Unterscheidung der Elf von der durch sie zum Glauben geführten Gemeinde im hohepriesterlichen Gebete (Joh. 17, 20), daß die zuvor gegebenen Verheißungen Jesu Christi den Elfen nicht allein als Erstlingen seiner Gemeinde, sondern auch als den Gesandten Jesu Christi zur Verkündigung des Wortes gegeben sind. Auch wird (Joh. 15, 26. 27) innerhalb der Gemeinde Gottes ihrem Zeugnis nicht ein davon verschiedenes des h. Geistes zur Seite gestellt, sondern ihnen wird deutlich zugesagt, daß der Geist Gottes das, was sie selber als Augen- und Ohrenzeugen bekunden konnten, durch sein begleitendes Zeugnis zur wirklich fruchtbringenden Verkündigung Christi machen werde. Die Elf haben demnach die Verheißung des heiligen Geistes auch in Rücksicht auf ihr apostolisches Amt empfangen; er soll ihnen auch als Amtsgabe zu teil werden, so daß sie sich nicht nur über ihr Zeugnis in seiner Kraft rechtfertigen (Matth. 10, 19. 20), sondern auch dieses selber recht betreiben konnten.

Im A. T. erscheint der Geist Gottes nicht als eigentliche Offenbarungsquelle, weil eben noch nicht als eine für sich selbst seiende persönliche Existenz.[1]) In beiderlei Hinsicht geht Jesus' Eröffnung betreffs des heiligen Geistes über das A. T. hinaus. Denn indem er in diesen Abschiedsreden den heiligen Geist als den verheißt, der in alle Wahrheit führt (Joh. 16, 13), der von ihm selbst Zeugnis gibt (15, 26), und alles lehren und daran erinnern wird (14, 26), stellt er ihn als ein selbstthätiges persönliches Wesen dar. Darnach ist es auch zu verstehen, daß der Geist vom Vater gesandt und gegeben wird und von diesem ausgeht und zu den Jüngern kommt (Joh. 14, 16. 17). Er wird dadurch nicht nur als etwas Göttliches, das vom Vater und Sohne zu andern übergeht,[2]) sondern als ein selbständiger Vertreter des Vaters und des Sohnes hingestellt, mittels dessen Person sie kraft ihrer Einheit mit derselben in den Herzen der Gläubigen Wohnung machen. Nur um dieser seiner besonderen Existenzweise willen konnte Jesus den von ihm verheißenen heiligen Geist als den andern Beistand sich selbst zur Seite stellen[3]), welcher den Jüngern fortan ebenso beständig innerlich nahe und gegenwärtig sein werde, wie Jesus dies bis dahin äußerlich gewesen war, so daß die Offenbarung Gottes in Christus an die Jünger und die Gemeinde sich in jenem fortsetzte.[4])

Über das innergöttliche Verhältnis des heiligen Geistes zum Vater und

---

[1]) Vgl. über das A. T. E. König, Offenbarungsbegriff des A. Ts. I. S. 104 ff. § 11, und Schlottmann, Kompendium d. bibl. Theol. § 100.

[2]) So Köstlin, Joh. Lehrbegriff S. 110.

[3]) ἄλλος παράκλητος Joh. 14, 16. 26; 15, 26; 16, 7.

[4]) Diese Auffassung wird dadurch geboten, daß der Herr von Johannes im ersten Brief 2, 1 selber als παράκλητος bezeichnet wird.

zu sich als dem Sohne sich zu äußern, lag gar keine Veranlassung vor. Wie Gott überhaupt nur sein innerweltliches Thun den Menschen kundthut und ins Licht stellt, so sprach auch Jesus allein von der Sendung des heiligen Geistes durch den Vater und ihn selber (Joh. 14,16; 15,26; 16,7). — Dabei ließ Jesus den Geist in keiner Weise als erst bei oder behufs dieser Sendung entstanden erscheinen, wies auch nicht auf seine Bitte um diese Sendung als den Termin seines Ausgangs hin (15,26), sondern bezeugte von ihm, daß er beständig vom Vater ausgehe, und also daß er in diesem seinen Ursprung beständig habe (Joh. 15,26).[1] Wie nun auch der Geist in den Reden Jesu deutlich vom Vater und Sohn unterschieden und vom Herrn als selbständig behandelt wird, so wird seine völlige Wesensgleichheit mit dem Vater und dem Sohne zugleich dadurch bezeugt, daß diese durch seine Vermittelung in den Gläubigen Wohnung machen (Joh. 14,23). Es ist daher eine gewaltsame Auslegung, welche in der Rede vom Geiste des Sohnes und des Vaters bloß die theologische Formel erkennen will, durch welche die Vorstellung von dem Verkehr Christi mit den Gläubigen erklärt und zu einem selbständigen Wesen umgewandelt sein soll.[2] Darin aber trifft diese höchst einseitige Auffassung das Rechte, daß sie energisch betont: Gott sei in seinen Gläubigen nur mittels der Person des Geistes, dieses persönlichen Repräsentanten des Vaters und des Sohnes, und lebe darum auch allein mittels dessen in jenen.[3]

Aber des Geistes Wirken geht in der Einwohnung in den Gläubigen nicht auf. Es richtet sich zugleich auf die Menge derer, welche noch nicht glauben. Denn es ist unberechtigt, die Wirksamkeit des Geistes an der Welt ausschließlich durch das Zeugnis der Gläubigen vermittelt sein zu lassen.[4]

Wie Jesus in diesen Reden wieder sich selber als die Wahrheit bezeichnete (Joh. 14,6), so nennt er auch den vom Vater gesandten heiligen Geist den Geist der Wahrheit (14,17; 15,26; 16,13). Derselbe wird dadurch recht als Geist Christi gekennzeichnet, wenn damit auch nur eines der drei Momente, in welchen Jesus seine Bedeutung zum Ausdruck brachte (vgl. D. Kap. VI § 2 u. 3 S. 482 ff.), als ihm besonders eigentümlich hervorgehoben wird.[5] Weil der Geist vermöge

[1]) Auch Joh. 15,26 geht die Rede Jesu nicht eigentlich auf nur trinitarische Verhältnisse ein. Wohl aber wird dort auf das ewige Dasein des Geistes im Unterschiede von dessen früherem und zukünftigem Hervortreten in der Welt hingewiesen (vgl. Lücke, Stier, Godet z. d. St.). Sonst würde der Relativsatz hinter τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας nur eine tautologische Wiederholung des ersten sein (gegen Hofmann, Luthardt, Keil und Weiß). Er ist aber hinzugefügt, um noch zu bekunden, daß der Geist der Wahrheit auch bereits, bevor er in die Herzen gesandt war, wirksam gewesen ist.

[2]) So z. B. Reuss, hist. de la théol. chrét. II. p. 633.

[3]) Mißverständlich muß hingegen auch Hofmanns Satz erscheinen (D. h. Schr. N. Ts. XI. S. 77): „Eine neue Weise der Gegenwart des Geistes, vermöge dessen Gott der Welt einwohnt, um sie lebendig zu machen, ist hiermit verkündigt.“

[4]) So Weiß, Bibl. Theol. § 155 d.

[5]) Als Geist des Lebens, wie Paulus Röm. 8,2, bezeichnet Jesus den heiligen Geist nicht, weil jener das neue Leben allein durch seine Bezeugung der Wahrheit weckt und wachsen macht, nicht aber dasselbe, wie Christus, erwirkt und ermöglicht. Hahn (Theol. des N. Ts. § 48 S. 125, doch auch § 97 A. 1 S. 224) wirft alles zu sehr durcheinander. Offb. 11,11 ist nicht herbeizuziehen; denn dort ist nicht vom neuen geistlichen Leben und auch nicht vom heiligen Geiste in seiner neutestamentlichen Entfaltung die Rede.

seiner Einheit mit dem Vater und dem Sohne im Besitz der Wahrheit über Gott und Christus ist (1. Kor. 2, 10), darum kann er den Gläubigen auch die wahre Gotteserkenntnis vermitteln und verbürgen. Wer im Geist ist, der ist auch allein in der Wahrheit (Joh. 4, 24). Das Werk der Wahrheitsvermittelung vollbringt der Geist nach zwei Richtungen hin. Bei der Welt, welche ihn nicht aufnehmen kann (Joh. 14, 17), tritt der Geist allein als bezeugende Macht auf, und zwar wird sie durch sein Zeugnis, wie durch die Wunder und Reden Christi, von dem Unrecht ihrer Feindschaft wider Christus und das Evangelium überführt (Joh. 16, 8–10). Dies hob Jesus damals allein hervor, weil er den Jüngern deutlich machen wollte, welchen Beistand sie der Welt gegenüber am heiligen Geiste haben.

Seinen Jüngern verhieß Jesus, so sie nur an seinem Wort und in seiner Liebe blieben, den Geist als einen dauernden Besitz (Joh. 14, 16. 17), welcher sie alles lehren, in alles einzudringen anleiten (16, 13) und Zukünftiges mitteilen soll. Das ist die Verheißung, welche die Elf besonders rücksichtlich ihres eigentümlichen Zeugenamtes von ihrem Herrn erhielten (Joh. 15, 27; vgl. AG. 1, 8). Was er selber noch nicht hatte ihnen mitteilen und klar machen können, weil sie es noch nicht zu ertragen vermochten, das sollte der heilige Geist ihnen offenbaren (Joh. 16, 12. 13). Bei dieser Verheißung kann um ihres Zweckes willen kein Zweifel sein, daß sie von Jesus seinen zuvor erwählten Aposteln in besonderem Grade gegeben ward. Dennoch aber hat sie auch ihre Geltung für seine gesamte Gemeinde, sofern dieselbe den Beruf hat, einerseits die volle Wahrheit sich anzueignen und andrerseits das Zeugenamt der Zwölf in gewissem Maße fortzuführen.

Diese Verheißung und Zusage geht ihrer Intention nach auf die vollkommene Erfassung der Wahrheit (Joh. 14, 26; 16, 13). Eine solche war aber nicht einmal jedem einzelnen Apostel um seiner individuellen Beschränktheit willen möglich; noch viel weniger aber ist der einzelne Gläubige um der allen stets noch anklebenden Sünde willen zu ihr befähigt. Darum kann diese Verheißung sich, wie nur mittels des gesamten Kreises der erwählten Zeugen, so auch erst an der durch die Jahrtausende hin sich sammelnden Gesamtheit aller, die an Christus gläubig werden, erfüllen (vgl. 14, 26 und v. 25–31 überhaupt).

Aber in dem Sinne wird dem Geist die Fortführung der Offenbarung von Christus nicht zugeschrieben, daß er unabhängig von ihm und über ihn hinaus dieselbe fortführe. Seine Aufgabe ist vielmehr nur eine der Stiftung Christi im Herrenmahle ähnliche. Er soll die in Christus erfolgte Gottesoffenbarung den Gläubigen vergegenwärtigen und alles, was in Christus' Erscheinung und Werk an Heils- und Gotteserkenntnis gegeben war, zur Aneignung und zum Verständnis bringen (Joh. 16, 14). Selbst das Neue, was er über die Zukunft zu offenbaren haben wird, soll über das in Christus Beschlossene nicht hinausgehen (v. 15). Der Geist bringt das in Christus Geschehene und Geoffenbarte nur zur vollen Klarheit; er verherrlicht jenen.

Durch diese Übersicht über das, was der Geist wirken soll, wird dessen

Bedeutung als Beistand der Gläubigen[1]) erst vollends deutlich. Denn dadurch, daß er diese durch sein Wirken in ihrem Innern stärkt und kräftigt, wird er ihnen zum Beistand. Während Jesus die Seinen im Himmel bei dem Vater als deren Fürsprecher vertritt (Joh. 14, 16; 16, 26), soll der Geist ihnen bei ihrem Sein in der Welt und im Kampfe wider diese durch seine Einwohnung zu einer Quelle innerer Kraft und Stärke werden und dauernd bleiben. Auf solche Weise wird er nicht nur für sie ein Vertreter Christi, sondern durch die Art seines Wirkens in der Welt wie in den Gläubigen ein thatsächlicher Sachwalter der letzteren auf Erden, wie Christus im Himmel.[2])

4. Diese Sendung seines Geistes und des Vaters Einwohnung in den Gläubigen durch jenen muß dann auch eine neue Stellung der letzteren zu Jesus mit sich führen. Ihr sprechendstes Merkmal ist nun das Gebet in Jesus' Namen, zu welchem es selbst bei den Elfen bis dahin nicht gekommen war, weil solches eben erst durch Jesus' Hingang und durch das Kommen des Geistes ermöglicht ward (Joh. 16, 24).

Jesus hatte die Seinen zwar zum Gebete angeleitet, nur nicht in der äußerlichen Weise der Schriftgelehrten. Er hatte sie nicht nur Zeugen seines eigenen Gebetsumganges mit dem Vater (Mk. 1, 35; Luk. 6, 12; Matth. 14, 23 u. ö.) werden lassen, sondern sie auch öfters, wie durch das Gleichnis vom ungerechten Richter (Luk. 18, 1 f.), zum anhaltenden Gebet ermahnt und auf die Bitte der Jünger selbst sie dazu durch Darbietung eines Gebetsvorbildes im sogenannten Herrengebet (Matth. 6, 9—13; Luk. 11, 2—14) angeleitet.[3]) Da es nun aber unberechtigt wäre, aus Jesus' Angabe, daß die Jünger bisher in seinem

---

[1]) Das Wort *παράκλητος* hat seiner Etymologie und seinem Unterschiede von *παρακλήτωρ* nach die Bedeutung: der Hilfreiche, der Sachwalter, advocatus. Im Talmud stehen einander gegenüber פְּרַקְלִיט und קָטֵיגוֹר. Eine andere Bedeutung wie Tröster ist deshalb auch im N. T. nicht annehmbar (gegen Cremer, Bibl.-theol. WB. s. v.).

[2]) *Ἐν τῷ ὀνόματί μου* darf Joh. 14, 26 nicht der Wortstellung entgegen mit dem Relativum *ὅ* verbunden (Tholuck, Weiß, Godet), sondern muß zu dem Verbum des Satzes *πέμψει* gezogen werden. Es bezieht sich also auf das Wirken des Vaters und besagt, daß die Sendung des heiligen Geistes aus ihm nur auf Grund der Mittlerstellung, welche dem Sohne eignet, und die dieser durch seine Fürbitte bethätigt habe, erfolgt sei (vgl. v. 14). Jesus' Name, sein geschichtlich offenbar gewordenes Wesen und seine dadurch für die Seinen bekennbare Stellung zum Vater und zu ihnen selber ist allein der Grund, auf welchen hin Gott mit uns als mit seinen Kindern verkehren kann. Auf Römhelds Schlüsse aus diesem: „in meinem Namen", bezhgsw. darauf, daß diese Abschiedsreden Worte der innigsten Vaterliebe des in Christus erschienenen „unser Vater" seien, näher einzugehen, ist unnötig, weil Jesus, falls das in Wirklichkeit seine Meinung gewesen wäre, geradezu mit seinen Worten Versteck gespielt hätte (theologia sacr. I, 138).

[3]) Bei der ausdrücklichen Angabe des Lukas (11, 1 f.) über die Veranlassung des Vorsprechens des Herrengebets ist an der Geschichtlichkeit derselben nicht zu zweifeln. Der Zusammenhang der Bergpredigt aber (B. Kap. IV § 3) nötigt keineswegs, die VV. Matth. 6, 7—15 als nicht in deren Zusammenhang ursprünglich gehörig zu erachten (Weiß, Leb. Jesu I. S. 529). Bei Jesus' praktischer populärer Lehrweise kann eine genaue Wiederholung desselben Gebetstypus gar nicht befremden; gerade weil er dauernd wider Poly- und Battologie zu kämpfen hatte. Auch war derselbe das erste Mal vor einer großen zusammengeströmten Menge ausgesprochen und sicherlich nicht von allen gehört und dem Wortlaut nach aufgefaßt worden. So erklärt sich die Bitte: „Lehre uns beten!" auch noch später vollständig (gegen Beyschlag, Lehre Jesu II. S. 214). Die Zwölf aber mußten die genaue Übereinstimmung leicht erkennen.

Namen nichts gebeten hätten (Joh. 16, 24), zu schließen, die Zwölf hätten die von Jesus gegebene Anleitung so lange unbeachtet gelassen, so erhellt aus jenen Worten Jesu, daß die bloße Anwendung des Herrengebets in seinen Augen noch kein Beten in seinem Namen ist.[1]) Freilich bildete jenes, von Jesus den Seinen vorgesprochene Gebet schon darum, weil er in der Bergpredigt in keiner Weise im eigentlichsten Sinn des Wortes als ein anderer Moses auftritt, nicht etwa eine Gebetsvorschrift für den stets wiederkehrenden persönlichen Gottesdienst, an dem aber die ganze Hausgenossenschaft teilnehmen solle.[2]) Der Herr hatte in ihm den Seinen nur einen Gebetstypus geboten. Das Vorbildliche des Gebets liegt indes ebenso wenig in seinem Inhaltsreichtum als in der knappen Form seiner einzelnen Bitten. Denn Jesus hat das alleinige Vorbringen von Bitten, welche sich auf besondere Vorfälle beziehen, von den Seinen sogar gefordert (Matth. 18, 19; Mk. 11, 24), und in Gethsemane wird bei seinem eigenen Ringen im Gebete eine auch in den Worten sich ausdrückende Steigerung des Gebetsaffekts berichtet (Luk. 22, 44). Darum liegt das Charakteristische des Herrengebets vielmehr in dem Überwiegen des Trachtens nach dem Reiche Gottes und nach seiner Gerechtigkeit. Dieses ist so stark, daß die in die Mitte gestellte vierte Bitte um das tägliche Brot sichtlich die Erhaltung des Lebens nur zu dem Zweck erfleht, daß dem Sünder noch Zeit geschenkt werde, um in ihr Vergebung zu erlangen, Gottes Willen zu thun und seine Seligkeit zu schaffen. In diesem völligen Erheben über das Diesseits liegt das neutestamentlich Neue des Gebets, während seine einzelnen Bitten, abgesehen von dem ihnen hier vom Herrn gegebenen hochbedeutsamen Zusammenhange, bereits von den Frommen des alten Bundes ausgesprochen waren und werden konnten.[3]) Hiezu kommt noch, daß dies Gebet durch seine Anrede den Beter sofort anleitet, unter Vorausnahme der von Jesus zu bewirkenden Versöhnung beim Gebet die Kindesstellung Gott gegenüber einzunehmen. Denn die Bergpredigt weist zwar im übrigen die Hörer an, dahin zu streben, als Kinder ihrem Vater ähnlich zu werden (Matth. 5, 45. 48) [vgl. B. Kap. V § 3 S. 286 f.], und ist darum, zumal Jesus sich in diesem Gebete nicht mit seinen Zuhörern zusammenfaßte, bei dessen Anfangsworten zunächst an dem metaphorischen Vaterbegriff festzuhalten. Es kommt jedoch darin, daß Jesus diese Stellung als bereits erlangt bei den Seinen voraussetzt, also diese nicht erst von der erbetenen subjektiven Stellung zu Gott abhängig macht und sie daher als durch sich vermittelt und gewährt betrachtet, der durch sein Kommen begründete Gnadenstand aller, die an ihn glauben, mittelbar zum Vorschein. Während die

---

[1]) So Achelis, Bergpredigt S. 228 nach Bengel.

[2]) So Ibbecken, Bergpredigt 1886 S. 126.

[3]) Das Gebet bleibt aber dennoch ein Bittgebet und gibt nicht das Recht, letzteres aus dem Christentum gänzlich entfernen zu wollen (Ritschl, Lehre von der Rechtfert. u. Vers. III. S. 608 f.). Denn wenn auch das ganze Gebet sich auf dem Grunde der von Gott in Christus gewährten Gnade erhebt, und in deren gläubiger Anerkennung im Gebet ein Aussprechen von Dank liegt, so schließt sich in demselben doch noch weit mehr das Heilsverlangen des Herzens auf, und geht der Betende den, der ihm nun in Christus zum Vater geworden ist, um dessen Stillung an, d. h. er bittet im eigentlichsten und höchsten Sinne.

Glieder des alten Bundes allein als Glieder des erwählten Volkes in Gott den Vater dieses Volkes anrufen (5. Mos. 32, 6. 18; Jes. 63, 16; 64, 7; Mal. 1, 6; 2, 10) und nur als solche auf sein Erbarmen hoffen durften (Ps. 68, 6; 103, 13)[1], weist Jesus mit den letzten Bitten des Herrengebets jeden einzelnen Sünder an, vor Gott als seinen Vater zu treten und durch Erbitten von Vergebung und Gnade als Kind Gottes zur Vollendung zu bringen.

Aus Jesus' eignem Innern heraus war dies Gebet nur insofern gesprochen, als er in jedem Augenblick seines Erdenlebens den Willen seines Vaters zu vollbringen bestrebt war und darin seinen Genuß und seine Freude suchte (Joh. 4, 34), wie das Trachten darnach in den ersten Bitten zutage tritt. Die letzten Bitten konnte Jesus aber nur kraft seiner mitleidsvollen Versetzung in unsere Schwachheit (Hebr. 4, 15) den Seinen in den Mund legen, weil er in seiner Bestimmung zum Urheber unserer Erlösung den festen Grund kannte, auf welchen hin die Sünder so beten konnten, wenn auch die Seinen erst nach seinem Hingang zum Vater volle Freudigkeit zu solchem Gebet zu erlangen vermochten (Joh. 16, 24).

Die Aufforderung Jesu, in seinem Namen zu beten, hatte keine spezielle Beziehung zu dem apostolischen Beruf der Zwölf und auf den Erfolg ihrer Arbeit[2], und war darum auch an die Jünger nur als an die Erstlinge seiner Gemeinde gerichtet. Denn keineswegs beweist der Unterschied der diesem Gebet gegebenen Zusage von der sonstigen Verheißung für gläubige Beter (Mk. 11, 24), daß es allein auf die Ausbreitung des Reiches Gottes durch die Zwölf Bezug habe. Denn so wenig Jesus, wenn er von der Frucht, welche die Seinen als Reben an ihm, dem Weinstock, bringen sollen, sprach, allein oder auch nur besonders an das Berufswerk dachte, welches den Zwölfen befohlen war (Joh. 15, 4. 5), ebenso wenig kann das durch die Erreichung dieser Frucht bedingte Gebet in Jesu Namen (Joh. 15, 16. 17) sich ausschließlich auf die Zwölf als solche beziehen. Eine solche Beschränkung wird auch durch die in seiner Bezeichnung ausgeprägte Eigentümlichkeit bedingt. Weil nämlich Jesus davon sprach, daß der Vater in seinem Namen den Geist senden (Joh. 14, 26), und die Welt um seines Namens willen die Jünger hassen werde (Joh. 15, 21), so darf unter dem Beten in Jesus' Namen nicht bloß ein Beten im Namen, in seinem Auftrage[3] oder in seiner Gemeinschaft[4] verstanden werden. Der Name Jesu ist nämlich, wie auch Gottes Name, der Ausdruck des den Menschen erkennbar und darum auch benenn- und bekennbar gewordenen Wesens Jesu Christi. Ein Gebet im Namen Jesu ist darum ein Gebet, welches die Seinen an Gott richten, indem und weil sie in der Erkenntnis von Jesus und

---

[1]) Mit Unrecht glaubte Kamphausen (das Gebet des Herrn S. 23) 2. Mos. 4, 22 (vgl. Dillmann z. d. St.) und Jer. 3, 9 (vgl. Orelli z. d. St.) als Beweise dafür anführen zu dürfen, daß auch im A. T. bereits die heidnischen Völker als von Gott erschaffene unter den Begriff der Gottessohnschaft gefallen seien.

[2]) So Weiß, Bibl. Theol. § 154 d.

[3]) Derselbe.

[4]) So Lücke, Beyschlag, Geß.

in dem Bekenntnis zu ihm als dem Heiland der Welt und dem Heilsmittler stehen, gerade wie der Vater auf Grund der offenbar und erkennbar gewordenen Mittlerstellung seines Sohnes den heiligen Geist sandte, und die Welt die Gläubigen wegen ihres Bekenntnisses zur Offenbarung Gottes in Christus als solche haßt.[1]) Diese handeln auch nicht allein beim Gebet aus diesem Glauben und Bekenntnis heraus, sondern bei allem ihrem Thun, und das Beten im Namen Jesu ist, wie die Spitze des gläubigen Betens, so auch insonderheit der Höhepunkt des Glaubenslebens. Weil der Vater durch ein solches Beten gerade bei dem erfaßt wird, wodurch und womit er sich selber den Menschen zu erkennen gegeben, so kann er sich auch selber nicht verleugnen und muß darum alle aus der Erfassung seines geoffenbarten Wesens und seiner Liebe hervorgehenden Bitten erhören. Beim Gebet im Namen Jesu kommt es also auf das Vorkommen des Namens Jesu im Gebet gar nicht an, und ist darum auch dessen äußerlicher Mißbrauch, den Gott nicht billigen könnte (Matth. 7, 22; Luk. 13, 25), gar nicht möglich. Zum Beten in Jesus' Namen kommt es allein dadurch, daß der Beter im Glauben an Jesus als den Heiland der Welt steht, und sich gläubig auf dessen Mittlerberuf verläßt (vgl. Joh. 16, 31).

5. Weil aber Jesus das geringe Glaubensmaß der Jünger auch an diesem Abend richtig schätzte (Joh. 16, 16; 31—33), eine weitere Zusprache doch nicht von größerem Erfolge sein konnte, auch die Stunde der Finsternis immer näher rückte, so nahm er noch einmal ihre Schwachheit auf sich und betete an ihrer Statt und für sie (Joh. 16, 26; 17, 9) aus der Stunde heraus, in welcher sie mit ihm standen. Er zeigte damit zugleich, in welcher Weise er fortan, während er mit seinem Worte sie nicht mehr trösten konnte, durch ihre Vertretung beim Vater für sie einstehen werde.

Die Gleichartigkeit der Gedanken des Gebets mit den Abschiedsreden und die scharfe Abgrenzung dessen, was jenseits des Kidron geschah (Joh. 18, 1), von dem Gebet, nötigen, dies als den Abschluß der Worte an die Jünger und nicht vornehmlich als ein Gebet für sich oder gar als eine Rechenschaft über sein Thun vor dem Vater anzusehen.[2]) Wäre eine solche bei der stets bewährten Einheit seines Wirkens mit dem Willen des Vaters noch er=

[1]) Diese Auffassung scheitert an Joh. 5, 43 u. 10, 25 keineswegs. Denn diese Stellen dürfen nur in Übereinstimmung mit Jesus' Aussagen (Joh. 17, 11 u. v. 6 u. 26) aufgefaßt werden. In Joh. 17, 11 muß aber, da οὕς und ὅ nur erleichternde Laa. sind, ᾧ δέδωκάς μοι gelesen und das ᾧ auf das vorangehende ἐν τῷ ὀνόματί σου bezogen werden (gegen Steinmeyer, Beiträge z. Verst. des joh. Evs. I. S. 103). Jesus stellte es damit als seinen Beruf hin, das Wesen des Vaters in der Welt durch sich selber zu bekunden und offenbar zu machen, wie er auch die Weiterverbreitung der Erkenntnis dieses geoffenbarten Wesens unter den Menschen als seine bisherige und bleibende Aufgabe hinstellt (Joh. 17, 6. 26). Weil er in solcher Weise Gottes Wesen zur Anschauung bringen sollte, darum ward er schon im A. T. als Engel des Bundes Mal. 3, 1 (Jes. 63, 9 des Angesichts) bezeichnet, und konnte Jesus sich selber als ὁ ἐρχόμενος ἐν τῷ ὀνόματι κυρίου bezeichnen lassen und benennen (Matth. 21, 9; Mk. 11, 9; Luk. 19, 38; Joh. 12, 13; — Matth. 23, 39; Luk. 13, 35). Gerade um seines Wesens und seiner Berufsaufgabe willen konnte von Jesus wie von dem Engel des Bundes gesagt werden: Mein Name ist in ihm! 2. Mos. 23, 21). Das tritt auch namentlich Joh. 17 hervor.

[2]) So Schleiermacher, Leb. Jesu S. 421, und Steinmeyer a. a. O.

forderlich gewesen, so hätte sie nur bei einem zeugenlosen Verkehr Jesu mit diesem erstattet werden können.

Nur dadurch, daß er bei diesem Gebete von seinem Hingang zum Vater und dem damit verbundenen Eintritt in die Herrlichkeit, mit welchem er soeben die Zwölf zu trösten bemüht gewesen war, seinen Ausgangspunkt nahm und also bethätigte, daß er jetzt, wie zuvor am Grabe des Lazarus (Joh. 11,42), gewiß war, daß der Vater ihn allezeit erhöre, konnte er seiner Jünger Glauben und Zuversicht heben und befestigen und sie ermutigen, in Zukunft auch selber in seinem Namen zum Vater zu beten.

Doch hat das hohepriesterliche Gebet (Joh. 17) sein konkretes Absehen auf die Elf nur und gerade insofern, als durch sie alle andern zum Glauben kommen sollten, also sofern sie Apostel sind (Joh. 17,23). Jesus trat bei dem Nahen der höchsten Gefährdung ihres Glaubens (Luk. 22,32) für sie, als das Fundament seiner Gemeinde ein, um durch ihre Stärkung sein Erdenwerk abzuschließen. Er that jetzt noch selbst auf Erden, was später sein Geist thun sollte; er kam ihrer Schwachheit zu Hilfe, weil dieser andere Beistand noch nicht da war.[1]) Das unterscheidet das Beten des Erniedrigten noch von dem späteren Eintreten des Erhöhten für seine Erlösten. Dadurch wird dies Gebet gerade ein bleibendes Denkmal der treuen Hirtensorge Christi für seine Gemeinde und ergänzt in der Beziehung als Gebetsthat die in der Übernahme der Leiden liegende Leistung Jesu und vollendet den Beweis seiner Bereitwilligkeit, jenen den Frieden zu schaffen und zu bewahren.[2])

Weil er nun aber hinausgehen mußte, um zu leiden, so hob mit dem alsbald erfolgenden Aufbruch für die Jünger die Zeit an, für sich selber einzutreten (Joh. 17,11). Zum Zeichen dessen richtete er in diesem letzten Augenblick seines Zusammenseins mit ihnen an sie die Aufforderung, sich nun selber mit allem zur Reise wie zum Kampfe Nötigen zu versehen (Luk. 23,36). Als sie diese Zurüstung aber nur wörtlich und äußerlich deuten wollten, wies er solche Auffassung kurz ab, indem er die bereits vorhandenen zwei Schwerter in scheinbarem Widerspruch mit seiner vorangegangenen Aufforderung für genug erklärte (Luk. 23,38). Gerade das bekundet aufs nachdrücklichste, daß Jesus auch nicht einmal einen Augenblick an eine äußere Abwehr des obrigkeitlichen Angriffs gedacht hat. Zu solchem hätten ihm zwei Schwerter nimmer ausreichend dünken können.[3])

Kap. XII.

Der Tag der letzten Passahfeier und des Todes Jesu.

1. Der Tod Christi behält die gleiche Bedeutung, auch wenn sein Tag und selbst sein Jahr nicht genau bestimmt werden kann. Zu deren Feststellung

---

[1]) Vgl. Steinmeyer a. a. O. S. 15.

[2]) Vgl. Pressensé, Jésus-Christ p. 615.

[3]) So Schleiermacher a. a. O. S. 418. Weizsäcker, Unters. über d. ev. Gesch. S. 563. Hausrath, Neutestl. Zeitgeschichte I. S. 611.

reicht indessen das vollkommen hin, was geschichtlich über allen Zweifel erhaben ist. In vollster Übereinstimmung berichten nämlich die Evangelien, daß Jesus an einem Freitag gekreuzigt ist (Mk. 15, 42; Luk. 23, 34; Joh. 19, 31) und in der Nacht zuvor, bevor er verraten ward, mit seinen Jüngern ein Mahl hielt (Matth. 26, 21–25; Joh. 13, 1 ff.; 1. Kor. 11, 23), an dessen Schluß (1. Kor. 11, 25) er das Herrenmahl einsetzte.[1] Auch daß dies letzte Mahl Jesu mit seinen Jüngern ein Passahmahl gewesen, sollte nicht in Abrede gestellt werden. Die Behauptung, daß dasselbe nach dem 4. Evangelium nur für ein einfaches Mahl zu erachten und am Tage vor dem Passahmahl gehalten sei[2]), kann sich auf das Evangelium selbst um so weniger berufen, als die parallelen Züge von Joh. 13 und Luk. 22 unverkennbar sind, und auch einem späteren Evangelisten nicht die Absicht zugetraut werden kann, durch wenige unklare Andeutungen der Christenheit ihr geschichtliches Erbe und eine nicht unwesentliche Grundlage für die Wertung der Heilsbedeutung des Todes Jesu entreißen zu wollen und zu können.

Jene Übereinstimmung ist genügend, um zu verstehen, wie die Christenheit sich überzeugt hielt, Jesus habe durch die Einsetzung des Mahls, das er zu seiner Vergegenwärtigung an Stelle des alttestamentlichen Festmahles anordnete, und durch seinen Tod am Passahfeste sich selbst als das rechte Passahlamm darstellen wollen (1. Kor. 5, 7; Joh. 19, 36). Denn der Tod an diesem Feste wurde allein durch sein Eintreffen zu letzterem in Jerusalem und durch die göttliche Fügung, daß sich Judas zum Verrat gerade in diesen Tagen entschloß, völlig entgegen der Vornahme des Hohenrats (Matth. 26, 5) ermöglicht und herbeigeführt. Ob er nun aber am 14. oder 15. des jüdischen Monats Nisan, am Schlachttage des Passahlamms oder am ersten Tage des Passahfestes den Tod erlitten hat, davon hängt für dessen Bedeutung nichts ab. Nach dieser Seite hin würde darum das etwaige exegetische Ergebnis: „Zwischen den Synoptikern und dem 4. Evangelium bestehe betreffs dieses Punktes ein unausgleichbarer Widerspruch und darüber, welcher von beiden Berichten der objektiv richtigere sei, müsse Ungewißheit bleiben[3])", allerdings belanglos sein. Die Geschichtlichkeit der Thatsache litte darunter sicher nicht. Auch finden sich sonst in gleichzeitigen Geschichtsquellen betreffs gleichmäßig berichteter Thatsachen Angaben, welche für deren spätere Leser unvereinbar sind, indem vielleicht nur ein beiden bekannter unwesentlicher Umstand von ihnen als selbstverständlich unerwähnt gelassen ist, dessen Kenntnis die Lösung des anscheinenden Widerspruchs einschließt, den späteren Lesern aber sich nicht von selbst ergibt. Selbst in den biblischen Büchern solche uns nur künstlich und vermutungsweise oder auch gar nicht vereinbare Angaben anzuerkennen, hat weder für deren geschichtlichen noch kanonischen Wert Bedenken, da solche Aner-

[1]) Vgl. D Kap. X § 3 S. 546 ff.

[2]) So jüngst wieder Weizsäcker, Ap. Zeitalter S. 596, und Pfleiderer, Urchristentum S. 725.

[3]) So Pressensé, Jésus-Christ p. 602, und Steinmeyer, Geschichte der Passion des Herrn 1882 S. 29 A.

kennung nur unsere dermalige Unfähigkeit feststellt, den wirklichen Sachverhalt herauszufinden, aber bei der ganzen litterarischen Art jener Quellen nicht notwendig den Irrtum eines der biblischen Autoren bedingt.

Doch liegt die Sache in diesem besonderen Falle etwas anders. Der Charakter des zuletzt mit den Jüngern gehaltenen Mahles wie die festliche Bedeutung des Todestages Jesu konnte den apostolischen Zeugen bis an deren Lebensende und den ersten Christengemeinden nicht ungewiß werden.[1]) Eine Verschiebung der beiden zusammenhängenden geschichtlichen Thatsachen auf einen früheren oder späteren Termin könnte daher allein einer tendenziösen Absicht entsprungen sein. Eine solche wird aber in den drei ersten Evangelien so wenig wie in dem am meisten chronistisch angelegten 4. Evangelium bemerkbar.[2])

Der Unterschied des Todestages Christi und des Passahschlachttages, so daß das Abschiedspassahmahl am 14. Nisan gehalten ist, war auch in der alten Kirche allgemein bekannt. In dessen geschichtlicher Anerkennung treffen in den Passahstreitigkeiten des 2. christlichen Jahrhunderts alle Parteien zusammen. Mit jener Unterscheidung zeigt sich der älteste Zeuge des 4. Evangeliums, Justin der Märtyrer, bekannt[3]) und ebendavon ging offenbar die von dem ausgesprochenen Johannesjünger Polykarp gegen Rom vertretene Passahfestpraxis der Kleinasiaten[4]) aus. Noch unverkennbarer fußten im Laodikenischen Streite die zu einer nomistischen Erweiterung des kleinasiatischen Festgebrauchs nei-

---

[1]) Die Sache würde sich selbst dann nicht anders stellen, falls mit der neuesten Phase der Kritik (Paul, Abfassungszeit der synopt. Evv.; A. Harnack, Dogmengeschichte 2. A. S. 311 f.; Pfleiderer, Urchristentum 1887) die uns vorliegende Gestalt der kanonischen Evv. erst dem ersten Dritteil des 2. Jahrhunderts zuzuschreiben wäre. Denn es lag kein Grund vor, von der judenchristlichen Überlieferung betreffs dieser Geschichtsdate abzuweichen, und diese konnte sich über die fraglichen Punkte nicht täuschen. Zwar hat Beyschlag sogar bereits dem Urevangelisten einen solchen Irrtum als Galiläer und Ungelehrten zutrauen wollen (Leb. Jesu I. S. 372). Allein nach AG. 12 ist es ebenso waghalsig, den Markus aus Galiläa stammen zu lassen, als diesem, oder selbst dem 1. Evgstn., falls dieser wirklich nur ein Diasporajude gewesen wäre, zuzutrauen, sie sollten, trotz ihres sicherlich öfteren Aufenthalts zum Fest in Jerusalem mit den gröbsten Grundzügen der Passahordnung und der Festgebräuche so unbekannt gewesen sein, daß sie solche rituelle Verstöße für zulässig hielten, wie ihnen schuldgegeben wird. Eine derartig begründete Parteinahme für das 4. Ev. ist nur geeignet, dessen gute Sache zu verdächtigen.

[2]) Die völlig haltlose Behauptung Baurs und noch Keims, das ganze 4. Ev. sei darauf angelegt, Christus als das wahre Passahlamm und den 14. Nisan als seinen Todestag zu erweisen, ist zur Zeit so gut wie verschollen. Nachklänge der Art finden sich indes noch bei Orelli, Art. Passah in d. theol. RE. ² XI. S. 268.

[3]) Vgl. Dial. c. Tryph. c. 111: *καὶ ὅτι ἐν ἡμέρᾳ τοῦ πάσχα συνελάβετε αὐτὸν (τὸν Χριστόν) καὶ ὁμοίως ἐν τῷ πάσχα ἐσταυρώσατε, γέγραπται*, welche Worte nicht zweideutig sind (Steitz, christl. Passah. Theol. RE. ² XI. S. 272 A.), sondern deutlich die Nacht vor dem 15. Nisan nach den Evv. als die Zeit der Gefangennahme Jesu hinstellen.

[4]) Vgl. Irenäus ep. ad. Vict. bei Euseb. V, 27, 16: *οὔτε γὰρ ὁ Ἀνίκητος τὸν Πολύκαρπον πεῖσαι ἐδύνατο μὴ τηρεῖν, ἅτε μετὰ Ἰωάννου τοῦ μαθητοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ τῶν λοιπῶν ἀποστόλων, οἷς συνδιέτριψεν, ἀεὶ τετηρηκότα. . . . .* und Polykrates ebenda § 4 u. 6: *ἔτι δὲ καὶ Πολύκαρπος ὁ ἐν Σμύρνῃ καὶ ἐπίσκοπος καὶ μάρτυς καὶ Θρασέας κτλ. . . . . ουτοι πάντες ἐτήρησαν τὴν ἡμέραν τῆς τεσσαρεσκαιδεκάτης τοῦ πάσχα κατὰ τὸ εὐαγγέλιον μηδὲν παρεκβαίνοντες ἀλλὰ κατὰ τὸν κανόνα τῆς πίστεως ἀκολουθοῦντες.*

genden Quartodekumaner auf diesem Unterschied.[1]) Doch fast bedeutsamer ist es noch, daß deren orthodoxe Gegner, welche von der Idee aus, daß Christus das alleinige wahre Passahlamm sei, die Feier des christlichen Passah am 14. Nisan forderten, Apollinaris von Hierapolis, Hippolytus und Clemens von Alexandrien jene von dem Unrecht ihrer Auffassung und Förderung nur mittels der üblichen typischen Betrachtung zu überführen suchten, indem sie schlossen: war Jesus das Passahlamm, so kann sein Tod nur an dem Tage stattgefunden haben, an dem die Juden das Passahlamm schlachteten. Aus dem Evangelium suchten diese Kirchenväter die judaisierende Partei Laodikeas hingegen nicht zu widerlegen, waren vielmehr bemüht, dasselbe jener dogmatischen Voraussetzung nach zu deuten.[2]) Die occidentalische Art, den Tag der Osterfestfeier zu bestimmen, welche die römischen Bischöfe Aniket und Viktor gegen Polykarp und Polykrates verfochten, beruhte auf derselben typischen Grundanschauung über das christliche Passah, welche die letztgenannten Orientalen geltend machten, und hielt sich nur noch freier von jeder Anlehnung an die jüdische Passahfeier, indem sie an dem Freitag als Wochentag der Todesfeier festhielt, mochte solcher nun auf den 14. Nisan fallen oder ihm folgen. Der 15. Nisan aber ward im Abendlande allgemein als Jesus' Todestag angesehen[3]), und es liegt aus der alten Kirche kein Beweis vor, daß ihr eine Verschiedenheit der evangelischen Angaben zum Bewußtsein gekommen wäre.[4])

2. Dieser Umstand muß auch jetzt noch von vornherein bedenklich machen, ohne die bestimmtesten Angaben das 4. Evangelium den Schlachttag des Passahlamms als Jesus' Todestag angeben und das deutlich anders lautende Zeugnis der Synoptiker einen Irrtum sein zu lassen.[5]) Für ihre Festidee hätten ja die, welche von der Anlehnung an die jüdische Passahfeier in der alten Kirche loszukommen bestrebt waren, keinen schlagenderen Grund geltend machen können.

Die ersten drei Evangelien bezeichnen nämlich ohne allen Zweifel den Tag des jüdischen Passahmahles, den ersten Tag der ungesäuerten Brote

---

[1]) Wie Apollinaris von ihnen bezeugt Chron. pasch. ed. Bonn. p. 13. 14: *Εἰσὶ τοίνυν οἳ δι' ἄγνοιαν .... λέγουσιν, ὅτι τῇ ιδ' τὸ πρόβατον μετὰ τῶν μαθητῶν ἔφαγεν ὁ κύριος, τῇ δὲ μεγάλῃ ἡμέρᾳ τῶν ἀζύμων αὐτὸς ἔπαθεν.*

[2]) Am klarsten erhellt dies aus den Chron. pasch. p. 14 angeführten Worten des Clem. Alex. Denn dieser zieht das Matth.-Ev. vor dem Joh.-Ev. herbei, um es seiner Grundanschauung nach auszulegen, ohne eine Ahnung davon, daß beide Evv. zu jener den heutigen Annahmen gemäß verschieden stehen könnten. Er sagt vom Herrn: *ἐπεὶ δὲ ἐκήρυξεν, αὐτὸς ὢν τὸ πάσχα ... ὡς πρόβατον ἐπὶ σφαγὴν ἀγόμενος* (Jes. LIII, 7); *αὐτίκα ἐδίδαξε μὲν τοὺς μαθητὰς τοῦ τόπου τὸ μυστήριον τῇ ιγ', ἐν ᾗ καὶ ἐπυνθάνοντο αὐτοῦ· Ποῦ θέλεις ἑτοιμάσωμέν σοι τὸ πάσχα φαγεῖν* (Matth. XXVI, 17); *ταύτῃ οὖν τῇ ἡμέρᾳ καὶ ὁ ἁγιασμὸς τῶν ἀζύμων καὶ ἡ προετοιμασία τῆς ἑορτῆς ἐγίνετο· ὅθεν ὁ Ἰωάννης* (XIII, 42 q.); *ἐν ταύτῃ τῇ ἡμέρᾳ εἰκότως ὡς ἂν προετοιμαζομένους ἤδη ἀπονίψασθαι τοὺς πόδας πρὸς τοῦ κυρίου τοὺς μαθητὰς ἀναγράφει.*

[3]) Vgl. Irenäus adv. haer. 2, 22 (et manducans pascha et sequenti die passus). Spicilegium Soleismense T. I, p. 11. Apost. Const. V, 15 [*ἐν τῇ αὐτῶν* (*Ἰουδαίων*) *ἑορτῇ*]. Origenes Comm. ad Matth. 26, 7. ed. Lomm. IV. p. 106.

[4]) Selbst von den Apollinaris ist das nicht nachweisbar.

[5]) So früher Schleiermacher, Lücke, Bleek, jetzt Weiß, Beyschlag, aber auch Delitzsch, Orelli, Godet.

(Matth. 26,17.20; Mk. 14,12—16; Luk. 22,12.13), als den Tag des letzten Mahles und kennzeichnen dies als ein Passahmahl nach jüdischer Sitte. Da nun in der Nacht darauf Jesus in Gethsemane gefangen, dem Hohenrat zur Verurteilung vorgeführt und am nächsten Morgen nach der dem Pilatus abgedrungenen Verurteilung gekreuzigt ward, so war nach ihnen der 15. Nisan Christus' Todestag.

Auch machen die genaueren Angaben in dieser Darstellung sie keineswegs etwa wieder zweifelhaft.

Denn zum Beweise dafür darf vor allem die Nichtberücksichtigung des umständlichen jüdischen Festrituales[1]) seitens derselben nicht angeführt werden. Das Auge der evangelischen Berichterstattung ist überall auf den Herrn ausschließlich gerichtet und das zeitgeschichtliche Relief jeder Art wird kaum irgendwo berücksichtigt. Hingegen heben sie im Unterschiede von der für die früheren Tage berichteten abendlichen Rückkehr nach Bethanien (Mk. 11,19; Luk. 21,37) den Gang nach Jerusalem behufs des dort auf Jesus' Anordnung bereiteten Mahles hervor, lassen das Gewicht erkennen, welches Jesus auf die Abhaltung dieses Mahles legte (Luk. 22,15), und berichten den feierlichen Schluß desselben mit dem Lobgesang (Mk. 14,26 ff.). Für den festlichen Charakter des Mahles zeugt auch das von Paulus hervorgehobene Warten Jesu mit der neuen Stiftung bis beinahe an sein Ende (1. Kor. 11,25). Der Passahmahlcharakter dieses Mahles ist daher unbestreitbar. Nun aber hören wir bei den Juden wohl von einem sogenannten zweiten Passah, welches am 14. des folgenden Monats Ijjar von solchen gehalten ward, die an der Feier des eigentlichen Festes behindert gewesen waren (4. Mos. 9,10; 2. Chron. 30,1); nirgends aber zeigt sich eine Spur, daß dasselbe auch im voraus gefeiert werden konnte. Die Vorausnahme ist eine bloße Fiktion der Ausleger.[2]) Am 13. Nisan ein Passahmahl zu feiern oder gar nur in freier Weise unter den üblichen Passahgebräuchen eine Auswahl zu treffen, das würde beides den Zwölfen ebenso anstößig als eindrücklich gewesen sein, und es hätte in solchem Falle das voraus genommene Mahl niemals weder ihnen selbst noch der von ihnen unterrichteten Christengemeine als ein eigentliches am 14. Nisan gehaltenes Passahmahl erscheinen können. Nach dem A. T. (2. Mos. 12,10; 34,25; 4. Mos. 9,12; 5. Mos. 16,4) durfte das Passahlammessen so ausschließlich allein in der Nacht des 14./15. Nisan stattfinden, daß selbst für die Nachfeier der 14. des folgenden Monats der gebotene Tag blieb.[3]) Bei einem eigenwilligen Vorgreifen würde darum auch für den Gastfreund die Ankündigung: „Meine Zeit ist nahe“ (Matth. 26,15), am wenigsten zur Begründung hingereicht haben.

---

[1]) Tr. Pesach. c. 10.

[2]) So Delitzsch in Riehms Handwörterbuch II. Art. Passah S. 1143 u. aa.

[3]) Weiß (Leb. Jesu II.[3] S. 460 ff.) stellt betreffs dieses Punktes eine sehr widerspruchsvolle Betrachtung an. Er beweist zuerst, daß das Mahl kein Passahmahl gewesen sei, erklärt es dann für unmöglich, in Zweifel zu ziehen, daß Jesus mit seinen Jüngern ein Passahlamm gegessen habe, und folgert endlich, daß dasselbe nach Joh. 13,1 doch in Beziehung zum Passahfest gestanden haben müsse. Man kann kaum deutlicher Ja und Nein über dieselbe Sache sagen.

Auch weisen die Jünger am Tage des von Jesus gehaltenen Mahles nicht nur erst auf die Notwendigkeit hin (Matth. 26,17; Mk. 14,12), für das Passahmahl Vorbereitungen zu treffen. Sie begehrten vielmehr in der sicheren Voraussetzung, daß Jesus für alles gesorgt hätte, bloß die Stätte des Mahles zu erfahren. Auf den 13. Nisan weist deshalb diese Frage an sich gewiß nicht hin. Die ihr folgende Weisung würde aber anders gelautet haben müssen, wenn Jesus auf sie nicht einfach Bescheid gegeben, sondern statt dessen die Bereitung eines am Tage vor der Passahlammschlachtung zu haltenden Mahles angeordnet hätte.

Ebensowenig finden sich in den synoptischen Evangelien Anzeichen, daß der Tag der Kreuzigung in Wirklichkeit kein Passahfesttag gewesen sein könne. Denn die damals seinem gewöhnlichen Charakter gemäß übliche Bezeichnung des Freitags als Vorsabbat (Mk. 15,42) oder Rüsttag (Matth. 27,62) kann gegen dessen eigenen Charakter als Festtag nicht zeugen[1]), da er auch als solcher hinter dem Sabbat des Festes betreffs der gesetzlich zu beachtenden Regeln zurückstand. Nur auf den ersten Blick kann auch die Angabe, daß Simon von Kyrene vom Lande (Luk. 23,26; Mk. 15,21) in die Stadt kam, auf einen Tag vor dem Feste zu weisen scheinen. Denn der von Lukas gebrauchte Ausdruck bezeichnet ebensogut wie das Ackerstück (Luk. 14,18; Mk. 6,36; 13,16) auch das Land im Gegensatz zur Stadt, und letztere Bedeutung ist an dieser Stelle um so mehr anzunehmen, als der genannte Simon kein Jerusalemit war, und während der Festzeit Auswärtige vielfach, wie Jesus selber in Bethanien, auf dem umliegenden Lande ihre Wohnung hatten, auch die frühe Stunde eher für ein Eilen zum Tempel als für ein Kommen von der Feldarbeit spricht.

Weiter widerspricht aber auch das Kaufen von Leinwand und Spezereien seitens des Joseph von Arimathia und der Frauen dem festlichen Charakter des Kreuzigungstages nicht (Mk. 15,46; Luk. 23,56). Denn es wird in den Evangelien unter Betonung der daraus hervorgehenden gesetzlichen Verpflichtung der Israeliten der besondere Sabbatscharakter des folgenden Tages und nicht seine Natur als Passahfesttag geltend gemacht. Selbst der Talmud[2]) erkennt aber den Vorrang des Sabbat vor allen Hauptfesttagen an; an diesen konnte man kaufen und verkaufen; denn an ihnen war nach dem Gesetz (2. Mos. 12,16; 3. Mos. 23,3 ff.) nur die eigentliche Werkarbeit untersagt.[3]) Es kommt aber hinzu, daß jenes Kaufen im Interesse der stets bei den Juden zu beeilenden Beerdigung geschah, und diese gerade deshalb beeilt ward, damit das Land nicht durch den Toten verunreinigt werde.[4])

---

[1]) Dieser Sprachgebrauch (vgl. Jos. Altt. 16, 6. 2; 3,10. 7) nötigt auch, Joh. 19,14, wie es sprachlich möglich ist (vgl. Winer, Gr. § 30, λ. β.) *παρασκευὴ τοῦ πάσχα* vom Rüsttag in der Passahwoche zu verstehen.

[2]) Vgl. Tr. Hilchoth 4,20 und Schabbat 23,5.

[3]) Vgl. Dillmann z. d. St. und Anm. 1 S. 558.

[4]) Das Hinausgehen Jesu nach Gethsemane, welches innerhalb des Stadtbezirks lag, da dieser sich bis Bethphage während der Festzeit ausdehnte, ist noch weniger wider den Festcharakter, zumal Jesus dort die Nacht zubringen wollte (vergl. Tosephtha in Pesach 8: pernoctabant in alio sc. loco). Auch wurden nach Jos. Altt. 18, 2, 2 in der

Am gewichtigsten könnten in diesem Betracht die Vornahmen des Hohenrates, von denen auch die ersten drei Evangelien berichten, erscheinen. Sollte wohl die oberste geistliche Behörde, während die Strenggläubigen in ihrer Mitte und unter dem Volke wiederholt sogar in den von Jesus vollzogenen Heilungen Übertretungen der Heiligkeit des Sabbats erblickt und verfolgt hatten, an einem Tage mit Sabbatscharakter ihre Dienerschaft bewaffnet ausgeschickt, selber peinliche Verhöre abgehalten und schließlich mit dem Prokurator über eine Hinrichtung an dem Tage verhandelt haben? — Aber in der That ist der Hoherat gar nicht so weit gegangen, wie damit vorausgesetzt wird. Die vom Hohenrat aufgebotene bewaffnete Schar konnte nicht aus der in gewöhnlichen Zeiten unbewaffneten, militärisch untüchtigen Tempelwache[1]), sondern nur aus einer Abteilung der römischen Garnisonskohorte mit ihrem Befehlshaber an der Spitze (Joh. 18, 12) bestehen. Dies Aufgebot führte also so wenig wie die von römischen Soldaten vollzogene Kreuzigung zu einer Verletzung der Heiligkeit des Tages durch Juden. Eine Behörde aber, welche kein Bedenken trug, um jeden Preis gegen einen ihr mißliebigen Unschuldigen (Joh. 11, 49—53) vorzugehen und im voraus sich Zeugen bestellte, welche einen Ausspruch Jesu, wie deren Nichtzusammenstimmen darthut, verdrehen mußten, um einen Anklagegrund zu finden (Mk. 14, 56; Matth. 26, 59), war sicher nicht sehr skeptisch betreffs der Art ihres sonstigen Vorgehens, sobald ihr vermeintlich oberstes Interesse mitsprach, und wahrscheinlich hat dieselbe zur äußeren Bewahrung des Festcharakters alles schriftliche Verfahren vermieden. Im übrigen waren die Leute dieser Richtung bereits früher nie bedenklich gewesen, an den Sabbaten gegen Jesus und seine Anhänger vorzugehen (Mk. 3, 1; Matth. 12, 9; Luk. 4, 29; Joh. 9, 37. 45). Das Vorgehen gegen Jesus an diesem Tage erklärt sich aber um so leichter, als sie um der Anklage und Verurteilung auf Grund einer Gotteslästerung willen in Jesus' Prozeß einen Gottesdienst sahen (Joh. 16, 2), sie so wie so an diesem Tage wegen Losgebung eines Gefangenen mit dem Landpfleger zu verhandeln hatten (Matth. 27, 15) und dieser es ohnedem liebte, Hinrichtungen zur Abschreckung der versammelten Menge am Feste zu vollziehen.[2]) Selbst an Sabbaten wurden nach dem Zeugnis des Talmud Gerichtssitzungen so wenig für gesetzwidrig erachtet, daß es sogar für solche ein besonderes Sessionslokal zwischen dem äußeren und inneren Tempelvorhofe

---

Passahnacht um Mitternacht die Thore des Tempels geöffnet, um das Volk einzulassen und war in ihr also Leben in der Stadt überhaupt.

[1]) Jos. Jüd. Kr. 4, 4. 6; denn diese Stelle (vgl. Keim, Jesus v. Naz. III, 311 f.) beweist aufs deutlichste, daß die Bewaffnung der sog. Tempelwache nur durch die damaligen Kriegsläufte herbeigeführt war. Σπεῖρα kommt auch im N. T., wie bei Polybius, nur von römischem Fußvolk vor (Matth. 27, 27 pp.; AG. 10, 1; 21, 31; 27, 1; — gegen Beyschlag, Leb. Jesu II. S. 444).

[2]) Wenn selbst AG. 12, 4 auf eine Scheu vor einer Hinrichtung am Feste deutete, — was bei dem Fehlen des Art. vor ἡμέραι τῶν ἀζύμων und dem sonst seitens des Luk. beachteten Unterschied des τὸ πάσχα davon mir zweifelhaft geworden ist (vgl. Wieseler, Beitr. S. 275 f.) —, so würde Agrippa als Jude seiner Religion halber eben die Ausführung des Aktes gescheut haben, welche bei Jesus dem heidnischen Prokurator zufiel und nach pharisäischer Anschauung dem Hohenrat nicht angerechnet werden konnte.

gab und die bei Kapitalsachen abzugebenden Stimmzettel schon am Tage zuvor geschrieben wurden.[1]) Auch hören wir im Talmud, daß solche, welche gegen die Schriftgelehrten geredet hatten und darum als Verbrecher angesehen wurden, zum hohen Gericht nach Jerusalem hinaufgebracht und bis zum Feste aufbewahrt wurden unter Berufung auf 5. Mos. 17, 13.[2]) Von erdrückenden Instanzen gegen die synoptische Darstellung ist darum nur unter Übertreibung zu sprechen.[3])

3. Daß im 4. Evangelium aber der synoptischen Angabe betreffs des Todestages widersprochen werde oder ihr gar bewußterweise entgegen getreten werden solle, das ist von vornherein höchst unwahrscheinlich. Wollte sein Verfasser nämlich die in jenen zum Ausdruck gelangte Überlieferung, welche in den Christengemeinden allgemein bekannt war, berichtigen, dann mußte er das mit solchem Nachdruck und solcher Deutlichkeit thun, daß seine Berichtigung zur allgemeinen Anerkennung gelangen konnte[4]), was aber nicht der Fall ist. Daß etwas derart gleich in Joh. 13, 1 vorliege, ist nur durch eine völlig sprachwidrige Verknüpfung der Worte in dem dortigen, wenn auch nicht kunstvoll, so doch mit Bedacht angelegten Satzgefüge herauszubringen. In Wahrheit betont Johannes nur, daß Jesus durch sein schon vor dem Fest sicheres Bewußtsein von seinem bevorstehenden Tode in der Erweisung seiner Liebe bis zum Ende seiner Freiheit sich nicht habe beirren lassen, und läßt das Ende als mit dem Passahanfang zusammenfallend erscheinen.[5])

Die abweichende Angabe, welche in Joh. 13, 1 nicht liegt, kann dann aber auch Joh. 18, 28 nicht gefunden werden. Denn, da dort das ganze Mazzotfest als Passah bezeichnet ist, so nötigt hier die Angabe, daß die Juden das Richthaus zu betreten sich scheuten, damit sie sich nicht verunreinigten, sondern das Passah äßen, am wenigsten diesen letzteren Ausdruck auf die Passahmahlzeit zu beziehen.

---

[1]) Mischnah Tr. Sanhedr.. 11, 2 und Gemora Tr. Sanhedr. fol. 88, 1. Und wäre das auch eine unsichere Überlieferung (so Schürer, Neutestl. Zeitgesch. II.[2] S. 163), so bewiese dieselbe dennoch, daß für das jüdische Bewußtsein sich Sabbat und Gerichtsverhandlungen, die ein Ausfluß göttlicher Vollmacht waren (Joh. 10, 36; Ps. 82, 6), nicht ausschlossen.

[2]) Tr. Sanhedr. 10, 3. 4.

[3]) Gegen Beyschlag, Leb. Jesu I. S. 371.

[4]) Vgl. Ebrard in Olshausens Komm. zur Leidensgesch. 1862 S. 23 ff.

[5]) Gegen Weiß, Leb. Jesu II.[2] S. 457. In Joh. 13, 1–4 sind nämlich zwei einander analog gebildete Sätze durch ein einfaches καὶ verknüpft, welche zu einander im Verhältnisse eines speziellen geschichtlichen Nachweises zu einer allgemeinen Behauptung stehen. Schon darum darf das am Anfang stehende πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα nicht zu dem zweiten von der Fußwaschung handelnden Satze gezogen werden. Dieser beginnt auch seinerseits mit einer andern eigenen, ihm geltenden Zeitbestimmung (δείπνου γενομένου). Im ersten Satze aber können die am Anfang stehenden Worte ihres Inhalts wegen nicht mit dem Hauptverbum, er liebte sie bis ans Ende, verbunden werden, und müssen deshalb zu dem auf sie auch sofort folgenden Partizipium εἰδὼς gezogen werden. Weil aber Jesus vor dem Fest schon wußte (sich bewußt war), daß seine Stunde gekommen, ... bethätigte er die Liebe, welche er zu den Seinen, die in der Welt waren, hatte, bis ans Ende. (Vgl. Weizsäcker, Das N. T. S. 187.) Es liegt also in keiner Weise in den Worten, daß Jesus den Liebesbeweis der Fußwaschung vor dem Passahfeste und also auch vor der Passahmahlzeit vollzogen habe. Der allgemeinere Sinn des Ausdrucks kann dazu nach Joh. 12, 1 gar nicht in Zweifel gezogen werden.

Der vierte Evangelist gebraucht nämlich diese Festbezeichnung (vgl. Joh. 2, 13. 23; 6, 4; 12, 1) ausschließlich, und sie kann bei ihm am ehesten überall im weiteren Sinne verstanden werden. An dieser Stelle das Wort Passah auf die Mahlzeit zu beziehen, ist sogar sachlich unmöglich. Denn die befürchtete Verunreinigung währte stets nur bis zum Abend und die Passahmahlzeit wurde am 14. Nisan erst nach Anbruch des Abends gehalten. Eine am Morgen erlittene Verunreinigung wäre also durch eine einfache Waschung für jeden abzuthun gewesen.[1]) Eine solche hätte überhaupt nur unfähig gemacht, an den Handlungen des Tages sich zu beteiligen. Darum muß das von den Juden berücksichtigte Passahessen nach volkstümlichem Sprachgebrauch in einem weiteren Sinne gefaßt werden[2]) und auf die Beteiligung an der durch seine besonderen Speisen gekennzeichneten Feier des Passah bezogen werden, wie dies schon der alttestamentliche Sprachgebrauch erlaubt.[3])

Völlig bedeutungslos ist endlich aber die Berufung auf Joh. 19, 31. Denn wenn es dort heißt: „Denn groß war der Tag jenes Sabbats," so bekundet das zuvor Gesagte: „Damit die Leichname nicht am Sabbat am Kreuze blieben," daß es eben nur darauf ankommt, die Größe des Sabbats als Sabbat im Feste hervorzuheben, und nicht der Sabbatcharakter des Festtages überhaupt im Unterschiede von den Nichtfesttagen betont werden soll. Nur durch die Geltendmachung des einfallenden Sabbats konnten die Juden es erreichen, daß die Leiber der Gekreuzigten nicht nach römischer Sitte mehrere Tage am Kreuze gelassen wurden. Wäre das beim Passahfestanbruch überhaupt Sitte gewesen und nicht durch das frühe Einfallen des Sabbats allein bedingt worden, hätte es einer Bitte der Juden bei Pilatus gar nicht bedurft. In Joh. 19, 36 betont der 4. Evangelist endlich nur die durch Gottes Fügung herbeigeführte, mit der Vorschrift über die Passahlämmer zusammentreffende Behandlung des gekreuzigten Jesus; von einem Hinweise auf denselben Tag und dieselbe Stunde seines Todes und der Schlachtung der Passahlämmer liegt in seinen Worten aber nichts.[4])

Es bedarf also wahrlich nicht erst harmonistischer Künste, um einen Widerspruch zwischen Johannes und den Synoptikern hinwegzuschaffen. Eine so exakte Ausdrucksweise des späteren Schriftstellers ist besonders bei der litterarischen Ausrüstung der Evangelisten von diesen nicht zu verlangen, daß nicht einmal der Schein einer Abweichung von ihren Vorgängern entstehen

---

[1]) Vgl. 3. Mos. 15, 7; Tr. Chagigah 1, 7. Schekal. 8, 1 u. ö.

[2]) Matth. 26, 2 pp.; Luk. 22, 1; Jos. Altt. 14, 12. 1; 17, 9. 3; 18, 4. 3.

[3]) Bereits 5. Mos. 16, 2. 3 (vgl. Dillmann z. d. St.) werden die Privatschlachtopfer, welche die sieben Tage des Festes über gebraucht wurden, als Passahopfer bezeichnet (LXX: *καὶ θύσεις τὸ πάσχα κυρίῳ τῷ θεῷ σου πρόβατα καὶ βοὰς* und v. 3: *οὐ φάγει ἐπ' αὐτοῦ ζύμην*). Ebenso wird 2. Chron. 30, 22 berichtet, daß die Juden sieben Tage lang das Festopfermahl hielten und v. 21 ist das Fest als das Fest der ungesäuerten Brote bezeichnet. Durch den Zusatz: מזבחים זבחי שלמים wird zweifellos, daß das Essen des Festes als das Essen der Opfer am Fest zu verstehen ist. Diesen Beweismomenten haben die nörgelnden Bemerkungen der Kritik (seit Bleek, Beiträge S. 112 f.) ihre Kraft nicht entziehen können.

[4]) Gegen Steinmeyer a. a. O. S. 19 f.

könnte. In solchen abweichenden Ausdrücken darf bei dem 4. Evangelisten aber um so weniger eine stillschweigende Verbesserung der früheren Überlieferung und Anschauung auch nur vermutet werden, als derselbe 2, 21 und 21, 23 beweist, daß er ihm bekannten Mißverständnissen der evangelischen Geschichte in den Gemeinden ausdrücklich entgegentrat. Weder die Angaben noch die schriftstellerische Art des 4. Evangelisten lassen daher mit Grund auf eine abweichende Anschauung vom Todestage Jesu schließen und der fünfzehnte Nisan wird deshalb nach den zweifellosen Aussagen der ersten Evangelien für den Tag der Kreuzigung auch fürder zu halten sein.[1])

Kap. XIII.

Der Todesbeschluß im Hohenrat und der Verrat.

1. Das hohepriesterliche Gebet war der Abschluß des irdischen Arbeitens Jesu an der Gemeinde des neuen Bundes. Was er hatte thun können, um ihr den Namen des Vaters bekannt zu machen (Joh. 17, 6) und sie zur Erkenntnis der Herrlichkeit des Vaters in seinem eigenen Angesichte zu befähigen (2. Kor. 4, 6), das war geschehen. Er mußte die neue himmlische Pflanzung nun ihrem Wachstum auf Erden überlassen und hatte sie darum in die Hände des Vaters übergeben. Aber jenes Gebet hatte auch über sich selbst hinausgewiesen. Denn mit einem bloßen Kundthun der Wahrheit, mit einer bloßen Wortoffenbarung hielt Jesus seine Sendung nicht für erfüllt. Er erbat darum nicht allein für die Gemeinde einen Gnadenakt vom Vater[2]), sondern kündigte auch ein entsprechendes, also jenen ermöglichendes und begründendes eignes Eintreten zu gunsten derselben an. Sich selbst erklärte er heiligen und an sich das vollziehen zu wollen, was mit Sündern um des heiligen Wesens Gottes willen geschehen muß, um sie in des Vaters Gemeinschaft aufnehmbar zu machen. Und er war schon im Begriff, sich selber zum Opfer darzubringen

[1]) Wieseler (Chronolog. Synopse S. 386 ff., Beitr. S. 160 [S. 290 ff.]) hat durch sehr sorgfältige Untersuchungen über den jüdischen Kalender herausgerechnet, daß der 15. Nisan innerhalb der Jahre 28—33 nur in den letzten derselben auf einen Sabbat fiel; dies Jahr aber kann, da Jesus bereits vor 750 a. u. c. nach Matth. 2 geboren sein muß, sein Todesjahr nicht sein. — Wenn Wieselers Berechnung den 15. Nisan nur im Jahre 30 p. C. n. auf einen Freitag treffen läßt, und er daher für dies Jahr als Sterbejahr Jesu eintritt, so legt er auf seine Untersuchungen zu viel Wert. Alle kalendarischen Umrechnungen der Art sind wenig zuverlässig, weil der Ansatz der Passahfeier häufig nicht allein nach den Mondcykeln, sondern auch nach dem Stand der Jahreszeit in jedem Jahre bestimmt und durch Einfügung eines Schaltmonats verlegt ist (vgl. Sanh. 1, 2. Gem. Sanhed. 11 b), die Schalttage und -monate aber nicht mitgerechnet wurden (vgl. Wieseler selbst, Beitr. S. 282 ff.).

[2]) Das *ἵνα ὦσιν καὶ αὐτοὶ ἁγιασμένοι* kann um seiner Korrespondenz mit dem *ἁγιάζω ἐμαυτόν* und um des Zusatzes *ἐν ἀληθείᾳ* willen (Joh. 17, 19) nicht auf das Verleihen der Gabe des Geistes bezogen werden (Steinmeyer, Das hohepr. Gebet S. 110 f.). Da Jesus auch das Thun des heiligen Geistes niemals so benennt, so darf das *ἁγιάζεσθαι* der Jünger Jesu hier nur nach dessen Gebrauch zur Übersetzung von קדש und seiner Derivate bei den LXX 5. Mos. 19, 19; 20, 22; 3. Mos. 22, 2. 3 von dem Weihen zum Opfer verstanden werden, natürlich in dem übertragenen Sinne, in welchem auch Paulus Röm. 12, 1. 2 von solchen Opfern spricht (vgl. Lücke z. Joh. 17, 19).

(Joh. 17, 19; vgl. D. Kap. I § 4 S. 414 f.). Dazu nur war er nach Jerusalem hinaufgezogen. Ohne sein neues Auftreten in der Hauptstadt wäre es auch weder zum Verrat des Judas noch zur Ausführung des Todesbeschlusses des Hohenrats, zum mindesten an diesem Feste nicht, gekommen. Das Eingreifen dieser beiden Vorfälle in sein Wirken hebt deshalb, wie auch Jesus' Kampf in Gethsemane bestätigt, die Wahrheit seiner Erklärungen: „Niemand nimmt mein Leben von mir" (Joh. 10, 18) und: „Ich heilige mich selbst" (Joh. 17, 19), in keiner Weise auf. Sein Tod bleibt die Frucht und Wirkung seines eigenen Willens.

Wie die Machthaber in Jerusalem gegen Jesus gesonnen waren, hatten sie längst gezeigt. Schon am letzten Laubhüttenfeste hatten sie den Versuch gemacht, ihn durch ihre Knechte greifen zu lassen (Joh. 7, 33. 45) und alle, welche ihm anhängen würden, mit dem Banne bedroht (Joh. 9, 22; 11, 42), diese Drohung an dem Jesus treuen Blindgeborenen auch ausgeführt. Seit der Auferweckung des Lazarus war indes noch eine bedeutsame Wandelung in der Stellung der maßgebenden Parteien hinzugekommen. In den früheren Zeiten hatte die pharisäische Partei fast Jesus' Verfolgung allein betrieben. Das Wunder von Bethanien hatte nun aber auch die Augen der pharisäisch streng geschulten Menge Jerusalems auf Jesus' Herrlichkeit hingelenkt. Seitdem fühlten sich die Machthaber des Volkes der Hauptstadt nicht mehr völlig sicher und sie sahen darum greifbar die Möglichkeit vor sich, daß das ganze Volk einst Jesu anhinge und nachliefe. Das Wohl des Staates oder genauer die Bewahrung ihrer aristokratischen Gewalt in Israel vermeinte seitdem auch die politisch maßgebende Sadducäerpartei als durch Jesus' Wirken bedroht, weil jede messianische Bewegung im Volke eine volle Umwandlung ihres Gebietes in den Teil einer römischen Provinz besorgen ließ. Das führte die Sadducäer und Pharisäer zusammen. Bei solchem Insichtkommen einer Gefährdung des bislang noch erhaltenen Machtbesitzes machte darum auch der Wortführer der ersteren, der Hohepriester Kaiphas, allen Bedenklichkeiten mit der für seine Partei charakteristischen Hartherzigkeit, Grobheit und Brutalität gegen alle Geringeren schnell ein Ende. In dem sehr selbstsüchtigen Eifer für das angeblich allgemeine Wohl drang er mit aller Bestimmtheit auf die Rettung des Volkes durch die Opferung des Einen und fand bei der Mehrheit des Hohenrates Zustimmung zu dem damit vorgeschlagenen Justizmorde.[1])

Freilich entzog dann die Art, wie Jesus seinen Einzug bewerkstelligte, trotz seines offenen Auftretens als Messias, dem Hohenrat zunächst jede Handhabe zu einem Vorgehen gegen ihn. Der momentane Beifall, den Jesus bei

---

[1]) Das εἷς δέ τις αὐτῶν (Joh. 11, 49) weist, da der Vorsitz in einer eigentlichen Synodalsitzung stets dem Hohepriester zufallen mußte (vergl. Jos. Altt. XX, 10 fin., ed. Bekk. IV. pag. 282 und Schürer, Neutestl. Zeitgesch. II.[2] S. 155 f. gegen Wieselers Unterscheidung, Beiträge S. 214—230), darauf hin, daß Kaiphas diesen Vorschlag mehr als Wortführer der sadducäischen Partei, denn aus sich vorbrachte. Daß aber gerade er den Vorschlag machen mußte, das war wieder die göttliche Fügung, um deretwillen Johannes in dem Wort des amtierenden Hohepriesters eine von ihm wider seinen Willen aus seiner Amtsstellung fließende Weissagung erkannte.

der großen Menge fand, die zum Feste aus den andern von Israeliten bewohnten, dem Hohenrate nicht so wie Judäa unterthänigen Landschaften zusammenzuströmen pflegte, ließ vollends an ein gewaltsames Vorgehen wider ihn, wie es im Jahre zuvor am Laubhüttenfeste vergebens versucht worden war, nicht denken ohne handgreiflichen Grund. Die herrschenden Parteien freilich versöhnte Jesus mit sich auch nicht einmal auf Tage, wie das Volk Jerusalems. Die durch Jesus enthüllte Entlarvung des ungeistlichen Wesens der hierarchischen Parteien (vgl. D. Kap. VIII § 4—6 S. 509 ff.) bestärkte dieselben nur in dem Vorsatz, ihn mit Gewalt zu beseitigen. In einer im Palast des Hohepriesters ohne Wissen der Menge abgehaltenen[1]) Besprechung gelangten sie freilich zu dem Beschluß, wegen jener Stimmung der Massen, bei welcher jedes unbegründet erscheinende Vorgehen nur sie selbst um ihr Ansehen bei diesen bringen konnte, während des Festes noch dilatorisch zu verfahren (Matth. 26, 5; Mk. 14, 2).[2])

Dies thatsächliche Eingeständnis ihrer Ohnmacht Jesu gegenüber gerade in diesem Augenblick, wie sehr sie auch wünschten, ihn aus dem Wege zu räumen, bildet einen grellen Gegensatz zu der aus allem hervorleuchtenden Klarheit und Bestimmtheit, mit der Jesus seinen Tod in dieser Zeit vorhersah, und in der er sich bereits zu seiner Bestattung hatte salben lassen. Das ist es, worauf die beiden ersten Evangelisten durch ihre Einschaltung des Berichts über Jesus' Salbung in Bethanien erst nach der Erwähnung jenes obrigkeitlichen Beschlusses den Leser hinweisen wollen (Matth. 26, 6 ff.; Mk. 14, 3 ff.). Nicht die Arglist seiner Feinde, sondern des Vaters Wille, den jene wider ihr Wollen durchführen mußten, führte damals zu Jesus' Hinrichtung und machte den ersten Tag des Passahfestes zum Sterbetage Christi und zum Tage der Heilsbereitung für alle Welt.

2. Nur gnostisierende Verkehrtheit kann in den evangelischen Berichten noch Anlaß zu der Annahme finden, Jesus habe selber seine Hand dabei im Spiele gehabt[3]), daß dem Hohenrat Gelegenheit zu seiner Gefangennahme wurde. Dem Hohenrat erwuchs nach den Evangelien aber freilich aus Jesus' eignem Jüngerkreise ein Handlanger für seine verbrecherischen Anschläge in dem Judäer Judas (vgl. D. Kap. X § 5 S. 535 f.).

Wie es bei einem der Zwölfe dazu kommen konnte, bleibt allerdings ein psychologisches Rätsel. Zwar die Fähigkeit zum Abfall lag in allen Gliedern des Apostelkreises an sich in gleichem Grade vor. Das geht nicht nur daraus hervor, daß Jesus selbst es als seine Aufgabe bezeichnete, die Zwölf

---

[1]) Es lag darin eine Abweichung von der Regel, die sich indessen aus der Nachtzeit, zu welcher die Tempelthore geschlossen waren, sehr wohl erklärt (vergl. Schürer a. a. O. II.[2] S. 164). Darum aber ist diese Angabe des Markusevs. nicht anzugreifen.

[2]) Das „nicht am Feste" als einen Beschluß anzusehen, Jesus noch vor dem 15. Nisan in der Stille aufzuheben, um ihm die Möglichkeit eines Appells ans Volk abzuschneiden, so daß Judas' Vorschlag nur ihnen entgegenkam (Hausrath, Ntl. Zeitgesch. I.[3] S. 507), ist unzulässig. Denn der Beweggrund für den in jenen Worten liegenden Beschluß, die Furcht vor der Menge, traf für den 13. Nisan ebenso zu, wie für den 15.

[3]) So Noack, Gesch. Jesu 1870.

in des Vaters Namen zu erhalten, sondern auch aus den mancherlei Abirrungen anderer Jünger, wie der Zebedäiden (Luk. 9, 55) und des Petrus (Matth. 16, 23; Luk. 22, 31 ff.), vom rechten Wege. Für sie alle aber mußte, nachdem sie ins Reich Gottes eingetreten waren (Joh. 3, 5), ein Augenblick kommen, in welchem sie, um Jesus' Jünger bleiben zu können, ihre Brüder nach dem Fleisch bei deren Abkehr von Christus seinem Wort gemäß (Luk. 14, 26. 33) zu hassen beginnen mußten. Und dieser Moment läßt sich geschichtlich fixieren. Als nämlich nach der schon früher erfolgten Abweisung der messianischen Predigt in Jerusalem auch die galiläische Menge sich nach dem vereitelten Versuch, ihn zum Könige zu machen (Joh. 6, 15), durch das Messiastum Jesu unbefriedigt, von ihm abwandte, da galt es, die innere feste Entscheidung darüber zu treffen, ob auch sie von Jesus weggehen wollten. Dieser aber erkannte sofort, daß nicht alle innerlich wirklich an ihn glaubten, besonders einer ein Betrüger sei (Joh. 6, 64. 70). Judas' Herz stimmte damals dem Petruswort innerlich nicht zu, und wäre er in dem Augenblick so aufrichtig gewesen wie der reiche Jüngling nach Jesus' Aufforderung, alles zu verkaufen, was er habe, ehe er ihm nachfolge, so hätte er Jesus damals verlassen müssen, wie es dessen Wort selber den Unentschiedenen nahelegte (Joh. 6, 67). Die damalige Unwahrhaftigkeit ist die bittere Wurzel, aus welcher die Frucht des Verrats Jesu durch einen Kuß hervorwuchs.

Die daran anknüpfende innere Entwickelung sicherlich mit manchem Momente, in welchem die anfangs vorhandene tiefe Zuneigung des Judas zum Herrn wieder die Oberhand zu gewinnen suchte, wie sie ihren Reflex in dessen schließlicher Verzweiflung im Angesichte der Folgen seines Verrats hat, wird in den Evangelien nicht gezeichnet. Denn die letzten Entscheidungen werden in den Tiefen des Gemüts getroffen und treten erst später an der Oberfläche des äußeren Lebens hervor. Nur einen einzigen Blick in die allmähliche Verfinsterung des Seelenlebens dieses Jüngers läßt die Geschichte uns in der Zwischenzeit thun. Freilich meint man die Beanstandung der Geschichtlichkeit der Angabe des 4. Evangeliums, daß Judas die ihm vom Herrn anvertraute gemeinsame Kasse der Zwölfe bestohlen habe, (Joh. 12, 6), empfehle sich, weil durch diesen Zug ein ganz fremdartiges Motiv für den Fortgang der abfälligen Entwickelung des Jüngers in dessen Geschichte hineinzukommen scheine.[1]) Allein genauer zugesehen führen beide Handlungsweisen auf dieselbe Quelle, die äußere Gewinnsucht, zurück und sind gleicherweise Äußerungen derselben Unaufrichtigkeit. Was den Judas Jesus entfremdete, das war die Erkenntnis, daß er, äußerlich angesehen, durch diesen, da er ein äußeres sichtbares Gottesreich aufzurichten sich weigerte, seine Rechnung nicht fand. Aber er war auch nicht aufrichtig genug, um die dabei empfundene innere Enttäuschung einzugestehen, in der Besorgnis, auf solche

[1]) So Neander, Leb. Jesu S. 573; Schleiermacher, Leb. Jesu S. 414; Keim, Jesus v. Naz. III. S. 244. Die Angabe nur als einen Rückschluß des Johannes anzusehen, ist unbegründet, da beim Tode des Judas die Kasse an die Jünger zurückgekommen sein und einen Einblick in seine Verwaltung verstattet haben wird.

Weise des doch noch möglichen Gewinns von Jesus' Jüngerschaft völlig verlustig zu gehen. Seine Unterschleife bei der Verwaltung der gemeinsamen Kasse erwuchsen aus der gleichen unbefriedigten Gewinnsucht, und seine Unaufrichtigkeit ließ ihn zu besserer Verhüllung dieser Gewinnsucht die Sorge für die Füllung der Kasse im Interesse der Armen und für die beste Verwendung aller Gelder und Güter heucheln. Auch ist in Anschlag zu bringen, daß in einer Menschenseele bei beginnendem Siege des Bösen eine ganze Reihe mit der Grundsünde sich berührender Fehler zur Entwickelung zu gelangen pflegen.

Wenn darnach nun der Eigennutz auch der erste Anlaß zum Falle des Judas gewesen sein dürfte und seine volle Bekehrung zu Christus hinderte, so darf deshalb noch nicht angenommen werden, wie es ohne Beweise geschieht, daß erst ein vom Hohenrat auf Jesus' Kopf gesetzter Preis für ihn zum Anlaß des Abfalls und Verrats geworden sei.[1]) Denn einmal konnte die Summe von dreißig Sekeln (Matth. 26, 15) wohl für einen sich anbietenden Verräter genügend erachtet werden. Sicherlich aber hätte das Synedrium mehr geboten, wenn es aus sich auf den Weg der Bestechung als Mittel, Jesus in der Stille gefangen setzen zu können, verfallen wäre. Zum andern konnte ein solches Angebot den Jünger nicht erst auf den Gedanken, Jesus zu verlassen und zu verraten, gebracht haben. Viel eher läßt sich annehmen, daß der oft schon erwogene Gedanke, sich von Jesus zu trennen, durch den Verdruß über die Salbung in Bethanien zur Reife gediehen ist und ihn die Hoffnung, auf solche Weise am ehesten das Mißfallen der Obrigkeit an allen Anhängern Jesu von seiner Person abzulenken, zu dem Plan geführt hat, der dem Volke längst bekannten Neigung der hierarchischen Kreise, Jesus zu töten, mit dem Angebot des Verrats entgegenzukommen. Die Aussicht auf einen Geldgewinn dürfte hierbei auch für den Verräter nur einen Nebengesichtspunkt gebildet haben.[2])

Sein Verhalten am letzten Abend deckt den Abgrund seines Herzens recht auf und erklärt dadurch, daß Judas sich, trotzdem er bis zuletzt in Jesus' Kreise geweilt hatte, über die Furchtbarkeit seiner sittlichen Unthat tagelang täuschen konnte. Denn daß er bei dem letzten Mahle sich von Jesus' Wissen um sein Vorhaben überzeugen und doch gleich den andern Jüngern nach der Voraussage des Verrats zu fragen vermochte: Meister, bin ichs? (Matth. 26, 25), das zeugt davon, in welch hohem Grade er sich an die Unaufrichtigkeit und Unwahrhaftigkeit bereits gewöhnt und wider alle ihm entgegentretende Gnade und Wahrheit sich verschlossen hatte. Mochte ihn auch kurz nach dem Einzuge in Jerusalem der Gedanke, es könne jetzt vielleicht doch noch zur Aufrichtung eines äußeren Messiasreichs kommen, von der sofortigen Ausführung seines Planes zurückgehalten haben, — so mußte ihn Jesus' weiteres Auftreten bereits bis zum Dienstag der Leidenswoche dieser Täuschung überheben. Die damals Schlag auf Schlag erfolgende Beschämung der Oberen mußte diese dem Judas mit Recht mehr denn je zur Annahme seines Angebots

---

[1]) So Ewald, Gesch. Isr. V. S. 533.

[2]) Ähnlich schon J. Gerhard, Bynäns, Wichelhaus und Schenkel.

bereit und willig erscheinen lassen. Nach allem muß aber des Judas Sünde, wie es auch Jesus' ihn im voraus verurteilendes Wort anrät (Matth. 26, 24; Mk. 14, 21), als eine Art Sünde wider den heiligen Geist (Matth. 12, 32)[1]) betrachtet und darf nicht als Folge eines dämonischen Christushasses[2]) angesehen werden.

Teuflische Einflüsse haben freilich nach dem übereinstimmenden Zeugnis der Evangelien die Entwickelung zu diesem Ausgang geleitet. Durch den Satan soll Judas der Gedanke an solches Beginnen ins Herz geworfen (Joh. 13, 2; Luk. 22, 3) und durch ihn Judas angehalten sein, die am letzten Abend erspähte Gelegenheit auch sofort auszunützen (Joh. 13, 27). Es stimmt diese Beurteilung des Vorfalls seitens der Evangelisten aufs beste mit Jesus' Ankündigung, daß Satan an jenem Abend die Seinen wie den Weizen zu sichten suchen (Luk. 22, 31) und ebenso an ihn selber herantreten werde, weil das die Stunde der Finsternis war (Joh. 14, 30 u. Luk. 22, 53). Auch findet die furchtbare Erscheinung eines solchen Verrats allein in dieser Erklärung einen zureichenden Grund. Alle anderen Erklärungsversuche erweisen sich als unbegründet oder unzulänglich. Unbegründet sind Annahmen wie die, daß dem sich anscheinend selber nun aufgebenden Jesus gegenüber den Judas der Respekt vor denen, die Mosis Stuhl innehatten,[3]) oder vor seiner rechtmäßigen Obrigkeit[4]) wieder ergriffen habe, oder daß Judas als thatkräftiger Charakter bei dem verhängnisvollen Stillstand der Sache seines Meisters diesen durch das Reizmittel eines feindlichen Angriffs habe veranlassen wollen, sei es mittels eines Aufstandes der Festmenge[5]), sei es mittels eines Wunders[6]), sein Königtum herbeizuführen. Unzureichend ist, wie schon oben bemerkt werden mußte, jede Zurückführung der That allein auf die Aussicht des Geldgewinnes. Dazu war letzterer nimmer hoch genug, wenn er auch als ein siebzigfacher Tagelohn eines Arbeiters damaliger Zeit nicht zu unbedeutend erscheint, um Judas mit solchem für den angebotenen Dienst abfinden zu lassen.[7])

Gelegener als dies Angebot, welches Judas dem Hohenrat durch den Hauptmann der Tempelwache[8]) machen ließ (Luk. 22, 3), konnte jenem nichts kommen. Dasselbe ermöglichte ihm ein amtliches Aufheben Jesu in der Stille[9]) ohne alles Aufsehen und kam jeder als Folge seines Wirkens während des

[1]) So Ebrard a. a. O.

[2]) So Meyer, Judas Ischariot, Dresden 1887.

[3]) Keim, Jesus v. Naz. III. S. 249.

[4]) Beyschlag, Leb. Jesu S. 422.

[5]) So Paulus, Winer, G. Schollmeyer (Judas Ischariot, Lüneburg 1836).

[6]) So Lightfoot, Hase und Beyschlag a. a. O. S. 424, jedoch schwankend.

[7]) Ganz mit Unrecht wird angenommen (Weiß, Leb. Jesu II.[3] S. 466 A.), die Preisangabe des Matth. beruhe nur auf einem Rückschluß aus Sach. 11, 12, die Summe selbst sei größer gewesen. Denn, daß für die letztere eine Begräbnisstätte für Fremdlinge, welche in den Festzeiten starben, verknüpft ward, beweist für ihre beträchtliche Höhe nichts, da wir den Wert eines von einem Töpfer ausgenützten felsigen Ackerstücks, zumal vielleicht bei ganz ungünstiger Lage, nicht mehr zu taxieren vermögen, auch der Wert des Geldes zu Jerusalem uns unbekannt ist. Eine Fälschung der Thatsachen, um die Erfüllung der Weissagung darzuthun, dem Evangelisten zuzumuten, liegt keine Berechtigung vor.

[8]) Vgl. 1. Chron. 10, 17 f.; Jer. 51, 23. 28; Jos. Altt. 6, 5. 3; 20, 6. 2; Tr. Middoth 1, 1; AG. 4, 1; 5, 24. 26.

[9]) Vgl. das ἄτερ ὄχλου Luk. 22, 6.

ganzen Passahfestes zu besorgenden Aufstandsbewegung noch rechtzeitig zuvor. Der aristokratischen Vornehmheit der sadduzäischen Inhaber der Staatsgewalt entspricht es vollkommen, daß sie den Dienst des Judas nicht zu hoch werteten. Wollte er diesen nicht der Obrigkeit einfach als reumütiger Parteigänger Jesu leisten, so behandelten sie ihn eben als Polizeispion, dessen man sich wohl bedienen, aber dennoch eben nur als Verräter gering achten konnte. Nur so viel zahlten sie demselben, als der gesetzliche Ersatz für einen zu Schaden gekommenen Sklaven betrug (2. Mos. 21, 32), um so viel als möglich die ganze Sache gleichsam als unbedeutend für sie erscheinen zu lassen und Jesus im voraus in den Augen der Menge, der dies bekannt werden mußte, herabzusetzen. Freilich verkannten sie in ihrem nun hervorbrechenden Stolze und Trotze völlig, wie sie bei diesem ihrem Verfahren, ohne es zu wissen und zu wollen, Gottes Werkzeuge waren. Denn sie wurden auf diese Weise genötigt, ganz wider ihren Vorsatz bereits am Feste gegen Jesus vorzugehen, während dieser solches zuvor angekündigt hatte, und sich alles als seinem Willen entsprechend erkennen läßt. Er wußte um des Judas Vorhaben und trat demselben nicht nur nicht entgegen, sondern trieb selber ihn zur schleunigen Ausführung seines bereits feststehenden Vorhabens an (Joh. 13, 27).[1] Und während sie in der Bestimmung des geringen Verräterlohnes ihre Geringschätzung Jesu mit zum Ausdruck bringen zu können wähnen mochten (vgl. Matth. 27, 4. 6), ließen sie sehr wider ihre Absicht Jesus gerade den Preis zu teil werden, welcher in der Weissagung des Sacharja von der elenden Herde für den guten Hirten dargewogen wird, Jesus und sich selbst in ihrem Thun damit ganz richtig wertend (vgl. Sach. 11, 11. 12). So stehen sie völlig als die da, welche von den ihrer Einwirkung gänzlich entzogenen Ereignissen getrieben wurden, und warten mußten, bis Judas die günstige Gelegenheit erspäht hatte (Matth. 26, 16). Jesus hingegen schickte zu gleicher Zeit sich mit vollstem Bewußtsein und Willen an, die vor ihm sich öffnende Leidensbahn zu betreten.

Kap. XIV.

Die Weihe zum Tode in Gethsemane.

1. Mit dem Hinausgang aus der Stadt am Abend nach dem Passahmahle und mit dem Seelenkampfe im Garten Gethsemane Jesus erst das Leiden übernehmen und einen ganz neuen Abschnitt seiner Geschichte beginnen zu lassen, — das ist eine Annahme, welche sich weder der Darstellung der Evangelien zufolge, noch der Sache selbst nach empfiehlt.[2])

In keinem der Evangelien wird nach der Darstellung des Passahmahls und dem, was sich daran anschloß, ein so bedeutsamer Einschnitt bemerkbar,

---

[1]) Vgl. K. Schmidt, Art. Jud. Ischariot in der Theol. RE. ² VII. S. 275, bei dem es nur auffällt, daß er unter völlig nichtiger Berufung auf Joh. 17, 12 Jesus einer Glaubensstärkung betreffs des Verrates des Judas für bedürftig erklärt.

[2]) So besonders Hofmann, Schriftbeweis ² II. S. 306, u. Steinmeyer, Gesch. der Passion des Herrn S. 31 ff.

wie es sein müßte, wenn sich erst mit dem Gange nach Gethsemane zwei so bedeutsam sich unterscheidende Stufen der Geschichte Jesu, wie Wirken und Leiden, von einander trennten (vgl. Matth. 26,30 od. 36; Mk. 14,32; Luk. 22,39; Joh. 18,1). Unverkennbar hat des Johannes Darstellung ihren tiefsten Einschnitt in Kap. 13,1. Gegen den kommt die Bemerkung Kap. 18,1: „Und als er dies gesprochen hatte, ging Jesus mit seinen Jüngern über den Kidron-Wildbach", gar nicht auf,[1] da hier vielmehr die Erzählung einfach und gleichmäßig fortgeführt wird. Bei den andern Evangelisten liegt der Einschnitt gleichfalls früher, wenn auch nicht bei allen an der gleichen Stelle. Lukas nimmt unverkennbar den 9,44 in gewisser Hinsicht fallengelassenen Faden seiner Darstellung 18,31 mit der Schilderung des Zuges durch Jericho gen Jerusalem zu dem wiederholt angekündigten Leiden auf und läßt alles seitdem Geschehene bis zum Schlusse des Evangeliums unter den gleichen Gesichtspunkt des an Jesus sich demgemäß vollziehenden Geschickes fallen. Im zweiten Evangelium mit seiner fortlaufend aneinandergereihten Bilderreihe ist höchstens 8,31 ein Einschnitt bemerkbar, wo der Evangelist das Anheben der Belehrung der Jünger Christi über sein Leiden als einen neuen Anfang bezeichnet, und an der entsprechenden Stelle nimmt der erste Evangelist, mit dem von da ab der zweite ganz gleichen Schritt hält, einen neuen Anlauf in seiner Darstellung Matth. 16,21. Wie verschiedentlich auch die Evangelisten verfahren, darin treffen sie also überein, nicht erst und nicht gerade bei Gethsemane damit anzuheben, Christus' Wirken unter den Gesichtspunkt der Leidensübernahme zu stellen.

In der That hebt sogar, was Jesus widerfährt und was er erleidet, erst mit des Judas Verrat und der Gefangennahme an. Bis zu dem Moment reicht die Selbstthat Jesu, seine Selbstheiligung. Eine reinliche Sonderung der einzelnen Vorgänge nach diesen Gesichtspunkten ist freilich überhaupt nicht durchführbar. Auch in den eigentlichen Leidensakten bewährt sich immer aufs neue die selbstthätige Hingabe Jesu in sein Leiden, wie dieses erst dadurch seinen vollen sittlichen Wert empfängt und bewährt[2]), und es darf dies in der geschichtlichen Darstellung nicht verschwiegen werden, soll nicht die innere Einheit des Personlebens zu sehr zurücktreten und deren Erkenntnis dem Leser entschwinden. Dennoch muß hinwiederum, um neben der Einheitlichkeit auch das Eigentümliche der einzelnen Partien in der Geschichte Jesu zu erfassen, die Gruppierung der Vorgänge unter verschiedene Gesichtspunkte unternommen werden. Da aber stellt der Seelenkampf Jesu zu Gethsemane sich zweifellos als ein und zwar als der abschließende Akt der Reihe von Vorgängen dar, durch welche seit dem großen Jüngerbekenntnis von Cäsarea Jesus mit stets anwachsender Deutlichkeit und Bestimmtheit seine Willigkeit, die Leidenstaufe auf sich zu nehmen (Luk. 12,50) und den ihm vom Vater bestimmten Kelch zu trinken (Matth. 20,22), bekundete.

---

[1]) So Steinmeyer a. a. O. S. 33.
[2]) Vgl. Ritschl, Lehre v. d. Rechtf. u. Vers. [3] S. 419.

In der Geschichte Jesu lassen sich auch keine Gründe erkennen, aus welchen dieser Seelenkampf von jenen früheren Vorgängen, mittels deren sich Jesus zum Leiden anschickte, abgetrennt und als eine selbständige dritte, gleichstehende Phase dem Leiden und dem nachfolgenden Sterben Jesu angereiht werden sollte.[1]) Denn während dieser Kampf gegenüber allen Stationen des Leidensweges bis zum Begräbnis offensichtlich sich als etwas Eigentümliches und völlig Selbständiges darstellt, vollendet sich bei aller Eigentümlichkeit und Einzigkeit des Vorgangs dennoch in diesem Gebetsringen nur das Verhalten Jesu, welches dessen Wirken von dem Tage von Cäsarea ab seinen besonderen Charakter verlieh. Die besondere Bedeutung, welche die Betonung dieser Anfechtung Jesu im Garten Gethsemane im Hebräerbriefe (5, 7—10) dem Vorgange verleiht, wird ihm damit in keiner Weise entzogen. Die Vollendung, welche Jesus durch denselben, dem apostolischen Zeugnis zufolge, erreichte, tritt dadurch gerade ins vollste Licht. Jenes Aussondern aller derer, welche ihm Glauben schenkten, aus dem Volke, welches sich nicht, wie es seiner früheren Berufung nach gesollt hätte, im Namen Gottes bewahren ließ, und dem Jesus' Wort wie dem unfruchtbaren Feigenbaum nur zum Fluche wurde, schloß für diesen selber, weil er aus ihm nach dem Fleisch hervorgegangen war (Röm. 9, 5), ein Absterben für alles ein, was er hatte, wie er solches auch von seinen Jüngern forderte (Luk. 14, 33). Es war nun die Vorbereitung der Seinen auf seinen Hingang bis zur Einsetzung in den Genuß des neutestamentlichen Heiles durch die Stiftung des Herrenmahles, sowie ihre Zurüstung für die Zeit nach seinem Scheiden aus der Welt durch die Aufzeigung der neuen Lebensrichtung im neuen Gebot und durch die Verheißung des anderen Beistandes, welchen er ihnen im heiligen Geist senden wollte, für den Herrn selbst bereits ein stetes unaufhörliches Loslösen von dem gewesen, was ihm vom Vater in der Welt gegeben war und ihm noch mehr war als Volk, Mutter, Bruder und Schwestern (Mk. 3, 34. 35). Nun aber galt es für den Menschensohn noch, sich selbst von dem leiblichen Leben loszulösen und selbstwillig die Verbindung von Leib und Seele aufzugeben, welche bei ihm durch keine Sünde gestört und darum auch nicht der Auflösung verfallen war. Ohne ein demütiges und durch einen aus ihm selbst allein hervorgehenden Todeskampf sich vollziehendes Absagen dem eigenen Leben und zwar zu dem Zweck, um dem Vater den vollsten Liebesgehorsam leisten zu können, hätte er das Wort: „Ich heilige mich selbst für sie" (Joh. 17, 19), das er dem Vater gegeben hatte, nicht wahrgemacht, noch hinausgeführt. Diese Vollendung seiner Weihe zum Tode erfolgte in Gethsemane.

2. Nach der Sitte seiner Zeit[2]) verließ Jesus mit seinen Jüngern die Stätte der Passahfeier, durfte aber nicht nach Bethanien hinausgehen. Darum blieb er am westlichen Abhang des Ölbergs. Mag auch die von der Überlieferung als solche bezeichnete Stätte des Gartens Gethsemane unten am Kidronbach nur nach Vermutung angenommen sein, so steht doch fest, daß

[1]) So Steinmeyer in der zuletzt genannten Schrift.

[2]) Vgl. Joseph. in Pesach 8: posterioribus temporibus comedebuntur in uno loco et pernoctabant in alio.

Jesus in dieser Nacht in der Nähe der Stadt an einem Orte blieb, den Judas als von Jesus für solche Fälle bevorzugt kannte (Joh. 18,2). Jesus wich auch diesmal in keiner Weise von seiner Gewohnheit ab und bewies dadurch, daß er sich den Nachstellungen des Verräters nicht zu entziehen bestrebt war,[1] daß vielmehr der Wille des Vaters, ihn solchen Ausgang jetzt nehmen zu lassen, auch in dieser Stunde seine Speise blieb.

Dort im Garten aber, nachdem er auch sein Werk an den Jüngern wie das an seinem Volke vollendet hatte, und nun die Aufgabe, welche ihm nach seiner eigenen Ankündigung noch übrig blieb, sein Leben zum besten der Vielen als Lösegeld hinzugeben, an ihn herantrat, da ergriff ihn, nun nicht mehr gebrochen oder gehemmt durch die Pflicht, für andere liebend Sorge tragen zu müssen, völlig die Empfindung des Grauens (Matth. 26,38; Mk. 14,34; Hebr. 5,7) vor dem von ihm selber nicht verschuldeten Tode, welches seine heilige Natur schon stets beim Ausblick auf diesen von ihm zu leistenden Dienst bewegt hatte.[2] Nicht allein nämlich in den Gesprächen mit den Jüngern war je und je das innere Beben der reinen, feinfühligen Seele Jesu vor dem naturwidrigen Tode (Röm. 8,20.21) zum Ausdruck gekommen, sondern selbst in der Verhandlung vor dem Volk hatte sich neben der durch das Kommen der Griechen zu ihm gewährten Gewißheit seiner nahen Verklärung auch das Geständnis von dem Zittern seiner Seele vor dem, was vor dieser noch kommen mußte, auf Jesus' Lippen gedrängt (Joh. 12,27). Selbst am letzten Abend trat es zutage, wie sehr auch die Macht der Liebe zu den Seinen, die er bis zuletzt bethätigte (Joh. 13,1), in ihm das Bewußtsein des nahen Endes überwog. Denn, wenn Jesus den Judas drängte, sein Vorhaben bald auszuführen (Joh. 13,27), so kann der darin sich bekundende Wunsch, das Leiden bald durchgekostet zu haben, nicht aus dem Sehnen hervorgegangen sein, das Versöhnungswerk, für das Stunden und Tage keine Bedeutung hatten, schnell zustande zu bringen, sondern nur aus dem Verlangen, der inneren Bedrängnis, welcher seine reine Person bis zur Vollendung unterlag, bald überhoben zu werden.

In diesem Kampfe liegt also ebenso wenig ein Wechseln der Stimmung, als eine vorübergehende Anwandlung von Todesfurcht.[3] Auch widerspricht

---

[1]) Gegen Keim, Jesus v. Naz. III. S. 30. Nur ist es auch nicht biblisch begründet, sondern sind es selbstgemachte Gedanken, wenn Hofmann (Die h. S. N. Ts. X. S. 231) bemerkt: „An der Stätte, wo er angesichts der ihm zu Füßen liegenden Stadt mit dem Hosiannaruf vor wenigen Tagen empfangen worden war, an der Stätte, wo er, wenn er seinen Jüngern wunderbar entschwindet, ihnen die Weissagung Sacharjas (c. 14) in Erinnerung bringen wird, ... an dieser Stätte wollte Jesus von seinen Feinden gefunden und verhaftet werden."

[2]) Darin, daß die Vorgänge in Gethsemane die Liebe Jesu zu den Seinen nicht vornehmlich zutage treten ließen, indem diese sich nur in dem Zurücklassen der acht minder gereiften Jünger am Eingang des Gartens (Matth. 26,36) und in der Sorge für die andern drei, daß sie nicht schlafend von der Ankunft des Verräters überrascht würden (Matth. 26,46 pp.), äußerte, liegt wahrscheinlich der Grund, aus dem der 4. Evgst. nach dem für die Leidensgeschichte (Joh. 13,1) festgestellten besonderen Gesichtspunkte auch diesen Vorgang, wie so manches andere, übergeht.

[3]) Pressensé (Jésus-Christ 7. ed. p. 619) legt zu sehr den psychologischen Schlüssel an, wenn er die größere Heftigkeit des Gethsemanekampfes allein daraus erklärt,

dieses Erlebnis dem sonstigen johanneischen Christusbilde durchaus nicht. Denn bei dem schon oben in Erinnerung gebrachten Auftreten der Griechen äußerte Jesus sozusagen in demselben Atemzuge die siegesfrohe Gewißheit, welche hernach im hohepriesterlichen Gebete zur vollsten Aussprache gelangte, und das gleiche Erschrecken vor dem ihm bevorstehenden Leiden und dasselbe Verlangen nach Errettung aus ihm, wie in Gethsemane (Joh. 12, 23. 33).[1]) Eben darum wird aber dieser Vorgang aus Jesus' Leben von der synoptischen Überlieferung nicht erst erfunden sein. Denn auch sie geht darauf aus, Christi Hoheit und Herrlichkeit wenngleich auf andere Weise als Johannes, ins Licht zu stellen und diesem Interesse war anscheinend mit einer solchen Erzählung wenig gedient.[2]) Es zerbrechen eben bei ihr alle Schlüssel der mythendichtenden und dogmatisierenden Erklärungsversuche der evangelischen Geschichte und ihrer Entstehung.

Nichts anderes hat Jesus selbst aber als die Quelle des seine Seele beinahe zum Erstarren bringenden Bangens (Mk. 14, 33; vgl. 9, 15) bemerklich gemacht, als die Betrübnis über das Sterbenmüssen. So bitter war dieselbe, daß sie Jesus' eigenem Zeugnis zufolge ihm seiner Menschheit nach zum vorzeitigen Erliegen und Sterben hätte ausschlagen können.[3]) Gerade in ihrer vollen Geltendmachung äußerte sich in dieser Stunde das Kommen des Fürsten der Finsternis. Wie dieser in der Wüste das natürliche Gefühl des Hungerns nach vierzigtägigem Fasten zur Versuchung zu steigern wußte, so hier das für die heilige Natur Jesu notwendige Grauen vor dem Tode, indem er zum Beispiel auch die dem Geiste nach zum Wachen mit dem Herrn bereitwilligen Jünger der Schwachheit des Fleisches unterliegen und nicht einmal eine Stunde mit ihm wachen ließ, so daß Jesus sich im Tode völlig vereinsamt fühlen sollte. Bei der seine ganze Persönlichkeit durchdringenden Heiligkeit und Scheu vor allem, was mit der Sünde zusammenhängt, mußte für ihn im Tode eine Bitterkeit liegen, die bei der entsprechenden Empfindlichkeit seines leiblichen Organismus auch auf diesen schwächend und aufreibend wirkte, so daß auch dieses Todesgrauen Jesus durchaus nicht hinter Sokrates und andere Märtyrer zurücktreten läßt.[4]) Wenn Jesus nicht in Kraft seines Erlösungswillens widerstand, so konnte gerade noch in diesem Augenblick sein Hingang in der Weise, wie es bestimmt war (Luk. 22, 22), vereitelt werden. Jesus' heilige Aufgabe war es deshalb, unter dem Andringen dieses Grauens vor dem Tode auf seine reine Seele sich für die Seinen dem Tode zu weihen, indem er sich wie einst (Joh. 12, 33) aufraffte und dieses Grauen überwand.

Jesus erkannte auch in dieser Stunde von Anfang an seine Aufgabe.

daß es sei autre chose la perspective plus ou moins lointaine de l'immolation, autre chose l'immolation elle-même. Damit wird gerade die Leistung Jesu verdunkelt, daß er um der Seinen willen das eigene Gefühl nicht Gewalt über seine Seele üben ließ.

[1]) Schleiermacher, Leb. Jesu S. 425.

[2]) Vgl. Hoffmann, Kritik S. 387, u. Steinmeyer, hohepriesterl. Gebet S. 24.

[3]) Vgl. Tholuck, Glaubwürdigkeit der ev. Gesch. S. 306.

[4]) Man beachte das viel zu wenig erwogene ἕως θανάτου Matth. 26, 38 p. — und Bengel u. Stier z. d. St.

[5]) Wie einst Usteri (Stud. u. Krit. 1879 S. 465) urteilte.

Das bewies er schon, indem er die vertrauten Jünger in die Einsamkeit des tieferen Gartens mit sich nahm (Matth. 26, 36). Ihr Beistand konnte ihm bei der ihm bereits fühlbar werdenden Schwachheit seines Leibes hilfreich werden, und damit sie unter dem Anblick nicht in Versuchung gerieten, der, für sie nicht minder überraschend als einst die Verklärung, ihrer nun wartete, ermahnte er sie, zu beten (Luk. 22, 40). Weil sie aber, wie er bald erfuhr, dazu doch nicht tüchtig waren, sandte ihm, dem ringenden Sohne, der Vater einen Engel vom Himmel, welcher seinen unter der Traurigkeit zu erliegen drohenden Leib stärkte.[1])

Die wesentliche Aufgabe dieser Stunde bestand aber darin, die Bitterkeit des Todesgrauens, welche Macht über Jesus gewinnen wollte, in solchem Grade zu überwinden, daß er stark genug wurde zum Leiden unter der Menschen Hände. Das konnte er nur im Gebet zu dem Vater und durch Festhalten der Gemeinschaft und der Einheit mit ihm erringen. Wie sehr ihn daher auch seines Leibes Todesmüdigkeit und seiner Seele wahrhaft menschliches Beben nach der Nähe von teilnehmenden Menschen begehren ließen, so riß er sich dennoch auch von den Vertrautesten noch um einen Steinwurf weit los, um darnach zu ringen, von jenem ihn untüchtig zu machen drohenden Grauen befreit zu werden. Der Ausgleich der verschiedenen innern Stellung zu dem, was über ihn kommen sollte, welche sich in den Worten spiegelte, mit denen er in jener Stunde beim Antreffen der Jünger im Schlafe diese liebevoll entschuldigte: „Der Geist ist willig, aber das Fleisch ist schwach“ (Matth. 26, 41 p.), mußte von ihm erst errungen werden.[2]) Doch deutet jenes Wort deshalb weder auf eine Übermacht der Sinnlichkeit oder eine sündliche Velleität in ihm hin, noch legt es gleichsam für Jesus selber die Notwendigkeit eines Opfers durch Gebet dar, wie sie der Hebräerbrief an dem alttestamentlichen Hohenpriester um der diesem anhaftenden sündlichen Schwachheit willen bemerklich macht.[3]) In jener Äußerung wird allein der Thatbestand eines zwiefachen Willens in Jesus unwillkürlich bemerkbar, wie in solcher Lage bei der Wahrhaftigkeit aller Bestand-

---

[1]) Der Gedanke an eine Erniedrigung unter die Engel durch diese Erscheinung, gleichsam zur wörtlichen Bewährung von Ps. 8, 6 f., Hebr. 2, 9 wird nur eingetragen (Glockner, Hengstenberg). Nach dem Kommen des Engels wird das Ringen nach der einen Seite hin nur erst noch andringender (ἐκτενέστερον) Luk. 22, 44. Das zu ermöglichen allein erfolgte die Stärkung durch jenen (ἐνισχύων αὐτόν v. 43).

[2]) Man sträubt sich mit Recht, das Wort sich unmittelbar auf Jesus beziehen zu lassen (so auch wieder Steinmeyer, Gesch. der Passion S. 74). Denn es darf nicht vergessen werden, daß in Jesus' Munde Matth. 16, 17; 24, 22; Joh. 3, 6; 6, 51 ff. u. 63; 8, 15 σάρξ Bezeichnung des menschlichen Wesens nach seinem dermaligen Zustande, also in seinem Gegensatz und Unterschiede von Gottes Wesen (πνεῦμα) ist; anders nur in alttestamentlichen Zitaten. Jesus sprach nach seinem Mitleid mit den Seinen aus seiner persönlichen Erfahrung heraus das aus, was die drei Jünger zu dieser Stunde an sich erfuhren (vgl. S. 244 Anm. 4). Das Wort weist nur auf eine analoge, aber nicht völlig gleiche Wahrnehmung an ihm selber hin; denn das πνεῦμα ist eben in Jesus und den Jüngern ein verschiedenes. Vgl. Bengel z. d. St.; Liebner, Christol. I. S. 353; Geß, Christi Pers. u. Werk I. S. 176, bei diesem aber mit falschen Gedanken vermischt).

[3]) Gegen Stier, Red. Jesu VI. S. 294, u. Hofmann, Hebräerbrief (D. h. S. N. T. V. S. 216).

teile seines Wesens mit innerer Folgerichtigkeit für ihn sich ergab. Aber es liegt auch darin schon der Wink, daß der Geist Gottes in ihm der mächtigere war. Bei der sündlosen Vollkommenheit Jesu und dem normalen Verhältnis, in welchem bei ihm alles zu einander stand, mußte die Ausgleichung der Bereitschaft seines Geistes und des Widerstrebens seines vor dem Tod mit Grauen erfüllten Fleisches mit Notwendigkeit eintreten und sich die Heiligung bis zu ihrer höchsten Spitze vollziehen. Zu dieser gehörte bei ihm auch ein solches Hassen seiner eigenen Seele (Luk. 14, 26), daß er durch das Grauen dieser vor dem Gerechnetwerden zu den Ungerechten im Tod sich nicht weiter schwach machen lassen wollte.

Der Schwachheit seines menschlichen Wesens gab er, wie naturgemäß und rein dieselbe auch an sich war, nicht nach. Er ließ durch den Widerwillen gegen den schöpfungswidrigen Tod sich der Kraft zum Leiden nicht berauben, sondern stellte es, auf dem Angesicht vor seinem Vater liegend, diesem in demütigem (Matth. 11, 29) Gebet anheim, ob er ihn die zugesagte Erhöhung (Joh. 17, 1—5) nicht auch ohne diese tiefste Erniedrigung erreichen lassen wolle, wider die sein ganzes Wesen sich sträubte. Er war auch in dieser Stunde weit entfernt, die künftige Herrlichkeit als einen Raub an sich reißen zu wollen. Er entäußerte sich vielmehr auch damals seines Willens und Verlangens nach der Herrlichkeit. Man darf nicht sagen, die göttliche Notwendigkeit des Sterbens sei ihm zweifelhaft geworden.[1]) Denn er hielt an dem Willen des Vaters fest, aber wie Gott bei Isaaks Opfer (1. Mos. 22) seinen Willen änderte aus Liebe zu Abraham, so schaute auch Jesus hier mit dem „Vater, ist's möglich" auf eine solche Änderung der Ausführung des Heilsratschlusses aus Liebe zum Sohne aus. Aber er überließ dem Vater die Entscheidung, der indes seines eigenen Sohnes nicht verschonte, sondern ihn zum Heil unser aller dahingab (Röm. 8, 32).

Bereits nach dem ersten Gebetsansturm war der Beter innerlich so weit beruhigt, daß er seinen Jüngern wieder ein Mahner werden und sie auf die bedrohliche Lage, welche Wachen und Beten erheischte, hinzuweisen vermochte. Doch behielt nach diesem ersten Obsieg die im Gebet erlangte Fassung dem empfundenen Todesgrauen gegenüber noch nicht die Übermacht. Vielmehr regte sich diese in dem menschlichen Wesen wohl begründete Abneigung wider das Sterbensollen nach dessen erstmaliger Zurückdrängung nur um so stärker, so daß Jesus nur um so brünstiger ringen mußte, um die in ihm, wie seine Worte (Matth. 26, 42) zeigen, bereits mächtigere Neigung zur Ergebung, die Herrschaft über jenes Grauen erlangen zu lassen. Freilich schloß dies Ringen mit dem Vater auch ein Ringen mit sich und dem ein, was dem Trinken des Kelches in ihm widerstrebte. Die gerade mittels des Gebets erlangte Gewißheit, daß des Vaters Wille geschehen müsse, preßte dabei der von jenem Grauen erfüllten Leiblichkeit Blutschweiß aus (Luk. 22, 44).[2]) Daß sogar noch nach

[1]) So Geß a. a. O.

[2]) Weil die alexandrinischen Textzeugen (ABRT.) die Worte Luk. 22, 43. 44 nicht

solchem zweiten Siege der Jesus sündloser Natur eigne Widerwille wider das Los der Sünder noch fühlbar blieb und erst nach einem dritten Gebetsringen die Willigkeit des Geistes auch Leib und Seele Jesu erfüllte und damit seine ganze Person allein beherrschte, kann nicht befremden. Es entspricht das nur dem oft beobachtbaren Wellenschlag im menschlichen Gefühlsleben.

Aber nicht nur er überwand das Zittern und Zagen, so daß es seine Seele nicht mehr betrüben konnte, sondern sein Gebet fand auch Erhörung beim Vater und er ward auch von dieser Scheu seiner heiligen Seele vor dem Tode befreit (Hebr. 5, 7). Der Kelch selber wurde ihm nicht abgenommen, aber das, was das Trinken desselben seiner Persönlichkeit so schwer machte, das Grauen davor. Seine Selbstheiligung war nun durch die sittliche Überwindung des gerade ihm eignen Grauens vor dem Tode innerlich völlig vollzogen, und durch sie stark geworden, zum Heil der Seinen sein Leben zu lassen, trat er nun zu seinen Jüngern, um ohne jedes Zittern und Zagen Leiden und Tod über sich ergehen zu lassen.

Kap. XV.

Die Hingabe Jesu in die Hände der Ungerechten.

1. Kaum hatte Jesus sich durch seinen Gebetskampf also stark gemacht, da mußte er auch bereits aufs neue für die Seinen eintreten. Judas nahte mit den Häschern. Nacht war es schon gewesen, als Jesus die Passahmahlsfeier beendete (Joh. 13, 30). Judas hatte den letzten Befehl seines bisherigen Herrn und Meisters sein Vorhaben zu beschleunigen, befolgt. Von jener war

---

bieten, sollen diese vom 3. Evgstn. allein berichteten Züge des Seelenkampfes phantasievolle poetische Ausmalungen sein (Weiß u. Beyschlag, wie frühere). Falls wirklich diese Züge ungeschichtlich wären, bliebe der Vorgang zu Gethsemane seinem Wesen nach ganz der gleiche. Es ist darum von vorneherein nicht einzusehen, welchem Schema zuliebe diese Steigerung der Erniedrigung erfunden sein sollte. Bei den schon ihrem Ursprung nach sehr mannichfaltigen Zeugen für diese VV. (אDFHLΔ, Verss. KVV.) kann deren Bezeugung am wenigsten als geringwertig angesehen werden und findet ihre Bekrittelung vielmehr den Grund in dem Wunderbaren der Züge selber. Von medizinischer Seite wird nun aber die Möglichkeit einer Schweißabsonderung mit ganz fremdartigen Bestandteilen, wie Blut, infolge von Schrecken, Angst, Ohnmacht, Opiumgenuß, nicht in Abrede gestellt. Eine derartige Ursache lag bei Jesus vor. Die Beschreibung des Schweißes als *θρόμβοι*, deren Stoff allein durch das hinzugefügte *αἵματος καταβαίνοντες* angegeben wird, lehrt, daß das Blut nicht leichtflüssig, sondern dick und krankhaft war. Bei der mondhellen Nacht, zu der späterhin noch das Fackellicht hinzukam, waren den Jüngern dessen Spuren deutlich sichtbar geworden, während sie zuvor von dem Leiden seines Körpers Wahrnehmung gehabt haben mußten. — Die Verwerfung der lukanischen Angaben ist nun um so willkürlicher, als man fast geneigt ist, des Lukas nur einmalige Erwähnung des Gebets zum Stützpunkt für die Anzweifelung der Angaben des 1. und 2. (14, 41: *τὸ τρίτον*) Evs. über ein dreimaliges Gebet zu nehmen, und letzteren vorwirft, durch die verschiedenen Angaben über die Gebetsworte Jesu bloß zur Anschauung bringen zu wollen, wie Jesus immer mehr zur Gewißheit hindurchdrang. Aber Holsten (Syn. Evv. S. 122) findet dagegen, daß im Bewußtsein und Glauben der Evgstn. mehr und mehr der Gott heraustrete, der Mensch zurücktrete, und darum Matthäus den Gottessohn noch dreimal im Gebet ringen lasse, Markus zweimal, Lukas einmal, Johannes keinmal, und beweist damit die haltlose Subjektivität aller solcher Kritik an berichteten geschichtlichen Zügen aufs deutlichste.

er wahrscheinlich zum Hauptmann der Tempelwache geeilt (Luk. 22,4.52) und hatte sofort die Hohepriester benachrichtigt, daß er, nachdem Jesus in dieser Nacht zu Jerusalem verblieb, denselben in seinem üblichen Aufenthalt dicht vor der Stadt ihnen auszuliefern vermöchte. Der Tempelhauptmann mußte nun aber erst noch alle Verhältnisse für die Nacht ordnen, auch den Prokurator Pilatus, der zum Fest in der Hauptstadt war, von dem Vorhaben in Kenntnis setzen, weil er nicht nur zur Ausführung der Verhaftung eines Teils der römischen Besatzung bedurfte[1]), sondern auch, weil der Prokurator allein die höchste Strafgewalt besaß und das beabsichtigte Todesurteil bestätigen mußte.[2]) Über diesen Vorbereitungen war Zeit vergangen, wie solche auch für Jesus' Reden mit den Elfen, den Gang nach Gethsemane und die Stunde des Gebetskampfes erforderlich gewesen war. Darum mochte es, wie Jesus in seinen an die begleitenden Glieder der hohepriesterlichen Familie gerichteten Worten (Luk. 22,53) zu verstehen gibt, wohl bereits Mitternacht geworden sein, bevor Judas mit den Häschern in Gethsemane anlangte.[3])

Er führte die zu der polizeilichen Gefangennahme zunächst berufene Mannschaft nicht allein. Wie wenig Gewicht auch bei der Verhandlung mit dem Verräter der Hoherat anscheinend auf die Gefangennahme Jesu gelegt hatte, so lag ihm doch nun, da es zur Ausführung kam, das Gelingen des Anschlages, der früher einmal seinen Dienern mißglückt war (Joh. 7,44.45), und an dem nach ihrer Meinung in mancher Hinsicht das Wohl des Staatswesens hing (Joh. 11,51), sehr am Herzen. Darum begleiteten auch jetzt in der Nacht, in welcher als der Passahnacht so wie so viele Glieder der priesterlichen Familie im Tempel sein mußten, etliche von ihnen selber die aufgebotene Mannschaft. Dadurch bekundeten sie überdem in den Augen der Römer das von ihnen von Anfang an vorgeschützte große Staatsinteresse an dieser Gefangennahme und nahmen sofort die lange schon ersehnte Frucht des Verrats in Empfang.

Doch ließ Jesus, wie er den Judas zur Beschleunigung des Verrats angetrieben hatte, es beim Herannahen derselben auch nicht erst auf die Ausübung des letzteren ankommen. Ohne Rücksicht darauf, ob der Verräter ihn kenntlich machen würde, bot er sich den Häschern als der Gesuchte selbst dar, so daß nicht er, sondern Judas gleich beim Beginn seiner That wie bei deren Ausgang als der Beschämte dastand. Wohl bemühte dieser sich, sein dem Hohenrat

---

[1]) Zu der ausdrücklichen Angabe Joh. 18,3.12, daß bei der Verhaftung Jesu ein römisches Manipel mit einem Kriegstribun an der Spitze beteiligt gewesen sei, stimmt die Nachricht vom Anrücken einer bewaffneten Schar (Matth. 26,42; Mk. 14,43; Luk. 22,52), welches auf die Tempelwache nicht paßt (vgl. S. 580 Anm. 1). Da Jerusalem sehr volkreich und in dieser Nacht viele früh zum Tempel zogen (vgl. Keil, z. Matth. 26,17 S. 527), mußte solche Vorsicht geboten erscheinen.

[2]) Jos. Altt. 18,11. J. Kr. 2,8.1. Gem. Sanh. f. 14a. Vgl. Schleiermacher, Leb. Jesu S. 424; Hofmann, D. h. S. N. Ts. X. S. 236.

[3]) Die Beabsichtigung einer Verhaftung ohne Aufsehen schließt nicht die vorsichtige Unternehmung derselben mit aller möglichen Macht aus; denn letztere sicherte den ruhigen widerstandslosen Verlauf weit eher, als ein Vorgehen mit ungenügenden und darum zum Widerstand auffordernden Kräften (gegen Keim, Jesus v. Naz. III. S. 314).

gegebenes Wort einzulösen, indem er nach Verabredung mit den Häschern, um jede beim Mondschein und Fackellicht so leicht mögliche, und bei des Petrus Feuereifer und der Zebedäiden Treue wenigstens denkbare Verwechselung oder Vertauschung zu verhindern, auf Jesus wie ein zufällig wieder zu ihm Stoßender mit schmeichelndem Jüngergruß hinzutrat. Aber Jesus wartete selbst in diesem Augenblick seines Meisteramts und hielt ihm sein Unrecht vor und nannte seine That bei ihrem wahren Namen. Durch die Frage: „Zu welchem Werk bist du hier?“ (Matth. 26,50) mahnte er ihn an die Größe der Schuld, welche er auf sich lud.[1]) Wie er ihn damit aufs neue auf das beim Mahle abgegebene Urteil verwies, so erinnerte er ihn auch noch daran, daß es der Menschensohn sei, den er verriet, während die in Jesus' Munde ungewöhnliche Anrede als Gefährte (Matth. 26,50; vgl. 20,13; 22,12) ihn dazu bereits als den zeichnete, welcher ihn zwar lange begleitet, aber in Wahrheit nicht zu seiner Gemeinschaft gehört und daher das Los seines Dienstes verscherzt habe (AG. 1,17). Judas mußte auf solche Vorhaltung verstummen und sah sich zum Schweigen gebracht, wenn auch dies letzte Wort des Meisters sonst weiter keine Wirkung auf ihn übte.

Jesus aber wandte sich, ohne sein Vorgehen zu beachten, an die dem Führer nachdrängende Häscherschar, um, während diese sich vorbereitet zeigte, ihn noch erst mit Lampen und Fackeln im Dunkel der Bäume zu suchen, sich als den ihrer eigenen Angabe nach von ihr gesuchten Nazarener zu erkennen zu geben. Durch die Art seiner Erscheinung, wie durch das Eigentümliche seines majestätischen Wortes ward auch diesmal die Tempelwache wie früher (Joh. 7,41) betroffen. Sein festes, selbstbewußtes: „Ich bins“ (Joh. 18,5) [8,24. 28], machte dieselbe zurückweichen und straucheln.[2]) Durch die Wiederholung der Frage und die gleiche Erklärung gab Jesus, wenngleich die Häscher den Mut nicht hatten, den ihnen so gewaltig Entgegengetretenen zu greifen, seine deutliche Absicht, sich ihnen darzubieten, zu erkennen. Er lieferte sich ihnen selbst aus, vor allem und zunächst weil er noch der Beistand seiner schwachen Jünger war, als welcher er sie nicht zu ihrer Versuchung in seine Sache verstrickt werden lassen durfte (vgl. Joh. 17,12).

Wie ernst es Jesus' Wille war, sich jetzt unweigerlich der ihm nachstellenden

---

[1]) In Matth. 26,50 eine Aposiopese anzunehmen (Steinmeyer, Kübel, Holtzmann) ist, da nach dem Kusse eine Aufforderung, zu thun, wozu er da sei, überflüssig, durch den Kontext ausgeschlossen. Nach Kühner, Gr. Gr. II. S. 942, wird ἐφ' ὃ = ἐφ' οἷον zu nehmen sein, und der Satz einem von einem hinzuzudenkenden: Bedenke! Erkenne! abhängiger Fragesatz gleichzusetzen sein.

[2]) Rein psychologisch (Oeder, Krabbe, Ewald, Neander, Hase, Weiß, Pressensé) läßt sich dies Zurückweichen nicht erklären. Jesus hatte Ursache, in das Selbstbekenntnis etwas von der Macht seines Worts zu legen. Denn es galt, die Mannschaft für den Augenblick seinem Willen gefügig zu machen. Nur so konnte er bewirken, daß seine Jünger frei ausgingen. Wer nicht gewillt ist, zu bestreiten, daß selbst in dieser Stunde Jesus' Hand noch mächtig zu heilen war, um seiner Jünger Unthat gut zu machen, der hat auch keinen Grund, diese Wirkung seines Wortes in Zweifel zu ziehen. Es gehört die kritische Exegese eines Keim (Jesus v. Naz. III. S. 320 A.) dazu, aus Joh. 18,5. 6 herauszulesen, daß Judas auch mit niedergefallen sei, während die Bemerkung nur die durch nichts mehr zu brechende Verstocktheit des Verräters bekunden soll.

Obrigkeit auszuliefern, bekundete er noch deutlicher, als die Zwölf sich nun aus sich selber anschickten, ihrer Pflicht nachzukommen und als Jünger für ihren Meister und Herrn einzutreten. Die aufs neue offenbar gewordene Gewalt Jesu über die Häscher machte den Jüngern Mut und sie hielten vermutlich in irriger Erinnerung an das wenige Stunden zuvor an sie gerichtete sinnbildliche Mahnwort (Luk. 22, 36 f.) jetzt den vermeintlich darin bezeichneten Augenblick zum Dreinhauen für gekommen. Bevor Jesus noch die von ihnen aufgeworfene Frage beantworten konnte, hieb in dem Tumult eine, wie bei solchen Gelegenheiten häufig, von den Umstehenden zumeist nicht erkannte Hand dem mitanwesenden Leibdiener des Hohepriesters (Joh. 18, 10) das rechte Ohr ab. Nur der wohl auch in diesem Moment dicht neben Petrus stehende Johannes und auch das die Seinen nur zu gut kennende Auge Jesu erkannten den Schläger.[1]) Und Jesus wies sofort diesen Eingriff in sein Thun zurück. Denn, da er des Hohenrats Anschlag gelingen ließ, so forderte solch' eigenmächtiges Vorgehen wider dessen Diener nur die Strafe der das Schwert tragenden Obrigkeit heraus. Er aber wollte, wie das Unterlassen der Bitte um eine ausreichende Hilfe bewies, keinen Widerstand, weil er dadurch die notwendige Erfüllung der den Jüngern wiederholt vorgehaltenen Weissagung und des Rates Gottes vereitelt hätte (Matth. 26, 52 ff.; Joh. 18, 11). Jesus rügte durch solche Zurückweisung des Petrus jetziges Eingreifen in demselben Grade wie einst dessen Rat, der Herr solle seiner schonen[2]), und erklärte dadurch jetzt wie damals seinen unbeugsamen Willen, zu leiden.[3]) Jesus bethätigte seine Mißbilligung der blutigen That. Denn er bat die Häscher, die bei sich erhebendem äußerem Widerstande nun wieder eher zuzugreifen geneigt sein mußten, noch so weit ihm Freiheit zu lassen, daß er bis zu dem Verwundeten herantreten und dessen Ohr heilen konnte (Luk. 22, 51). Dadurch schaffte er aber nicht allein das übelste Anklagedokument wider seine Jünger wie gegen sich selber (Joh. 18, 36) dem Hohenrat aus den Augen, sondern bewies durch solche Heilung, daß er wirklich der Heiland, seine Macht zu helfen auch jetzt noch ungebrochen sei und

[1]) Petrus wird sich dieser That selber nie gerühmt haben, da er nicht nur erkennen mußte, wie wenig sie das rechte Eintreten für seinen Meister gewesen sei, sondern auch, daß das damit auf sich geladene Schuldbewußtsein den Grund zu der schwereren Schuld seiner Verleugnung gelegt habe. Aus seinem Schweigen darüber erklärt sich aber auch das Schweigen der gemeindlichen Überlieferung über diesen Schwertschlag als seine That.

[2]) Vgl. Steinmeyer a. a. O. S. 115.

[3]) Sowohl die zurückweisenden Worte, weil sie eine lehrhafte Exposition erscheinen, wie das gleichgemünzte Wort Joh. 18, 11 um seines zu deutlichen Anklangs an das Gethsemanewort willen werden als unauthentisch in Zweifel gezogen (Weiß, Leb. Jesu II.[2] S. 508 A.), und ebenso soll die Heilung des Ohrs nur eine sinnvolle schriftstellerische Ausmalung sein. Offenbar aber würde ein Zweck dieser Zuthaten vonseiten der Apostel und der evangelischen Überlieferung nicht ersichtlich. Die offenbare Ruhe Jesu beweist hingegen, daß er zum mindesten imstande war, mit solcher Klarheit über sein Verhalten Auskunft zu geben. Jedes solches Wort wurde aber in den Seelen der Jünger ein diesen selbst unbewußter Halt in der nun über sie kommenden Anfechtung. Wenn das Fehlen dieser Worte bei Markus ein Beweis für ihre Ungeschichtlichkeit sein soll (Keim, Jesus v. Naz. III. S. 317), dann verfallen die meisten Jesusworte und selbst die Bergpredigt demselben kritischen Spruch. Daß aber Jesus sich in jener Stunde wirklich über die Sachlage vernehmen ließ, beweist das von Mark. 14, 48 gebrachte Tadelswort an die Häscher.

er sich als solcher jetzt ungezwungen nach freiem Willen in die Hände seiner Feinde gebe.

Dieser sein Machtbeweis war um so sprechender, als Jesus' Anrede darauf sofort allen, die ihn verhafteten (Mk. 14, 48) und darum besonders deren Auftraggebern und Leitern (Luk. 22, 52) die Art ihres jetzigen Vorgehens wider ihn und ihre ihm gegenüber so oft erwiesene Ohnmacht zum Bewußtsein brachte. Durch ihr Kommen zu ihm mit Schwertern und Knütteln, um ihn zu verhaften, stellten sie, wie er ihnen vorhielt, ihn als einen Dieb und Übelthäter in den Augen des Volks und des Prokurators hin, der er nicht sei, wie sie selbst durch ihr langes Zögern bewiesen hätten. Ihn zu greifen, hätten sie andererseits, wenn solches ihnen notwendig erschien, bei seinem offenen Einzuge und seinem täglichen Lehren im Tempel viel leichter gehabt als jetzt, da sie ihn im Dunkel der Nacht erst aufsuchen und durch Verrat in ihre Hände bringen lassen müßten. Ihre frühere Unterlassung war das Eingeständnis ihrer Ohnmacht. Aber Jesus betonte, daß dies frühere Machtverhältnis zwischen jenen und ihm sich jetzt nicht etwa umgekehrt hätte. Denn daß es so gehe, wie es ging, das komme nur daher, daß die Schrift erfüllt werden, also Gottes zuvorverkündigter Heilsrat, den sie freilich nicht erkannten, vollendet werden müsse. Nur deshalb sei jetzt die ihnen von Gott gegebene Stunde, und habe das finstere, für sie selbst unheilvolle Nachtwerk, das ihn zum Ungerechten stempele, Macht über ihn (Mk. 14, 49; Luk. 22, 53).[1]) Jesus hatte offenbar die Absicht, vor allen, die es hören wollten, offen festzustellen, daß nicht der Menschen sündiger Wille, sondern Gottes Heilsrat sich an ihm vollziehe, und er sich in Einheit mit dem Vater dem sich daraus für ihn ergebenden Geschick unterziehe. Er ward gehorsam bis zum Tode.

Kap. XVI.

Jesus im Verhör.

1. Während Jesus' Selbsthingabe in die Hände seiner Feinde die Jünger, wie er es von seiner Herde vorausgesagt hatte (Matth. 26, 31), zerstreute, schickte sich die sadducäische Priesteraristokratie, welche die Verfolgung Jesu in die Hand genommen hatte, sofort an, den gelungenen Anschlag ungesäumt auszunützen. Gewesene Hohepriester gab es in der Zeit des Kaiphas drei oder vier[2]); der leitende Geist aber war unter Kaiphas, wie unter seinen Vorgängern, dessen Schwiegervater Hannas. In dessen Wohnung ward daher auch von der Häscherschar, bei der, wenn nicht dieser selbst, so doch andere

---

[1]) Das τοῦτο τὸ ὅλον Matth. 26, 56 muß nach dem Gebrauch von οὗτος (Kühner, Gr. Gr. S. 556. 7) und nach Analogie von Matth. 1, 22 auf das Vorhergehende bezogen werden. Das ὅλον faßt die Haft mit allen sie und den Tod Jesu vorbereitenden Beratungen und Vornahmen zusammen und sieht durch diese Gefangennahme deren Durchführung gesichert. Darum bedarf es nicht des Forschens nach einem speziellen Wort der Weissagung für diesen Ausspruch (gegen Steinmeyer).

[2]) Vgl. Schürer, Ntl. Zeitgesch. II. [2] S. 168 f., das Verzeichnis derselben.

der abgesetzten Hohepriester (Luk. 22, 52) sich befunden hatten, Jesus zum vorläufigen Verhör geführt.[1]) Denn erst nach der Einbringung des Gefangenen war eine Zusammenberufung des Synedriums in der Nacht berechtigt (Matth. 26, 57; Mk. 14, 53).

Erfolgte die Gefangennehmung um Mitternacht, so blieb bis zur Nachtsitzung des Hohenrats, welche doch erst gegen Morgen statthaben konnte, noch manche Stunde, wie denn nach Lukas (22, 59) zwischen den ersten beiden Verleugnungen des Petrus ungefähr eine Stunde verfloß. Weil es aber darauf ankam, die Gerichtsverhandlung nur wenig Zeit in Anspruch nehmen zu lassen, auch den Bedenklicheren und Gewissenhafteren im Hohenrat (Joh. 7, 50) einen zweifellosen Verurteilungsgrund zu bieten, hielt es der Hohepriester[2]) für geraten, zuvörderst mittels eines nichtamtlichen Verhörs sich sein späteres Vorgehen zu erleichtern. Von diesem wurde in weiteren Kreisen nichts bekannt. Aber der als Bekannter in den Palast des Kaiphas Einlaß findende Johannes (Joh. 18, 15) erfuhr auch von diesem gleichsam hinter den Koulissen versuchten Ermittelungsverfahren, das aber, weil es ohne Resultat blieb, in der allgemeinen Überlieferung nicht erwähnt wird.

Offenbar beabsichtigte Kaiphas, vor eingeweihten und angesehenen Zeugen, wie es namentlich Hannas war, Jesus unter der Hand ein Zeugnis zu entlocken, das er hernach benützen konnte, um auch ohne brüsk vorzugehen, seines Erfolges sicher zu sein. Zu dem Zweck stellte er, der sich mit Jesus vielleicht persönlich noch nicht berührt hatte, sich so, als ob er von Jesus' Lehre und Jüngerschaft bis dahin keine Kenntnis gehabt hätte. Seine ihn bei diesem Vorgehen leitende Rechnung auf Jesus' bekannten Freimut betrog ihn auch diesmal nicht. Nur freilich schlug dieser ihn in der erfolgenden, nicht zurückhaltenden Antwort wegen der in seinem Auftreten liegenden Erheuchelung von Unvoreingenommenheit und Unparteilichkeit derart auf den Mund, daß ihm das weitere Fragen verging (Joh. 18, 20—21). Wie schon bei seiner Gefangennahme konnte Jesus sich wieder auf die Öffentlichkeit seines Auftretens an den in Israel zum Lehren bestimmten Orten berufen. Selbst sein zeitweises Umherziehen in den Grenzländern vermochte ihm den Vorwurf eines Lehrens im Verborgenen nicht zuzuziehen, da er doch vor- und nachher in Galiläa sein Lehramt ganz öffentlich geübt hatte. Besonders aber hatte er in Jerusalem jedesmal vor den Augen und Ohren der Schriftgelehrten über sich Zeugnis abgelegt und gerade sein offen vor

---

[1]) Aus Joh. 18, 16 ergibt sich, daß die Angabe Joh. 18, 18 nicht mit der Angabe der Synoptiker (vgl. bes. Luk. 22, 54) in Widerspruch steht. Denn dort spricht Joh., noch ehe er die Abführung zu dem Kaiphas erwähnt (Joh. 18, 24), vom Palastraume des Hohenpriesters, in welchen der Bekannte des Hohenpriesters unter den Jüngern sich und dem Petrus Einlaß verschaffte. Es muß darnach Hannas, wenn nicht unmittelbar im Palast seines amtierenden Schwiegersohnes, so doch in jener Reihe von Häusern seine Wohnung gehabt haben, welche mit dem Palast des Kaiphas ein und denselben freien Platz umschloß (Jos. J. Kr. 2, 16. 3; vgl. Wieseler, Beiträge S. 213).

[2]) Da Johannes den Hannas nur als Schwiegervater des Kaiphas 18, 13 einführt, und letzteren auch 18, 24 durch *ὁ ἀρχιερεύς* als den Hohenpriester des Jahres (11, 49) namhaft macht, so darf das *ὁ ἀρχιερεύς* (18, 19), will man Joh. nicht ganz verwirrt schreiben lassen, nicht auf Hannas, sondern muß auf Kaiphas selber bezogen werden.

liegendes Einwirken auf die Massen war den Sadducäern erst Anlaß geworden, zusammen mit den Pharisäern wider ihn vorzugehen. Es lag in dem Forschen nach seiner Lehre und seinen Jüngern die Voraussetzung einer Geheimlehre und eines Geheimbundes, welche je nachdem vor den Römern den Schein eines im Verborgenen wirkenden Aufrührers auf Jesus zu werfen geeignet war. Um dieses Zwecks wie um der Verleugnung der Öffentlichkeit des Wirkens Jesu willen lag in der hohenpriesterlichen Frage eine große Unwahrhaftigkeit, welche Jesus veranlaßte, die Frage scharf abzufertigen und den Frager auf das Zeugnis seiner nach Hunderten zählenden Hörer zu verweisen. Der Backenstreich, den Jesus wegen dieser Beschämung des Hohenpriesters von einem der dabeistehenden Diener empfing und hinnahm, führte allein dazu, Jesus um so deutlicher als den Wahrhaftigen erkennbar zu machen. Denn auch dieser Eiferer für die Ehre des verstummenden Hohenpriesters wußte der Vorhaltung Jesu: „Wenn ich übel geredet habe, so gib Rechenschaft (Zeugnis) von dem Übeln; wenn aber gut, warum schlägst du mich?“ nichts entgegenzusetzen und mußte also die Wahrheit seiner Worte nur bestätigen.

2. Nachdem es so mißlungen war, Jesus in seinen Worten selbst zu fangen, benützten die Hohenpriester die Zeit bis zu der Hohenratssitzung, welche noch vor der letzten Nachtwache gehalten ward (Matth. 27,1; Mk. 15,1), so viele Zeugen über verfängliche Reden Jesu, als sich in der Eile zusammenbringen ließen, aufzusuchen. Mit deren Vorführung sollte dann die entscheidende Gerichtssitzung beginnen (Matth. 26,59; Mk. 14,55). Dieselbe wurde, um nicht durch die um die Zeit des nahenden Morgens zahlreicher in den Tempel strömenden Festpilger gestört zu werden, wohl kaum in dem gewöhnlichen Beratungszimmer in der Halle am Xystus, sondern im Hause des Hohenpriesters Kaiphas [1]) gehalten.

Aber die angestellte Vernehmung der Zeugen verlief ebenso ergebnislos. Ihr gemachtes, unwahres Wesen trat im Nichtzusammenstimmen ihrer Aussagen, so vor allem derer, welche gehört haben wollten, daß Jesus mit der Zerstörung des Tempels gedroht und die Erbauung eines andern angekündigt, also den Tempel gelästert habe (Joh. 2,19; AG. 6,14), nur zu grell hervor. Nach 4. Mos. 35,30; 5. Mos. 19,15 reichte aber zur Verurteilung eines Einzelnen Zeugnis nicht aus und darum versagte, weil die Bestätigung des Prokurators eingeholt und also die Rechtsform in etwas gewahrt werden mußte, auch dies Beweismittel. Wieder suchte der gewaltthätige Kaiphas dem Hohenrat in dessen Verlogenheit durch ein rasches Zufahren zu Hilfe zu kommen. Gleichsam durch das von den Zeugen Gehörte innerlich verletzt fuhr er auf, trat in die Mitte der in einem Halbkreis sitzenden Hohenratsmitglieder dicht vor den Angeklagten hin und legte ihm die Doppelfrage vor: „Antwortest du nichts? — Was ist's, was diese wider dich bezeugen?“ (Mk. 14,60; Matth. 26,62).[2]) Dieser erkünstelten Erregung setzte Jesus aber nur dasselbe maje-

[1]) Vgl. Schürer a. a. O. II.[2] S. 163.
[2]) Vgl. Klostermann z. Mk. 14,60, wo nach Cod. B. C. ὅ τι zu lesen ist, welches

stätische Schweigen entgegen, welches er den Zeugen gegenüber beobachtet hatte. Jesus hätte zwar dem Hohenpriester bei dem offenbaren Widerspruch der Zeugenaussagen und ihrer darin liegenden Selbstwiderlegung abermals nur die Heuchelei in seinem Verhalten nachweisen können. Wer indes so wie jener von der Wahrheit gestraft sich einer neuen Unwahrhaftigkeit schuldig machte, der ward, zumal bei seiner hohen, priesterlichen Stellung durch ein Nichtmehrantworten auf seine Fragen am härtesten getroffen.

Daß Jesus' Schweigen nur diese Bedeutung hatte und daß er nicht nach Art hartnäckiger Verbrecher alle Aussagen verweigerte, um eine Schuld zu verhüllen, das ward alsbald offenbar. Kaiphas erwies sich selbst in solcher mißlich gewordenen Lage als der nie verlegene, stets zum Ziel bringende Sachwalter seiner Partei. Ohne darauf Rücksicht zu nehmen, wie sehr er seine frühere Frage nach der Lehre und den Jüngern Jesu damit selber nachträglich als Heuchelei kennzeichnete, forderte er Jesus nun auf, sich über die Summa und Spitze seines Selbstzeugnisses, daß er der Messias, der Sohn Gottes oder, was dem Sinne nach keinen Unterschied macht, des Hochgelobten sei, vor dem Hohenrate zu erklären (Matth. 26, 63; Mk. 14, 61).

Des Hohenpriesters unverkennbare Absicht, bei diesen Worten das gesamte Zeugnis Jesu und zwar in dem von ihm gemeinten Sinne zusammenzufassen, verbietet, die Worte nach einer andern beim Hohenpriester möglichen Auffassungsweise deuten zu wollen.[1] Es hatte auch die Frage der Judäer, als sie Jesus aufforderten, freimütig ihnen Auskunft zu geben, trotz der hierarchischen Leitung (Joh. 10, 14) etwas anders gelautet. Die vielfach geltend gemachte Vermutung[2], der Hohepriester habe sich dabei einer auf Grund von Ps. 2, 7 gangbaren Bezeichnung des Messias bedient, ist völlig unbelegbar. Im Talmud ist vielmehr der Ausdruck der Gelobte gar nicht und noch weniger die Bezeichnung des Messias als Sohn des Gelobten nachweisbar.[3] Die Worte nehmen eben nur Jesus' Selbstzeugnis auf. Denn hatte dieser sich in seinen Reden vornehmlich als Sohn Gottes hingestellt, so bewies sein ganzes Verhalten, besonders aber sein letzter Einzug in Jerusalem, daß er, wenn er den Namen auch, wie öfter bereits hervorgehoben wurde, vor den Ohren der Menge vermied, dennoch den Anspruch erhob, der Messias zu sein. Doch lag auf diesem Punkt der Frage, wie die Folge zeigte, zunächst nicht der Nachdruck. Wie die Bezeichnung als Prophet, so würde auch die als Messias, zumal Selbsttäuschung vorliegen konnte, nicht strafbar gewesen sein[4] und noch weniger an sich

---

nach einer anderen Frage für das direkte Fragewort stehen kann (Plat. Krit. 48 c), und darnach ist denn auch Matth. 26, 62 am besten zu deuten. Vgl. Kübel z. d. St. gegen Kurzgef. Komm. I. S. 178.

[1]) Gegen Geß, Christi Person u. Werk I. S. 177.

[2]) So wieder Beyschlag, Leb. Jesu I. S. 259.

[3]) Vgl. Wünsche, Neue Beiträge S. 407. Ὁ υἱὸς τοῦ εὐλογητοῦ = בֶּן בָּרוּךְ. Stellen wie Henoch 105, 2 und 4. Esr. 7, 28. 29 können um so weniger dagegen aufkommen (auch gegen Schürer a. a. O. II. S. 443), als Henoch c. 83—105 ein späteres schriftstellerisches Produkt eines christlichen Autors, wenn auch mit älterer Grundlage, ist und auch 4. Esr. zweifellos interpoliert erscheint.

[4]) Vgl. Dillmann z. 5. Mos. 18, 20 f.

eine Gotteslästerung enthalten haben, hatte doch Gott selber dem Volk einen Messias verheißen. Da nun aber nach dem weiteren Benehmen des Hohenrates in der einfachen Bejahung der Frage für das jüdische Bewußtsein eine Gotteslästerung lag, so kann dieselbe eben nur in der durch jene feierlich aufgenommenen Behauptung, der Sohn des Hochgelobten zu sein, und der darin enthaltenen Selbsterhebung über das menschliche Niveau und in einer damit vermeintlich gegebenen Verletzung der Ehrfurcht vor dem einigen Gott (3. Mos. 24, 10 ff.) gefunden worden sein. Auf die Klarheit der Vorstellung auf seiten der Synedristen kommt es dabei gar nicht an. Indem aber der Hohepriester Jesus nicht nur fragte, ob er das — was er angeführt hatte — zu sein behaupte [1]), sondern ihn zugleich durch Erinnerung an den lebendigen Gott als den höchsten Richter feierlich dazu verpflichtete, die Wahrheit zu sagen (1. Sam. 3, 17; 1. Kön. 18, 10; 3. Mos. 5, 1), so stellte er Jesus mittels seiner Frage vor die Entscheidung, entweder den Anspruch auf Gottessohnschaft nun zurückzunehmen oder ihn hier vor der Behörde zu bestätigen. [2]) Und da schwieg Jesus nicht länger. Durch eine einfache Bejahung nahm er den ihm vorgelegten Eid auf sich [3]) und legte das große abschließende Bekenntnis seines Wirkens (1. Tim. 6, 12. 13) damit ab. Doch selbst damit begnügte er sich diesmal nicht. Er wies vielmehr sofort noch auf den von nun an eintretenden Beweis seiner Behauptung hin. Wohl wußte er, welch scheinbar greller Widerspruch für die Schätzung der um ihn Versammelten zwischen solchem Anspruch und seinen ihm von jenen angelegten Banden zu bestehen schien. Aber darum wies er unter unverkennbarem Anklang an Dan. 7, 14 darauf hin, daß sie, wenn er auch zur Zeit allein als Menschensohn vor ihnen stünde, dennoch die Erfahrung von seiner erschienenen Majestät machen würden. [4]) Das Sitzen zur Rechten der Macht wird dem Kommen auf den Wolken des Himmels vorangehen. Nur jenes wird also als von nun an eintretend angekündigt. Ersteres erscheint — und darin liegt eine bedeutsame Abweichung von der Danielstelle, in der zuerst von dem Kommen auf den Wolken des Himmels und darnach erst von der damit erlangten Machtherrlichkeit, also von der Entfaltung des Reichs der Herrlichkeit geredet wird, — hier nach Ps. 110, 1 und in vollstem Einklang mit Matth. 22, 44 pp. als der emblematische Ausdruck für die gesamte Wirksamkeit Christi [5]) nach dessen Tode, so daß dadurch der jetzt unmittelbar für den Menschensohn eintretende Umschwung angekündigt ward. Auf diese Weise bekundete Jesus im Widerspruch mit allem, was ihm momentan widerfuhr, seine eigne volle

---

[1]) So Weizsäcker, Unters. S. 565.

[2]) Vgl. Pressensé, Jésus-Christ p. 625; Weiß, Leb. Jesu II. [2] S. 517, und Kübel z. Matth. 26, 63.

[3]) Gegen Wuttke, Sittenlehre, u. Steinmeyer a. a. O. S. 142.

[4]) Geß a. a. O.

[5]) Vgl. E. Haupt, Stud. u. Krit. 1887 S. 384. Nach obigem muß es als Mißdeutung dieses Wortes Jesu bezeichnet werden, wenn Weiß a. a. O. in demselben die Ankündigung findet, noch dieses Geschlecht werde seine Wiederkunft erleben und dann seine heutigen Richter vor seinem Richterstuhl stehen, und sich Jesus also selbst in diesem Augenblick über die Zukunft täuschen läßt (S. 518).

Selbstgewißheit und erhob damit sein schlichtes Ja auf die Höhe eines Himmel und Erde überdauernden Wahrheitszeugnisses.

Wiederum setzte aber sein eignes Verhalten den Hohenrat instand, wozu keiner seiner noch so fein gesponnenen Anschläge ihm verholfen hatte, nämlich seinem Wunsche gemäß Jesus zu verurteilen. Denn für israelitische Richter, welche seinem eindrucksvollen Zeugnis den Glauben zu versagen gewöhnt und entschlossen waren, lag in Jesus' Bekenntnis eine Gotteslästerung. Darum verfuhr der Hohepriester auch sofort, wie jeder in Israel, der eine Gotteslästerung hörte[1]; er zerriß als Merkmal seiner Bestürzung seine Kleider und wies auf die von allen vernommene Gotteslästerung als genügsamen Verurteilungsgrund hin. — Und da die, welche in den vorbedachten Rat nicht einwilligen wollten, gar nicht anwesend waren (Luk. 23, 51), wurde Jesus ohne Widerspruch für des Todes schuldig erklärt (vgl. 5. Mos. 13, 1—6; 18, 20—22). Als der treue und wahrhaftige Zeuge (Offb. 1, 5; 3, 15) stand er da und litt unter der Hand derer, welche der Wahrheit nicht gehorchen wollten und der Lüge Raum gaben.

Aber auch die Synedristen begnügten sich nicht damit, ihm das Urteil zu sprechen. Im Unwillen darüber, daß sie es nicht gleich selber vollstrecken konnten (AG. 7, 57; Jos. Altt. 18, 1. 1; Jüd. Kr. 2, 8. 1), wähnten sie doch an dem nun des Ansehens eines wahren Propheten und Lehrers Entkleideten ihren Abscheu und ihre Entrüstung bethätigen zu müssen. Nach orientalischer Art bekundeten sie ihre Verachtung dadurch, daß sie in sein Angesicht spieen und auf ihn mit Fäusten losschlugen oder gar nach dessen Verhüllung höhnisch ihn aufforderten, zu weissagen (Joh. 50, 6. 7). Es kann nicht auffallen, daß das, was die Herren also eingeleitet, die Diener, welche an heiligem Abscheu hinter jenen nicht zurückbleiben zu dürfen wähnten, fortsetzten und Jesus bei der Herausführung aus der Versammlung mit Backenstreichen empfingen (Matth. 26, 67; Mk. 14, 65; Luk. 22, 63 f.).[2]

Doch diese Verspottung erschütterte den Angeklagten in seinem Zeugnis in keiner Weise, wie sich alsbald zeigte. Das vom Hohenrat gefällte Urteil, welches nach 3. Mos. 24, 14 f. durch Steinigung zu vollstrecken gewesen wäre, konnte er selbst nicht vollstrecken lassen. Der römische Prokurator mußte um Bestätigung angegangen, das gefällte Todesurteil darum auch in dessen Augen durch Angabe eines todeswürdigen Verbrechens begründet werden. Der für die Juden kräftigste Beweisgrund seiner Schuld, die in der Behauptung, Gottes Sohn zu sein, liegende Gotteslästerung, war in des Römers Augen nicht beweiskräftig (Joh. 19, 6—8). Darum bedurfte es noch einer weiteren Beratung über die Weise der Überantwortung. Diese ward in einer Morgensitzung, als

[1] 2. Kön. 18, 37; 19, 1. Tr. Sanh. 7, 5.

[2] Gar kein Grund ist, diese Mißhandlung nur zur Verhöhnung seines Zeugentums, und zwar allein von der Tempeldienerschaft ausgehen zu lassen (Pressensé a. a. O. p. 624) und noch weniger dieselbe allein aus Jes. 50, 6 herausgesponnen oder erweitert sein zu lassen (Strauß und Keim). -- Die schließliche Behandlung Bar Kochba's nach seinem Sturze bietet ein Seitenstück zu diesem Vorgehen. Gemara Sanh. f. 93 b.

es schon Tag zu werden begann (Matth. 27, 1; Mk. 15, 1; Luk. 22, 66 ff.), vorgenommen.[1] In ihr als einer unwesentlicheren trat Kaiphas nicht hervor; er ließ andere mit Jesus verhandeln[2]), als sich dies als nötig ergab, um sich dessen zu vergewissern, daß Jesus auch vor Pilatus sich für Christus und damit für den König der Juden ausgeben werde (Luk. 23, 3; Joh. 18, 33). Bei Jesus' früherer ausdrücklicher Vermeidung des Messiastitels und der Abweisung des ihm vom Volk so gerne beigemessenen Königstitels (Joh. 6, 15), schien das nicht von vorneherein festzustehen. Jedes Zurückweisen seinerseits und jede Berufung auf sein früheres durch Zeugen belegbares Verhalten hätte zum mindesten den vom Sanhedrin gewünschten Ausgang des angestrengten Verfahrens gefährdet. Darum drang man jetzt in Jesus auch noch, zu sagen, ob er Christus und eben als solcher König der Juden sein wolle. Er aber bewährte sich als der freimütige und treue Zeuge, dessen Ja Ja blieb und der in der Majestät seiner Wahrhaftigkeit wiederum den Richtern ihre Unwahrhaftigkeit und Unlauterkeit vorhalten konnte, indem sie seinem Sichgleichbleiben noch immer nicht trauten, auch seinem gleichmäßigen Zeugnis keinen Glauben beimaßen (Luk. 22, 68). Seine erneute Berufung auf seine nun beginnende Herrlichkeit und deren Erweisung veranlaßte die darüber Erstaunten dann zuzusehen, ob er auch jetzt noch bei der Behauptung seiner Gottessohnschaft verharre, was ihnen nur ein neues feierliches: „Ich bin's", als Antwort eintrug. Seine Unwandelbarkeit in seiner Selbstaussage ließ auch sie nun ihrer Sache gewiß werden (Luk. 22, 71).

Indes nicht allein vor seinen Richtern blieb er sich treu; mitten in diesem ihn so tief erniedrigenden Verhöre bewährte er sich auch als der wahrhaftige gute Hirte der Seinen, der sie nimmer im Stich läßt. In dem Hofe, welchen die Wohnungen der Hohenpriester einschlossen (vgl. Anm. 1 S. 601), hatte sich während der inzwischen verflossenen Stunden an Petrus, der durch des Johannes Vermittelung Einlaß zu demselben erlangt hatte (Joh. 18, 15), Jesus' Ankündigung: „Bevor der Hahn zum zweitenmal kräht, wirst du mich dreimal verleugnen (Mk. 14, 30)", in vollstem Maße erfüllt. Als auch nur seine galiläische Aussprache ihn bei den Thürhüterinnen und bei der um ein Kohlenfeuer herumsitzenden Tempelwache in den Verdacht brachte, ein An-

---

[1]) Bei der ausdrücklichen Erwähnung einer Beratung in der Morgenfrühe (Matth. 27, 1; Mk. 15, 1) ist kein Grund, die von Lukas für dieselbe Tageszeit angegebene Hoheratssitzung mit der eigentlichen Aburteilung Jesu zusammenzuwerfen (Augustin, Kalvin, Meyer, Hengstenberg, Hase, Steinmeyer, Keil, Beyschlag, H. Holtzmann). In ihr ist der Ausgangspunkt der Untersuchung ein anderer, Jesus wird nicht zum Schwur aufgefordert, ein Urteil wird nicht gefällt und auch die Person des Verhörenden ist nicht dieselbe. Der Ausgang ist hier die Abführung an Pilatus. Wenn auch möglich ist, daß in der Überlieferung die Fragen und Antworten bei den Verhandlungen sich einander gleichgeformt haben, wiewohl das anzunehmen (Godet) nicht notwendig ist, so ist doch von einer Ungenauigkeit der Quellen darum noch nicht zu sprechen (Weiß). Matth. und Mark. hatten keinen Grund, auf die zweite Verhandlung näher einzugehen, darum gedenken sie derselben nur kurz, Lukas aber war die in diesem Verfahren, besonders die Behauptung der Königswürde vonseiten Jesu für seine Absicht wichtig, lag doch in ihr der Grund des Urteils des römischen Richters.

[2]) Beachte das λέγοντες, ἡμῖν und ὑμεῖς Luk. 22, 66. 67. 70.

hänger Jesu zu sein, steigerte er aus Besorgnis vor den Folgen davon, als ein solcher sicher erkannt zu werden, seine Ableugnung der Jüngerschaft bis dahin, daß er schwur, Jesus gar nicht zu kennen (Matth. 26, 69—75; Mk. 14, 66—72; Luk. 22, 35—62; Joh. 18, 15—18 u. 24—27). Jesus aber befand sich vermutlich, weil das Synedrium in nicht förmlicher Beratung erst über die Form der Überantwortung an Pilatus sich verständigte, als die letzte Verleugnung erfolgte, gerade auch in dem Hofe. Da nun bald nach derselben der Hahnenruf erklang, blickte Jesus in seiner Treue und nicht endenden Sorge für die ihm vom Vater Gegebenen den Petrus an und veranlaßte ihn durch seinen Blick, sich auf sich selber zu besinnen und unter Thränen der Reue den für ihn so versuchlichen Ort zu fliehen.

Für die Wahrheit des Zeugnisses Jesu, besonders dafür, daß er nichts im Verborgenen geredet, was er nicht auch frei und öffentlich in der Welt geredet (Joh. 18, 20), empfingen die Synedristen noch selber die schlagendste Bestätigung. Die Verurteilung Jesu zum Tode, und seine Auslieferung an den Pilatus, welche die Kreuzigung bedingte, ging doch weit über des Judas Voraussetzungen bei seinem Verrat hinaus, und zum mindesten erschien ihm die vollbrachte Frevelthat bei ihrem Ergebnis ganz anders als deren Voraussicht. Angesichts dieser Behandlung Jesu als Gotteslästerer erwachte in dem mehrjährigen Gefährten Jesu und Zuhörer seiner Reden das so lange gewaltsam unterdrückte Gewissen (Matth. 27, 3—10). Freilich da konnte er nicht mehr zurück, auch nicht mehr wie Petrus zurück zu Jesus, da er nur durch Verstockung wider alle Mahnworte desselben seit Jahresfrist so weit hatte abirren können. Aber diese Folge seines Verrats, die Verurteilung Jesu als Gotteslästerer, widersprach doch zu sehr dem Bewußtsein des Judas von Jesus' ganzem Wandel und Verhalten, als daß nun sein gebranntes Gewissen nicht endlich sich hätte regen müssen, und damit kam die Zeit, daß Jesus' über den Verräter gerufenes Wehe sich zu erfüllen begann (Matth. 26, 24 pp.). Von jenem getrieben, mußte er jetzt zu spät es versuchen, den Verrat ungeschehen zu machen und den für seine Unthat empfangenen Lohn den Hohenpriestern, die den Gewinn von ihr hatten, zurückzubringen. Er konnte ihrem Urteilsspruch gegenüber nicht umhin, zu seiner eigenen Selbstverurteilung zu erklären, daß Jesus eines solchen Verbrechens unschuldig sei, wenn er auch nicht mehr vermochte, sich zu Jesus als Messias zu bekennen. Selbst thatsächlich mußte er aber auch ein Zeuge für Jesus' Wahrheit und Wahrhaftigkeit werden, der es bekundete, daß in jenem kein Trug weder vor Gott noch vor Menschen sei. Denn als die Hohenpriester, welche nun nach Jesus' offenem Bekenntnis seine Hinrichtung formell für begründet erachteten, an Judas als einem für sie nun überflüssig gewordenen Werkzeug ihrer Gewaltthat und an seiner Gewissensqual kühl und teilnahmslos vorübergingen, warf er denselben unbekümmert darum, ob er damit noch ein neues Sakrilegium auf sich lade, das von ihnen empfangene Blutgeld in das Heiligtum Israels selber[1]) und bethätigte durch

[1]) Das ἐν τῷ ναῷ Matth. 27, 5 darf in keiner Weise einem ἐν τῷ ἱερῷ gleichgestellt werden.



solche Beschimpfung desselben, die ihrerseits eine Folge war von Jesus' Verurteilung als Gotteslästerer, die von diesem vor kurzem dem Gotteshause gegebene Bezeichnung als Mördergrube in eigentümlichster Weise. Wie er aber sich gezwungen fühlte, den Lohn seiner Unthat von sich zu werfen, so trieb ihn auch die Last seiner unsühnbaren Gewissensschuld in Verzweiflung dazu, das Wehe Jesu an sich selber zu bethätigen und sich den Tod zu geben. So begann fast noch in derselben Stunde, in der Jesus als falscher Prophet verhöhnt und zum Tode verurteilt ward, eins seiner letzten weissagenden Worte über die Werkzeuge seines Todes sich zu erfüllen, und ward auch durch Judas' Selbstmord der Beweis geliefert, daß Jesus die Wahrheit sei (Joh. 14, 6).[1])

3. In Verfolg des von ihm gefällten Urteils überantwortete der Hoherat, blind dafür, daß er dadurch an der höchsten Hoffnung seines Volkes und an dessen eigentümlichem Erbteil unter den Völkern der Erde den schnödesten Verrat übte (AG. 3, 13; 7, 52; Joh. 19, 15), Jesus dem römischen Prokurator, dem Pontius Pilatus. Während aber bei allem Festhalten an dem zu erreichenden Ziele infolge der inneren Unwahrhaftigkeit die Haltung der Oberen und der von ihnen geleiteten Menge eine höchst schwankende und unsichere ward, bewährte sich Jesus in dem Verhör vor dem heidnischen Tribunal wiederum als der freie und wahrhaftige Zeuge sowohl durch das, was er sprach, als da, wo er schwieg und litt.[2])

---

[1]) Der Ernst der göttlichen Thatensprache in diesen Begebenheiten wird völlig verkannt und das Heilige mit dem Unheiligsten gleichgestellt, wenn man von Jesus und Judas urteilt, beide kräftige Charaktere haben das Leben mit frohen Hoffnungen begrüßt, die nicht erfüllt wurden (Hase, Gesch. Jesu S. 549), oder wenn man Jesus' Urteil über den Sohn des Verderbens durch den Hinweis auf das Gleichnis vom verlorenen Sohne und des Judas Verdammnis in Zweifel zieht, als wäre letzterer in sich gegangen und zu Jesus zurückgekehrt. Den Verschiedenheiten der Angaben Matth. 27, 3—10 und AG. 1, 15—20 gegenüber, über deren Vereinbarkeit mein Komm. z. Apostelgesch. zu vergleichen ist, hat die Geschichtsforschung die Pflicht, darnach zu fragen, welches Gesamtbild aus der zweiseitigen Darstellung sich gewinnen lasse (gegen L. E. Suppe, das Lebensende des Judas Ischarioth. Pastoralblätter XVIII. 2 u. 3 S. 174—182), und nicht sofort aus den vorhandenen Schwierigkeiten auf den Mangel an einer übereinstimmenden und sichern Kunde über das Ende des Verräters in der alten Christenheit zu schließen (Beyschlag, Leb. Jesu I. S. 398) und die Berichte sofort als Legenden zu behandeln (Weiß, Leb. Jesu II. ² S. 520 f.). Der eigentümlichste Grundzug der jungen Christengemeinde, ihre brennende Liebe, bietet allein Bürgschaft genug, daß sie auch bei der Beurteilung des Judas und seines Lebensausgangs nicht nur aus echtjüdischem Gerechtigkeitsgefühl heraus verfahren sein wird.

[2]) In den sich mannigfach windenden Verhandlungen vor Pilatus sind zwei Abschnitte zu unterscheiden. In beiden beobachtet Jesus eine sehr verschiedene Verhaltungsweise dem Pilatus gegenüber. Denn nur in der ersten, so lange dieser nach dem Maße seines Rechtssinns verfuhr, gab er demselben ausführliche und herzandringende Auskunft. Darnach aber, seitdem der Prokurator in seinem Verfahren als Richter seiner offenbaren und ausgesprochenen Erkenntnis der Unschuld Jesu zuwiderhandelte und zum Repräsentanten des Heidentums ward, das die Wahrheit durch Ungerechtigkeit niederhielt (Röm. 1, 18), beobachtete Jesus ihm gegenüber wesentlich Schweigen. Er machte dadurch selber bemerklich, daß das Verhör seitdem ein Ende hatte, und sein Leiden als des wahren und treuen Zeugen in spezifischer Weise begonnen hatte. Aus diesem Grunde wird auch nur der erste Teil der Verhandlung vor Pilatus in diesem §. besprochen.

Bei den Synoptikern tritt dieser Abschnitt des Verfahrens vor Pilatus nicht hervor. Sie teilen über dasselbe einerseits nur mit, was vor allem Volk sich begab und lassen das innerhalb des Prätoriums in dem sonst von Pilatus nach der Art der Kaiserzeit

Pilatus hatte von Jesus zuvor offenbar kaum gehört; seine Kunde von diesem Königtumsprätendenten in Israel stammte vielleicht erst aus den Mitteilungen des Hohenrats über dessen beabsichtigte Gefangennehmung am Abend zuvor. — Nur aus der Neuheit der Berichte über den an diesem Morgen zur Verurteilung Kommenden erklärt sich der Traum der Gattin des Prokurators, welche die Überlieferung Prokula nennt, und daß sie ihren Mann infolgedessen warnen ließ, sich auf eine Verurteilung einzulassen (Matth. 27, 19). Keine Gefälligkeit gegen den Hohenrat und die jüdische Festfeier war es freilich auch nicht, wenn Pilatus schon zu so früher Stunde mit seinen Beisitzern, ohne welche kein römischer Prätor zu denken ist[1]), bereit war, des Rechts zu pflegen. Die Geschäfte in jenen Landen fingen vielmehr, da der Mittag in sie einen längeren Stillstand brachte, so wie so früher an.[2]) Auch mußte Pilatus an diesem Feste insonderheit des Antrages des Volkes auf Loslassung eines Gefangenen gewärtig sein und wird selbst über solche nach gewissen Rechtsmaximen entschieden haben. Da die Juden, um nicht nach ihren Gesetzen über Reinheit und Unreinheit im Laufe des Tages von der Teilnahme an den an die Festopfer sich anschließenden Mahlzeiten (Joh. 18, 28; vgl. Kap. XII § 3 S. 581 f.) ausgeschlossen zu sein, das von Heiden bewohnte Haus an diesem Tage nicht betreten durften, so verhandelte der Prokurator mit dem Wortführer des Hohenrates, der, wenn auch nicht geradezu ein römischer Rechtskonsulent (AG. 24, 1), so doch sicherlich ein schriftgelehrtes

---

(Tac. de oratt. c. 39) benutzten auditorium Verhandelte ganz fort. Sodann ist der Blick der beiden ersten Evv. dazu noch ausschließlich auf die seitens Israels dabei auf sich gehäufte Sünde und Schuld gerichtet, wie denn auch nach Johannes (19, 14) dessen Verhalten den Ausschlag gab. — Lukas verfolgt bei der Auswahl der von ihm aufgenommenen Perikopen die Absicht, Jesus' königliche Majestät mitten unter den ihn erniedrigenden Leiden ins rechte Licht zu stellen. Darum ist ihm das freisprechende Erkenntnis des Landpflegers und die Anerkennung von Jesus' Macht, welche in der für den Gang des Prozesses völlig unwesentlichen Behandlung desselben durch den Vierfürsten von Galiläa immerhin lag, von Wichtigkeit. In diesen an konkreten Zügen (vgl. Tholuck, Glaubwürdigkeiten S. 356 f.) so reichen Abschnitten des Evs. liegt nichts, was sie als der Steigerung, sei es der Schuld des Hohenrates, sei es der Leiden Jesu dienend, und darum als ungeschichtliche Ausspinnung und Kombinationen zu betrachten nötigte (Strauß, Baur, Keim, aber auch Weiß a. a. O. S. 526 f. u. aa.). Die Bedenken sind sämtlich der Art, daß sie bei Rücksichtnahme auf das Erzählen aus dem Gedächtnis, geraume Zeit nach den Begebenheiten und bei genauerer Beleuchtung des wirklich Erzählten sich vermindern oder verschwinden (vgl. Hoffmann, Krit. d. Leb. Jes. v. Strauß, S. 391). Noch weniger kann solches von der noch weit genaueren Darstellung des Vorgehens des Pilatus gegen Jesus bei Johannes (18, 29—19, 5) gesagt werden. Hatte dieses Jüngers Liebe einen Weg zu finden gewußt, um ohne Gefahr für sich in des Hohenpriesters Palast in Jesus' Nähe bleiben zu können, so wird ihm solches auch in dem Prätorium, als welches zu Jerusalem der Palast Herodes d. Gr. in der Oberstadt diente (Jos. Jüd. Kr. 5, 4. 4; Altt. 5, 9. 3; Philo leg. ad Caj. c. 39 *οἰκία τῶν ἐπιτροπῶν* genannt), möglich gewesen sein. Für ihn war aber gerade des Herrn Verhalten auch dem Landpfleger gegenüber von besonderer Wichtigkeit, da durch dasselbe im Vergleich mit der unsicheren Haltung des als *ἀνὴρ ἀκαμπής* verschrieenen Beamten sich Jesus' Herrlichkeit aufs mannigfachste bekundete.

[1]) Vgl. das *συμβούλιον* AG. 25, 12; Jos. Altt. 16, 2. 3; Tac. Ann. XII, 54; Suet. Tiber. c. 93; Galb. 14. Vergl. Schiller in Müller's Handbuch der klass. Altertumswissensch. IV, 2. S. 701.

[2]) Vgl. Ewald, Gesch. Isr. II. S. 567.

Mitglied des Hohenrats, vielleicht sogar aus der hohenpriesterlichen Familie war, vor dem Richthause.

Weil die Juden doch offenbar das Gefühl hatten, vor einem Beamten ihrer heidnischen Unterdrücker einen Volksgenossen deshalb anzuklagen, weil er der Messias zu sein und des Volkes Jahrhunderte lang gehegte Erwartungen hinausführen zu können beanspruchte, das sei der priesterlichen Oberbehörde Israels unwürdig, versuchte es diese zuerst ohne alle Angabe des Verurteilungsgrundes das Todesurteil, welches ihm über Jesus als einen Übelthäter auszusprechen erlaubt war, bestätigt zu erhalten (Joh. 18, 29). Aber der Vertreter des römischen Rechtsstaats hatte noch Gewissen genug, um sich zu weigern, wie der römische Ausdruck lautete, indicta causa ein Todesurteil auszusprechen. Falls sie ihm die Sache nicht vorlegen wollten, wollte er die Juden allein nach ihrem Rechte verfahren lassen. Bei der Unausführbarkeit dieses Rates, ohne selber mit dem römischen Staat in Streit zu geraten (vgl. Jos. Altt. 20, 9. 1), schritten die Juden deshalb unter dem Eingeständnis ermangelnder eigner Befugnis zu der bereits für diesen vorausgesehenen Fall in Bereitschaft gehaltenen Anklage Jesu um seines Anspruchs willen, Israels Messias und König zu sein (Luk. 23, 2). Da Pilatus wahrscheinlich durch den bloßen Anblick dieses Nazareners an der Berechtigung der Anklage zu zweifeln veranlaßt wurde, zog er sich zur Verhandlung mit dem Angeklagten in sein Auditorium zurück[2]), wo ihn der Volkstumult an der ruhigen Führung der Untersuchung nicht hinderte (vgl. Joh. 18, 33). Er erwies sich dadurch als ein sorgfältiger Richter, soweit und sofern sein Interesse nicht beteiligt erschien.

Weil er nun um die Wahrheit wirklich noch bemüht war, stand Jesus ihm auch Rede. Nachdem Jesus zuerst festgestellt hatte, daß Pilatus allein von der ihm thöricht dünkenden Anklage der Juden ausging, gab er zunächst darüber Auskunft, in welchem Sinne er die messianische Königswürde in Anspruch nehme, weil er nicht als solcher scheinen wollte und durfte, der jenen vor diesem Richter zurückgenommen habe. Deshalb stellte Jesus auch nicht in Abrede, daß sein Königtum sich allerdings über diese Erde erstrecke, wohl aber fügte er hinzu, daß es nicht von dieser Erde stamme und darum auch nicht deren Art und Weise an sich trage. Daß darin lag, daß er ein König sein wolle, das bestätigte er auf eine erneuerte ausdrückliche Frage des Pilatus entschieden. Nur hob er eben so deutlich hervor, in welcher Weise allein er bei seinem dermaligen Auftreten sein Königtum geltend zu machen gewillt sei. Er sprach aus der ganzen Fülle seines Selbstbewußtseins heraus, wenn er seinen Ein-

---

[1]) Johannes will auch durchaus nicht den ganzen Prozeß vorführen; den Anfang erwähnte er nur, um zu zeigen, wie sich im Verlaufe des Leidens die Vorherverkündigung seines Kreuzestodes (Matth. 20, 18. 19: *καὶ παραδώσουσιν;* Luk. 18, 32: *παραδοθήσεται ὁ υἱὸς τ. ἀνθρ. τοῖς ἔθνεσιν,* nicht aber Joh. 12, 32) erfüllte, alles also nach Jesus' Willen verlief. Aber er erwähnt der Anklage nicht, sondern setzt ihre Vorbringung v. 33 als vorangegangen voraus.

[2]) Solcher Wechsel des Verhandlungsplatzes verstieß gegen seine Statthalterwürde (so Keim, Jesus v. Naz. III. S. 385) um so weniger, als vor dem Prätorium das übliche Auditorium für derartige Verhandlungen nicht war.

tritt in die Welt allein dazu erfolgt, und sich also aus einer höheren Welt in diese gesandt sein ließe, um der Wahrheit Zeugnis zu geben. Demgemäß erklärte er auch, sich die Menschen nicht zwangsweise nach der Art der Weltherrscher unterwerfen, sondern bei denen allein Gehör finden zu wollen, welche aus der Wahrheit seien. Jesus beanspruchte damit aber nicht etwa nur, neben seinem Königtum noch die Würde eines Propheten zu besitzen [1]), auch beschränkte er jenes keineswegs auf ein Reich der Wahrheit, sondern er erklärte damit, daß zur Zeit sich sein überirdisches Königtum vor allem mittels seiner prophetischen Thätigkeit und seines Zeugnisses von der Wahrheit vollziehe.[2]) Er setzte also seine königliche Amtsaufgabe darein, während seines Erdenwandels als der Wahrhaftige dazustehen. Bei diesem Bekenntnis von seinem Berufe auf Erden und der darin für Pilatus selber liegenden Aufforderung, auf ihn als die lebendige Wahrheit zu hören, mußte er es wieder erfahren, daß er in den Händen der Wahrheitsfeinde sich befand. Denn Pilatus stellte der Auskunft Jesu der Zweifelsucht der Klugen seiner Zeit gemäß die Frage entgegen: „Was ist Wahrheit?" und bewies dadurch im voraus, daß er keinen Eifer beweisen werde, mit seinem Ansehen und seiner Person für den Wahrheitszeugen einzutreten.[3]) Da aber, wie Jesus selbst längst erklärt hatte, wer nicht für ihn ist, wider ihn ist, so hatte Pilatus sich durch diese Frage selbst zu Jesus' Feinden gesellt. Weil er die Wahrheit zu hören nicht bemüht war[4]), konnte er ihr gegenüber auch des Rechts nicht pflegen und mußte dahin kommen, den Wahrhaftigen, den er für nichts achtete, als Ungerechten zu behandeln.

Kap. XVII.

Jesus' Verwerfung und Verurteilung.

1. Wiewohl Pilatus schon durch den Versuch der Juden, ohne Angabe des Verurteilungsgrundes von ihm das Todesurteil gefällt zu erhalten, von vorneherein ein Mißtrauen gegen die Gerechtigkeit ihrer späteren Anklage gefaßt, und das mit Jesus angestellte Verhör deren Richtigkeit völlig klargestellt hatte, so daß er die Anerkennung seiner Unschuld nicht zurückhielt (Luk. 23, 4), handelte er dennoch weder sogleich noch später darnach. Seine Ungerechtigkeit erscheint um so größer, als im weiteren Verlauf die ver-

---

1) Vergl. Wörner, Lehre Jesu S. 88. Das ἐλήλυθα κτλ. (Joh. 19, 37) ist, weil es hinter γεγέννημαι steht, noch nicht von dem öffentlichen Auftreten zu verstehen (Weiß); dazu paßt das εἰς τὸν κόσμον wenig, und es wäre dann das γεγέννημαι völlig überflüssig. Vielmehr wird zuerst der Modus des Kommens, um keine falschen Vorstellungen in den Heiden entstehen zu lassen, und dann die Herkunft aus einer andern Sphäre angegeben, damit das im Folgenden bekundete Selbstbewußtsein für einen bloß vom Weibe Geborenen nicht thöricht erscheine.

2) Gegen Hengstenberg z. Joh. 18, 37.

3) Vgl. Frank, System der Wahrheit II.[2] S. 203 f.

4) Hätte die Frage etwa sagen sollen, eine Erörterung über die Wahrheit liegt außerhalb der Verhandlung, die er zu führen habe (Schleiermacher, Leb. Jesu S. 437; Ebrard, Ev. Kr.[3] S. 708; Steinmeyer, Gesch. der Passion S. 170), so hätte sie anders lauten müssen, bewiese aber auch dann des Pilatus Gleichgültigkeit.

schiedenartigsten Vorfälle ihn in jener Erkenntnis zu bestärken geeignet waren, ihm auch während der ganzen Verhandlung das Bewußtsein nicht entschwand, als oberster römischer Landesrichter (procurator cum jure gladii Dig. 1, 18, 6, 8) der Unschuld des Angeklagten sich annehmen zu müssen, dabei aber Schritt für Schritt willfähriger ward, dem ihm vorliegenden ungerechten Urteil des jüdischen Sanhedrins Rechtskraft zuzusprechen.

Zunächst versuchte es Pilatus, um nicht selbst urteilen zu müssen, unter dem Vorwande, daß Jesus beschuldigt war, das Volk in Galiläa aufgeregt zu haben (Luk. 23, 5), die Entscheidung auf die Schultern des Tetrarchen Herodes Antipas abzuwälzen. Aber auch von dort empfing Pilatus, wie er selbst bezeugte, nur die Erklärung, daß Jesus der ihm schuldgegebenen Kronprätendentur und Aufruhranstiftung nicht schuldig befunden sei (Luk. 23, 15). Mit dieser Erfahrung stimmte die ihm von seiner Gattin zugehende Warnung, mit diesem Gerechten sich nichts zu schaffen zu machen, indem sie im Traume viel um seinetwillen zu erleiden gehabt (Matth. 27, 19).[1] Für den Heiden war dieses Zusammentreffen nicht bedeutungslos. Denn auch die Skeptiker unter denselben betrachteten besonders die Träume, welche im letzten Drittel der Nacht, also gegen Morgen eintraten, als Belehrung bringend.[2] Es lag darin sonach eine göttliche Fügung und Wirkung, welche dem Gott entfremdeten Heiden das Gewissen zu schärfen bestimmt war (Hiob 33, 15). Wenngleich Pilatus darin auch eine Mahnung erkannte, so folgte er ihr doch ganz und gar nicht. Sodann aber war der Neid auf das von Jesus erlangte Ansehen und die Unlauterkeit der Anklage (Matth. 27, 18 p.) ihm dadurch zweifellos geworden, daß die jüdischen Verkläger vor ihm jenachdem in ihren Anklagegründen wechselten. Bald warfen sie Jesus Übelthat im allgemeinen, bald Aufruhr als angeblichem König, bald die in seiner Selbstbezeichnung als Gottes Sohn enthaltene, den Tod heischende Gotteslästerung vor und, als letzterer Grund den Pilatus mit Scheu davor, den möglichen Sohn Gottes kreuzigen zu lassen, erfüllt hatte, griffen sie wieder auf die politische Motivierung zurück und verbanden mit dieser die in den Augen der kaiserlichen Beamten gefürchtetste Drohung, daß er, wenn er diesen freilasse, des Kaisers Freund nicht sei (Joh. 19, 12).

---

[1]) Die volle Tendenzlosigkeit der Mitteilung, wie ihr relativer Mangel an Wunderbarkeit sollte an der Verdächtigung dieser Angabe hindern. Richter empfangen auch noch heute während der Amtsverwaltung auf den vorliegenden Prozeß bezügliche Mitteilungen. In dieser Erwähnung der Frau des Landpflegers spiegelt sich sogar die minutiöseste Genauigkeit des Berichts, da das Verbot, die Frauen in die Provinz mitzuführen, erst seit des Tiberius Regierungsantritt in Vergessenheit geriet (Tac. ann. I, 40; II, 44; vgl. Pressensé, Jésus-Christ [7] S. 629). Die Träume Pharao's und Nebukadnezars beweisen, daß Gott in solcher Art zu Individuen geredet hat, welche zu seiner Ökonomie in keinem näheren Verhältnis standen, als Pilatus, so daß es gar nicht nötig ist, mit dem Ev. Nicod. die Claudia Procula zu einer Proselytin zu erheben (gegen Steinmeyer a. a. O. S. 181). Auch kann Matthäus nach Obigem die Geschichte nicht eingefügt haben, um zu zeigen, daß dies alles, rein alles war, was Pilatus im Sinne einer Warnung oder Hinderung auf seiner Bahn erfahren hat, also von Gott nicht gehemmt wurde.

[2]) Vgl. Winer, Bibl. Real. WB. II. S. 632. Odyss. 4, 839 ff. Moschus 2. 2. 5. Hor. Satiren 1, 10. 31. Cicero de divin. 1, 51; Macrobius, somnium Scipionis 1, 35.

Infolge dieser Eindrücke bekundete Pilatus auch bis zum Schlusse das Bewußtsein seiner Pflicht, die vom Hohenrat verlangte Exekution ablehnen und verhindern zu müssen. Nur weil ihm dies anlag, konnte er, als er im Laufe des Morgens aus der Mitte des Volks heraus an das Gewohnheitsrecht der Juden erinnert wurde, zum Passahfest einen zum Tode Verurteilten frei zu erhalten (Matth. 27,15), Jesus zugleich mit einem gewissen Barabbas, einem beim Volk angesehenen, mit Blutschuld befleckten Aufrührer, wie es solche seit dem Aufstande des Judas von Gamala (Jos., Jüd. Kr. 2. 8; Altt. 18, 1. 6) beständig in Palästina gab, vorschlagen. Sicherlich war seine Voraussetzung dabei, die Mehrheit werde den wegen seiner Heilungen beliebten, noch erst zur Verurteilung stehenden Jesus dem so gemeingefährlichen Verbrecher vorziehen. Sein Bewußtsein von dem, was eigentlich seine Pflicht als Richter sei, bewog ihn ferner, nachdem die Freigebung des Barabbas und die Kreuzigung Jesu stürmisch verlangt war, und er im Gegensatze dazu durch die für Heiden wie Juden gleichverständliche symbolische Handlung des Händewaschens (Matth. 27,24. 25) seine Überzeugung von der Unschuld des Angeklagten und sein Nichtverantwortlichseinwollen für die verlangte Hinrichtung bekundet hatte[1]), doch Jesus zunächst nur geißeln zu lassen (Joh. 19,1; Matth. 27,26 f. p.). Denn diese als supplicium medium bezeichnete grausame Vornahme[2]) war keineswegs die notwendige fürchterliche Vorbereitung der eigentlichen Hinrichtung, und sie wurde auch unter den Augen des Prokurators an Jesus wohl nicht in der vollen römischen Herbheit vollzogen.[3]) Mit derselben beabsichtigte Pilatus vielmehr nur in gewissem Maße der Forderung des Volkes nachzukommen, um diesem dann noch einmal mit Nachdruck die Unschuld des Angeklagten vorhalten zu können (Joh. 19,4).

Diese Vorhaltung suchte Pilatus sogar durch die erneute Vorführung des durch die Geißelung bereits arg Mitgenommenen noch zu unterstützen.

---

[1]) Dem Barabbas wird Mk. 15,7 ein Mord schuldgegeben, wie es bei den Aufrührern jener Tage, den ἄνδρες φονεῖς (AG. 3,14; Jos. Jüd. Kr. 2, 13, 3) häufig vorkam. Doch berechtigt das nicht, seine That mit dem in der Zeit des Laubhüttenfestes so streng niedergeschlagenen Aufruhr an der Wasserleitung zusammenzubringen (Ewald, Evv. S. 357). Der Beiname Ἰησοῦς ist Matth. 26,17 wohl nur durch einen Irrtum in den Text gekommen (vgl. Tregelles, Nov. Test.). Lukas hebt die Geflissentlichkeit hervor, mit welcher Pilatus die Unglaublichkeit des Dringens auf die Hinrichtung Jesu neben dem Verlangen nach Befreiung des Barabbas betonte (Luk. 23,16. 20). Wer auf Kompromisse bedacht ist, um eine Entscheidung von sich abzuhalten, der vergißt nicht selten, seine Würde zu wahren (gegen Weiß, Leb. Jesu II.² S. 530).

[2]) Wenn gegen die Geschichtlichkeit dieser Handlung eingewandt ist, Pilatus, dieser Blutmensch, werde es mit einem Morde nicht so schwer genommen haben, so ist dabei vergessen, daß es zweierlei ist, einen Aufstand mit Energie dämpfen und als Richter einen Unschuldigen verurteilen, und daß auch dem Pilatus nicht gerade Gefallen am Blutvergießen nachgesagt wird. An die jüdische Sitte sich anzubequemen, lag bei der Absicht auf die für symbolische Handlungen stets empfängliche Menge, welche seine mündlichen Erklärungen nicht so gut vernehmen konnte, sehr nahe (gegen Keim und Ewald). Auch liegt in dem Gebrauche des Wortes ἀθῷός εἰμι (Matth. 27,24) durchaus keine Anspielung an jüdische Worte (Ps. 17,28 LXX; 4. Mos. 5,31), da auch griechische Schriftsteller jener Zeit dasselbe ebenso gebrauchen (Lycophron 79; Diod. Sic. 14. 76).

[3]) Cic. in Verr. 5. 6; Jos. Jüd. Kr. 2, 14, 9.

[4]) Vgl. Keim, Jesus v. Naz. III. S. 392, u. Weiß a. a. O. S. 530.

Eine andere Absicht kann nämlich die Herausführung des inzwischen von den Soldaten auch noch Verspotteten vor die Menge nach Wiederanlegung seiner Kleider kaum gehabt haben. Die Schwere der bereits von ihm erduldeten Strafe hob Pilatus durch sein freilich von nur erkünsteltem Mitleid eingegebenes, aber dennoch von dem Brausen des Weltgetümmels nicht übertöntes: „Ecce homo!“ nachdrücklichst hervor (Joh. 19,5). Gerade dieser Anblick sollte offenbar dem Volke die Erkenntnis liefern, an diesem an sich unschuldigen Manne sei nun seinem Willen völlig genug gethan und eine weitere Bestrafung desselben nicht erforderlich. Es tritt das darin klar zutage, daß Pilatus gerade nach der bald darnach erhobenen Beschuldigung, Jesus habe sich zu Gottes Sohn gemacht, erst recht sich bemüht zeigte Jesus freizugeben [1]), und selbst noch nach Besteigung des Richterstuhls den Ehrgeiz des Volkes aufzustacheln versuchte, indem er auf ihn das Volk mit den Worten hinwies: „Sehet da, euer König!“ (Joh. 19,14). In dem ganzen gezeichneten Verhalten spricht sich das Gewissen des an Rechtspflege gewöhnten römischen Richters und Ritters aus, das sich sträubte, einen Unschuldigen dem Tode zu überliefern. Nicht minder verriet dasselbe freilich auch den schlauen Hierarchen, welche selbst einem so stolzen Römer beizukommen wußten, daß Pilatus doch nicht gewillt sei, um dieses Verklagten willen mit ihnen in Uneinigkeit zu geraten oder gar im stolzen Rechtsbewußtsein die Verantwortung für Jesus' Befreiung auf sich zu nehmen. Deshalb bearbeiteten sie das Volk, daß es mit sich steigerndem Eifer die Kreuzigung Jesu begehrte, und drohten dem Prokurator zuletzt mit dem Schein der Feindschaft wider den Kaiser, dem gefährlichsten Zusatz zu allen Anklagen wider einen Beamten zur Zeit der Herrschaft eines Tiberius.[2]) Die hinter seinem Verhandeln mit den als ungerecht erkannten Anklägern sich schon von Anfang an verbergende eigene Ungerechtigkeit des Pilatus kam darum bei diesem Widerstande schließlich zutage. Er stand von seinem Eintreten für Jesus ab, wiewohl er diesem gegenüber mit seiner Vollmacht dazu noch großthat (Joh. 19,10).

2. Der selbstsüchtigen Ungerechtigkeit des einen Richters gesellte sich bei dem anderen, der zum Spruch kam, die Gleichgültigkeit gegen das Recht überhaupt hinzu. Durch die berechnete Zuvorkommenheit des Pilatus ward der Vierfürst Galiläas und Peräas, in dessen Gebiet Jesus allerdings vornehmlich gewirkt hatte, Herodes Antipas (Luk. 23,6–12), in die Lage gebracht, auch über Jesus zu Gericht sitzen zu können. Zum Passahfest war er nämlich nach der Gewohnheit der Herodäer ebenfalls nach Jerusalem gekommen und hielt im Hasmonäerpalast an der südwestlichen Ecke des Tempels, der Oberstadt gegenüber [3]), Hof. Wiewohl der blutige Schatten des ungerecht gerichteten Täufers den leichtfertigen Fürsten hätte antreiben sollen, nun des Rechtes um so sorgfältiger wahrzunehmen, behandelte er die Vorführung des ihm dem Namen wie dem Ruf nach wohlbekannten Jesus nur als einen Scherz. Da-

[1]) Joh. 19,12 kann das ἐζήτει, da des Pilatus Bemühen schon zwar klar war, nur gedeutet werden, er forderte (vgl. Steinmeyer a. a. O. S. 173).

[2]) Tac. Ann. III, 38; Suet. Tiber. c. 58.

[3]) Vgl. Jos. Jüd. Kr. 2, 16. 3.

von, daß Jesus Galiläa in Aufruhr gebracht, wie des Hohenrats Anklage glauben machen wollte, wußte er nichts. Wenn er auch nicht Lust hatte, sich dem Hohenrat zuliebe mit einem neuen Justizmorde zu belasten, so wollte er es mit diesem doch auch nicht durch eine entschiedene Freisprechung verderben. Freilich seine Gleichgültigkeit gegen alle Rechtsübung ging noch weiter. Er wies den Handel, den er nicht entscheiden wollte noch konnte, auch nicht von sich, sondern hielt die Gelegenheit für dazu angethan, mit dem wundersamen Jesus von Nazaret bekannt zu werden, indem er dessen Strafrede bei seiner damaligen Lage nicht mehr fürchtete. Sein und seiner Leibgarde[1]) Absehen war, als Jesus vor sein Tribunal gestellt wurde, allein, durch viele und geschickte Worte Jesus dazu zu veranlassen, seinen Ruf als Wunderthäter auch vor ihnen zu bewähren. Jesus, welcher die Absicht des von ihm schon früher als Fuchs bezeichneten Potentaten (Luk. 13, 32), es mit niemandem verderben zu wollen, völlig durchschaute, strafte den vordem gegen ihn und sein Wort so Gleichgültigen durch ein ununterbrochenes Schweigen vor seinem Richterstuhle. Seinen Ärger über diese ihm fühlbar werdende Hoheit ließ Herodes dadurch aus, daß er Jesus zum Hohne auf seinen angeblichen Anspruch, mit einem alten Prunkgewande bekleidet, durch die Stadt zu Pilatus zurückführen hieß, die ihm angesonnene ernste Rechtsübung als einen Scherz behandelte und damit allen Sinn für Recht und Gerechtigkeit verleugnete.[2])

3. Die offenbarste Ungerechtigkeit bethätigte aber auch jetzt noch der Hoherat und das von ihm geleitete und bethörte Volk. Wie es schon der frühe Morgen vermuten läßt, so deutet auch der Umstand, daß es dem Hohenrat so leicht wurde, das Volk vor dem Prätorium in seinem Sinne zu lenken, darauf hin, daß die Menge, wenn auch Galiläer unter derselben waren, doch ihrer Mehrzahl nach aus Judäa und besonders aus Jerusalem stammte. Diese Veränderung der tonangebenden Stimmen im Volke an diesem Morgen, verglichen mit dem Einzugstage, erklärt den völligen Umschlag in dem Verhalten des Volkes Jesus gegenüber. Allerdings werden auch viele Galiläer, welche sich in aufflammender Hoffnuug sechs Tage zuvor noch einmal für den heimischen Propheten begeistert hatten, beim Anblick seiner bleibenden äußeren Niedrigkeit und seiner nunmehrigen scheinbaren Ohnmacht betreffs des Nazarethaners wieder völlig zweifelhaft geworden und darum auch den Einflüsterungen des Hohenrats vielfach zugänglich gewesen sein, schien letzterer nun doch Jesus von Anfang an richtiger beurteilt zu haben. Wenn es aber schon von vorneherein eine schreiende Ungerechtigkeit war, Jesus im Widerspruch mit allem, was bekannt war, der Anstiftung des Aufruhrs zu beschuldigen (Luk. 23, 2), so steigerte

---

[1]) Luk. 23, 11: σὺν τοῖς στρατεύμασιν αὐτοῦ vgl. AG. 23, 10 u. 27.

[2]) Wiewohl auch Weiß aus dem Bericht des Lukas (23, 6–12) nur die Sendung Jesu zu dem Tetrarchen als geschichtlich festhalten (Leb. Jesu II. S. 526 ff.) und alles andere als freie Kombination des Evgstn. ansehen will, so entspricht doch die ganze Verhandlung des Herodäers sonstigem Verhalten. Auch blieb, da der Tetrarch ebenfalls öffentlich mit Jesus verhandeln mußte, von seinem Verfahren der Menge nichts unbekannt. Von Worten wird aber nichts berichtet. Vgl. Schürer, Ntl. Zeitgesch. I.[1] S. 241 A. 2 gegen Keim, Jesus v. Naz. III. S. 381 f.

diese sich noch, als die Menge nicht nur des offenbaren Aufrührers Barabbas Freigebung durchsetzte, sondern sogar immer stürmischer auf die Kreuzigung drang, während Pilatus diese offenbar zu vermeiden bemüht war (Luk. 23, 23). Die Ungerechtigkeit war um so größer, als die Kreuzigung keine jüdische Strafe war, bei den Römern aber nur gegen niedere Leute und Peregrinen angewendet wurde[1]), während die Enthauptung durchs Schwert die eigentliche Todesstrafe derselben und nicht so schimpflich war, bei den Juden aber das Hängen am Holz sogar als ein Fluch galt (5. Mos. 21, 23; Gal. 3, 13). Offenbar lag diesem Verlangen, wie dem Verfahren des Antipas (Luk. 23, 11) die Absicht zu Grunde, den, der der Messias und Sohn Gottes sein wollte, durch solches Erleiden des servile supplicium auf alle Weise zu erniedrigen und herabzusetzen.[2]) Ihren Gipfel erreichte die Ungerechtigkeit des israelitischen Volkes indes erst dadurch, daß es auf den allerdings wohl auch höhnisch gemeinten und klingenden Hinweis auf Jesus als seinen (vermeintlichen) König, im offenen Widerspruche mit seiner sonstigen ganzen Haltung (Matth. 22, 15 ff.) den Kaiser für seinen einzigen König erklärte und damit seinen theokratischen Beruf wie seine (1. Sam. 8, 7) messianische Hoffnung in einem Atemzuge verleugnete. Dieser Heuchelei und Verleugnung des Heiligsten gesellte Israel noch die Vermessenheit zu, mit welcher es, als Pilatus sich durch jenes symbolische Waschen seiner Hände vor allem Volk von der Schuld der Verurteilung freigesprochen hatte, um dessen zögerndes Widerstreben gegen Jesus' Kreuzigung zu brechen, unter Anspielung auf alttestamentliche Worte, wie 2. Kön. 1, 16; Jer. 51 (LXX, 28), 36, sich bereit erklärte, selbst die Strafe zu tragen, welche den Verurteiler Jesu treffen könne (Matth. 27, 25).

4. Mitten unter den Ungerechten, welche seine Richter zu sein sich erkühnten, stand Jesus als der Gerechte da und zwar nicht nur, indem er die Ungerechtigkeit erduldete, sondern er griff auch thätig ein. Das ist immerhin noch das Geringere, daß er die über ihn verhängte Schmach der Kreuzigung, seiner eignen Zeichnung von sich entsprechend (Matth. 11, 29), demütig und sanftmütig ertrug und dadurch sein Aufsichnehmen des Kreuzes als ein freiwilliges erkennen ließ, wie er darin seinen Jüngern schon früher voranzugehen in Aussicht gestellt hatte (Matth. 10, 38). Auch spiegelt sich in dieser Haltung, in seinem Ertragen des Widerspruchs der Sünder unter dem Leiden, auch keineswegs bloß seine stets bewiesene Treue in dem ihm vom Vater auferlegten Berufe aufs hellste und lichteste.[3]) Denn diese Geduld und Ausdauer lag

---

[1]) Vgl. Schiller, die römischen Rechts- und Staatsaltertümer in J. v. Müllers Hdbch. d. Altertumswissensch. IV, 2 S. 703.

[2]) Cic. in Verr. V. 60 u. 64.

[3]) Ein Beweis der Schriftwidrigkeit des von Ritschl (vgl. Lehre v. d. Rechtf. u. Vers. III.[3] 419. 21) auf Jesus' Leiden ausschließlich angewandten Schemas liegt darin, daß er dasselbe allein unter der sehr unbestimmten Charakterisierung als Geduld begreifen muß, um es als eine Art von Thun erscheinen zu lassen und ihm überhaupt eine ethische Seite abgewinnen zu können. Denn weder Jesus selber noch die apostolischen Zeugen wenden den Begriff ὑπομονή auf Jesus selber an. Auch Hebr. 12, 3 spricht Jesus nur Ausdauer dem Widerspruch der Sünder gegenüber zu, nicht mit Rücksicht auf das, was

nicht einfach in der Linie seiner Berufsbewährung. Diese hatte gewissermaßen ihr Ende erreicht, als seiner eigenen Feststellung nach durch die Haltung des Volkes (Matth. 23, 38. 39), und noch mehr infolge des gewaltsamen Eingriffs des Hohenrats in sein Leben die Ausführung seiner Arbeit an dem Volke Israel, zu dem gesandt zu sein er stets bekannt hatte, ihm unmöglich gemacht war. Die Art, wie er sein Leiden ertrug, war vielmehr eine Bethätigung seiner innern Stellung zu Gott, welche niemals in den Beruf eines Menschen mit eingerechnet werden kann. In ihr trat sein völliger Leidensgehorsam zutage.

Aber Jesus erwies sich allen jenen Ungerechten gegenüber, welche ihn umgaben, auch positiv als der Gerechte. Pilatus nämlich wurde, nachdem er von den Juden vernommen hatte, daß sie Jesus, weil er sich als Gottes Sohn bezeichnet hatte, der Gotteslästerung anschuldigten und darum seinen Tod verlangten, nur noch um so besorgter, sich durch die Verurteilung des völlig Unverdächtigen in ein böses Schicksal zu verwickeln. Wie skeptisch nämlich die Römer der Kaiserzeit auch konkreten religiösen Aufstellungen gegenüberstanden, so waren sie nichtsdestoweniger von abergläubischer Furcht keineswegs frei, wie dies speziell die von Pilatus später an Jesus gerichtete Frage verrät (Joh. 19, 9).[1]) Vor dem Volke richtete er dieselbe nicht an Jesu. Seine Vornehmheit schien ihm durch das offene Bethätigen auch nur eines Restes von Religiosität beeinträchtigt zu werden. Erst als er sich noch einmal mit Jesus in das Prätorium zurückgezogen hatte, forschte er darnach, ob seine Sendung von Menschen oder von Göttern ausgegangen sei.[2]) Die Frage darnach kam indes nicht aus einem heilshungrigen Herzen, trug auch für die Sache gar nichts aus, in betreff deren Pilatus allein die Gerechtigkeit walten zu lassen hatte, wozu er freilich nicht entschlossen war. Darum schwieg Jesus jetzt ihm gegenüber ebenso wie vor Herodes und ließ durch dieses von dem früheren abweichende Verhalten den Prokurator sein Unrecht fühlen. Als dann aber Pilatus sich in seiner Würde dadurch verletzt zeigte und in einem mit abergläubischer Furcht so leicht gepaarten Trotze mit seiner Macht, Jesus freizugeben oder kreuzigen zu lassen, zu prahlen begann, da öffnete dieser noch einmal vor ihm den Mund, freilich nur, um ihn erst recht zu demütigen und ihm die Nichtautonomie seiner Gewalt über ihn, wie das auf ihm lastende Maß von Schuld auf den Kopf zuzusagen. Jesus erklärte nämlich in vollstem Einklang mit seiner Betonung der Notwendigkeit seines Leidens, daß von je her die dem Pilatus betreffs seiner über Leben und Tod zustehende Gewalt eine ihm von oben, also durch Gott, zugeteilte sei. Aber Jesus begnügte sich selbst damit nicht,

---

von Gott über ihn verhängt war, und auch Jes. 53, 7 wird zur Anwendung dieser Kategorie auf Christi Leiden kein Recht geben (gegen Steinmeyer a. a. O. S. 204 f.). 2. Thess. 3, 5 und Offbg. 3, 10 ist von der *ὑπομονή Ἰησ.* (Offbg. 1, 9 ist *ὑπομ. ἐν Ἰησ.* zu lesen) nicht als von einer Leistung Christi die Rede. Dieser Sachverhalt beweist zum mindesten, daß Ritschls Theorie in diesem Punkte nicht biblisch orientiert ist.

[1]) Die Art der erneuten Fragestellung (Joh. 19, 9: *καὶ λέγει τῷ Ἰησοῦ· πόθεν εἶ σύ*) beweist, daß des Pilatus Bedenken, welche ihn zur Aufnahme des Verhörs scheinbar veranlaßten, nicht juridischer, sondern allein abergläubischer Art waren (gegen Steinmeyer S. 174).

[2]) Vgl. Hase, Geschichte Jesu S. 568.

des Pilatus Entscheidung als einen Ausfluß göttlichen Waltens zu bezeichnen[1]), sondern er maß auch in eigner Hoheit, als der Richter seines Richters, mit vollster Klarheit und Ruhe das Maß der Schuld ab, das Pilatus um seines ungerechten Verfahrens willen traf, indem er dessen Verschuldung für geringer erklärte als die jener, welche ihn in des Landpflegers Hände überantwortet hatten (Joh. 19,12). Selbst die Erfahrung der an ihm geübten Willkür und Ungerechtigkeit machte ihn nicht blind noch ungerecht. Wie er mit seinem guten und offenen Bekenntnis vor dem Hohenrate die Nebel der Unwahrhaftigkeit zerriß, so erwies er sich hier mitten unter lauter Szenen der Ungerechtigkeit als der, welcher ohne Ansehen der Person und allein nach dem Maß der Gerechtigkeit und Wahrheit Unrecht und Schuld derer bemaß, die sich an ihm versündigten.

Doch vermochte Jesus' Selbsterweisung als der Gerechte es nicht, den Pilatus aus dessen bereits tiefer Verflechtung in die Menschenknechtschaft herauszureißen. Die Furcht davor, von den ränkesüchtigen Juden beim Kaiser als Beschützer eines Kronprätendenten und dadurch als dessen Feind verdächtigt und angeklagt zu werden, lieferte ihn bei der Menge der Dinge, deren er sonst beschuldigt werden konnte, an den Willen jener aus. Kaum war die Drohung gefallen, so ließ Pilatus, um alles andere unbekümmert, Jesus, nachdem ihm die frühere Vermummung, in der er dem Volke gezeigt worden, um seine Unschädlichkeit zur Anschauung zu bringen, wieder abgenommen war, nochmals hervorführen und bestieg selbst den Richterstuhl auf der mit künstlich zusammengesetztem Mosaikboden versehenen und deshalb als Steinpflaster[2]) bezeichneten Terrasse vor seinem Palaste (Joh. 19,13). Zwar ließ er aus innerem Unwillen über den Sieg, den sie über ihn zu erringen gewußt hatten, durch die höhnische Frage, welche er an sie nun richtete: „Soll ich euren König kreuzigen lassen?" die Juden voll empfinden, daß sie damit ihres Volkes Hoffnung verleugneten, und mußte so dies wider sein Wissen und Wollen zum Zeugnis über sie noch einmal feststellen. Aber er gab dennoch ihrem unbegründeten Verlangen nach und verurteilte Jesus wider besseres Wissen als Aufrührer[3]) zum Tode am Kreuze (Joh. 19,13—16).

---

[1]) Um des auffälligen Neutrums *δεδομένον* Joh. 19,11 willen muß Jesus' Äußerung dahin verstanden werden (vgl. Luthardt, Godet, Steinmeyer), daß sie nicht sowohl die Verleihung der königlichen Gewalt, denn vielmehr die Aufgabe über ihn auf solche Anklage hin zu richten, dem Pilatus als von Gott zugeteilt und die ganze Situation als eine Fügung Gottes bezeichnet wird. Darum allein kann die Rede Jesu mit einem *διὰ τοῦτο* fortfahren und das Maß der Verantwortlichkeit auf der Seite des Pilatus bestimmen.

[2]) *λιθόστρωτον, Γαββαθᾶ* = גַּבְּתָא vgl. Kautzsch, Gramm. des Bibl.-Aram. S. 10.

[3]) In Joh. 19,14 wird die Stunde der Urteilsfällung als die sechste bezeichnet, und, wie die Bemerkung Joh. 1,40: *καὶ περὶ αὐτῷ ἔμειναν τὴν ἡμέραν ἐκείνην* lehrt, rechnet der 4. Evangelist um seiner griechischen Leser willen, wie die meisten Schriftsteller der Kaiserzeit, nach römischer Zeitrechnung. Da die Römer nun um Mitternacht den Tag beginnen ließen (vgl. Unger, Zeitrechnung der Griechen und Römer § 1 u. 53 in J. v. Müllers Handbuch der Altertumswissensch. I. S. 562 f. u. 608), so bestieg Pilatus den Richterstuhl nach 6 Uhr morgens (*ὥρα ἦν ὡς ἕκτη*), nach Sonnenaufgang, vor dem kein rechtskräftiger Urteilsspruch gefällt werden durfte (Macrob. Sat. 1. 3. Gellius noctes Atticae 14. 7). Dazu stimmt ganz des Markus Angabe über die dritte jüdische Tages-

Kap. XVIII.

Jesus am Kreuze.

1. Als der eigentliche Urheber der Kreuzigung Jesu erschien zwar die Landesbehörde, welche zuerst das Todesurteil gefällt, beim Prokurator beantragt und durchgesetzt hatte, der Hoherat (Joh. 19, 15). Sowohl die Oberherrlichkeit des römischen Staates aber als die römische Art der Vollstreckung bedingten ihre Ausführung durch römische Soldaten. So erklärt sich auch ihre Vollstreckung an einem jüdischen Festtage.[1])

Jetzt lag die Strafe bereits auf ihm, und zum Zeichen dessen mußte Jesus sein Kreuz selbst zur Erfüllung seiner eigenen Worte (Matth. 10, 38 pp.) hinaustragen. Um ihm alle Glorie zu rauben, welche seine Person in den Augen vieler unter dem Volke noch umgab, ward er — höchst wahrscheinlich auf Betrieb des Hohenrates, der als Landesbehörde nach Matth. 27, 16 die Verbrecher zunächst in seinem Verwahrsam hatte[2]), — in der Mitte zweier Verbrecher (Mk. 15, 27; Joh. 19, 18) gekreuzigt, damit er gleichsam als der vornehmste unter denselben erscheine. Auch darin traf nur ein, was er selbst seinen Jüngern als Erfüllung von Jes. 53, 12: „Er ward unter die Übelthäter gerechnet", von sich vorausgesagt hatte. Diesen Maßnahmen des Hohenrats entsprach es nur, wenn Jesus nun auch von den mit der Ausführung betrauten Soldaten ganz wie die gemeinen, mit ihm zusammen gekreuzigten Verbrecher behandelt wurde.

Schon in dem Zuge nach der Richtstätte, welcher nach römischer Sitte von dem befehlenden Centurio[3]) geführt ward, scheint Jesus ostentativ die vorderste Stelle eingenommen zu haben. Jene Stätte lag außerhalb der Stadtmauern (Hebr. 13, 13; Plautus, miles gloriosus act. II sc. 4) auf einem um seiner Gestalt willen den Namen Golgatha führenden Hügel.[4]) Die jüdische Sitte[5]), auf einer Tafel, welche der Verbrecher an sich trug,

---

stunde (Morgens 9 Uhr) als die Zeit der beginnenden Kreuzigung. Es ist daher nicht nötig, die Zeitrechnung nach Tagesvierteln in den Evv. fortschreiten und die Synoptiker durch Johannes berichtigen zu lassen (Weiß, Leb. Jesu II.[3] S. 534; Beyschlag, Leb. Jesu II. S. 457). Da der Hoherat nach dem letzten Hahnenrufe zuletzt zusammengetreten war (Mk. 15, 1), so reicht bei dem tumultuarischen Verfahren und der geringen Entfernung der Paläste von einander die Zeit bis nach 6 Uhr zu allem aus.

[1]) Matth. 27, 29. 31. 33 werden die Soldaten als die bezeichnet, welche Jesus kreuzigten. Das ist für die Grundauffassung ohne Bedeutung. Denn, hatte Jesus auch unter ihren rohen gefühllosen Händen zu leiden, so bleiben dieselben dennoch nur die Henker, die dienenden Werkzeuge der richterlichen Instanzen.

[2]) Unberechtigt ist es, da soeben v. 15 ἤθελον mit deutlicher Beziehung auf ὄχλος vorangegangen, in v. 16 als das Subj. von εἶχον wieder Pilatus und seine Mannschaft anzusehen (gegen Weiß u. Keil, auch Kübel).

[3]) Der Centurio galt als exactor mortis oder supplicii praepositus (Tac. Ann. III, 14; Sen. de ira I, 16).

[4]) Γολγοθά Matth. 27, 3 = גֻּלְגָּלְתָּא, indem bei der Transkription ins Griechische das erste ל ausgestoßen und durch Dehnung des Vokals ersetzt wird (vgl. Kautzsch a. a. O.).

[5]) Tr. Sanh. 6, 2; vgl. Edersheim, Life and Times of Jesus II. p. 583. Als ein beständiger römischer Gebrauch (Keim, Pressensé) kann dies nicht durch Suet. Cal. 32. Dom. 10 und am wenigsten durch Euseb. h. e. V, 1 erwiesen werden.

die Ursache des Todes anzugeben, scheint bei der in allen Teilen des Prozesses obwaltenden Eile anfangs nicht beobachtet worden zu sein. Pilatus sandte dieselbe indessen nach, indem er in offenbarem Ärger über die ihm abgedrungene Verurteilung den volkstümlichen Brauch wieder zu einem Hohne auf das Volk ausnutzen wollte (Joh. 19, 19). Weil dies seine Absicht war, so ging er auch auf das dem Verlaufe des Prozesses nach rechtlich ganz begründete Verlangen des Sanhedrin, den Titel des Kreuzes so einzurichten, daß er die Hinrichtung nicht als einen Strafakt über die aufrührerische Neigung Israels, sondern nur als eine Folge des Anspruches Jesu erscheinen ließ, nicht ein. Die Macht des Pilatus, so zu handeln, war ihm auch nach göttlicher Fügung zugefallen, damit durch die Überschrift am Kreuze Jesu in den drei Weltsprachen jener Zeit die Selbstvernichtung der jüdischen Theokratie durch Israels Verwerfung des Messias festgestellt und beurkundet wurde. Es ward darin in eigentümlicher Weise offenbar, daß Christus des Gesetzes Ende war (Röm. 10, 4).[1])

Auf dem Richtplatz angekommen, boten die Kriegsknechte, dem jüdischen Brauche folgend[2]), den Delinquenten einen gallenbittern Trank dar, welcher deren Sinne betäuben und abstumpfen sollte (Matth. 27, 34; Mk. 15, 23). Die Kreuzigung erfolgte im übrigen ganz in römischer Weise. Das Kreuz war deshalb ein vierteiliges[3]), und Arme und Füße wurden angenagelt[4]), so daß, wenn auch der Gekreuzigte rittlings auf einen am Kreuz befindlichen Pflock zu sitzen kam, dennoch der ganze Körper, weil er sich nicht bewegen konnte, aufs äußerste angespannt ward und dem Sonnenbrande und Durste ausgesetzt war. Der furchtbarste Schmerz mußte ihn darum bald alle seine Gebeine zählen lassen. Nach demselben römischen Brauch übte auch die Vierzahl der Kreuzeswächter ihr Anrecht[5]) an Jesus' Kleidern als seiner Hinterlassenschaft unter seinen Augen durch Teilung in dieselben aus. Bei dem ungenähten, in einem Stück gewebten kostbaren Unterkleide Jesu, welches ihm wohl von einer jener Frauen (Luk. 8, 3) einst geschenkt war, deren Wohlhabenheit sie instand setzte, für ihn zu sorgen, ließen sie das Los walten (Ps. 22, 19; Matth. 27, 30 pp.).

Diese über ihn verhängte Kreuzigung betrachtete Jesus selber als eine ihm von Gott auferlegte Strafe. Schon in seiner letzten, dem Pilatus gegebenen Antwort hatte er sich als durch Gottes Hand der Strafgewalt des Pilatus unterworfen hingestellt. Noch deutlicher bezeugte Jesus auf dem Wege zum Marterhügel, daß er sich bewußt war, eine Strafe zu tragen. Auf ihm wurde

---

[1]) Da der Inschrift erst bei der Aufrichtung des Kreuzes Erwähnung geschieht, also zu der Zeit die Verhandlungen erst beginnen konnten, so erklärt sich die Verschiedenheit der Angaben der Evv. betreffs der Umstände ihrer Anheftung leicht. Johannes blickt auf das erste Sichtbarwerden der Inschrift vor der Menge zurück (19, 20 ff.); die beiden ersten Evangelisten (Mk. 15, 26; Mtth. 27, 37), die derselben erst nach der Kleiderverlosung gedenken, sprechen davon erst, wie sie bei der Aufrichtung des Kreuzes sichtbar ward.

[2]) Tr. Aboda sara 12 b; Tr. Sanh. 43 a.

[3]) Crux commissa. Justin. M. Apol. I. c. 55.

[4]) Luk. 24, 39; Plautus. Mostell. II. 1, 13 uf affigantur bis pedes, bis brachia.

[5]) Dig. 48, 20, 6.

Jesus das Kreuz zu schwer, weil er bereits durch die Vorgänge der Nacht körperlich höchst angegriffen und ermüdet war und zuletzt noch die Qualen der seinen Rücken zerfleischenden Geißelung erduldet hatte. Selbst die Soldaten des Exekutionskommandos erkannten das oder doch wenigstens der sie befehlende Centurio, welcher auch später unter dem Kreuze ein lebendigeres menschliches Gefühl bethätigte (Mk. 15, 39; Luk. 23, 47). Nach der Weise der Römer in den von ihnen beherrschten Territorien suchten sie auf dem Wege gewaltsamer Forderung unter den ihnen zunächst Vorkommenden einen Ersatzmann für Jesus zum Tragen des Kreuzes. Aus welchem Grunde gerade der Kyrenäer Simon von ihnen zu diesem Dienste gepreßt ward, das wird in den Evv. (Matth. 27, 32 pp.) nicht angedeutet. Daß er nur ein Sklave gewesen ist, läßt sich aus keinem Zuge abnehmen.[1]) Des Mannes spätere Zugehörigkeit zur Christengemeinde und seine Bekanntschaft in derselben (Mk. 15, 21) legt die Vermutung nahe, daß er bereits damals Mitleid mit Jesus bekundete und deshalb aus der großen Menge zu diesem Dienste herausgegriffen wurde.

Wiewohl nun Jesus das sich gefallen ließ, um das Kreuz erdulden zu können und nicht früher zu erliegen, wies er doch seine Beweinung durch die Frauen unter der Menge, welche kurz zuvor seine Kreuzigung so hartnäckig begehrt hatte, mit einem beachtenswerten Worte entschieden zurück (Luk. 23, 28—31).[2]) Er untersagte nicht nur, daß die Weiber über ihn weinten, sondern er stellte darin sogar einen Vergleich zwischen den jetzt ihn und bald Jerusalem treffenden Verwerfungsgerichten an. Während er also nach menschlichem Maßstabe weder bedauert noch bewundert sein wollte[3]), lehrte er durch jenen vergleichenden Blick auf das Gericht, welches Israel als ein dürres und keine Frucht tragendes Holz widerfahren müsse und werde (Luk. 13, 9), zugleich sein Geschick als ein Gericht und eine Strafe zu betrachten. Indem er aber dabei sich als ein grünes Holz bezeichnete, das in vollem Saft stünde, ließ er zugleich erkennen, daß dieses Gericht über ihn nicht um seiner selbst willen ergehe. Wiewohl er nur solche vor sich hatte, deren Unglauben es hinderte, daß er zu ihnen von dem sprach, was er mit seinem Leiden leistete, zeigte er dadurch sich als von dem Bewußtsein davon erfüllt, daß er nur zum Heile anderer die auf ihm liegende Strafe trüge (Matth. 20, 28; Joh. 17, 19), und leitete damit zu einer für alle Zeit maßgebenden Betrachtung seiner Leiden an.

3. Erst unter dem damit von Jesus selbst eröffneten Gesichtspunkt für

---

[1]) Gegen Lindenmeyer, Gesch. Jesu II. S. 220.

[2]) Der Umstand, daß dies Wort mit Jesus' Klage über Jerusalem (Luk. 19, 44) Verwandtschaft hat und auch nur von Luk. berichtet wird, kann dessen Historizität nicht in Zweifel stellen (gegen Keim, Jesus v. Naz. III. S. 462, und auch Weiß, Leb. Jesu II. [3] S. 537: „soll er gesagt haben"). Die in den Worten angestellte Vergleichung war nur auf dem Wege zur Richtstätte möglich Lukas aber hat überhaupt manche eigentümlich jerusalemitische Überlieferung. Das für die Hauptstadt drohende Wort mußte im Herzen mancher Jerusalemitin fortklingen und sie später zur Bekehrung führen, so daß es nicht verloren ging.

[3]) Vgl. Lindenmeyer a. a. O. S. 220 A. 10.

die Wertung seines Kreuzestodes treten auch die von ihm am Kreuze selbst noch gesprochenen sieben Worte ins rechte Licht.[1])

Als Worte des Sterbenden bekunden sie den Sinn, in welchem er den Tod litt. Als Sterbender hatte er mit der Welt abgeschlossen; bloß seine Umgebung beschäftigte ihn noch.[2]) Eins tritt aber in allen jenen Worten hervor, daß nämlich kein Gefühl verschuldeten Verlassenseins von Gott in ihm war.[3]) Als eigne Strafe empfand seine wahre Seele dies Leiden nicht. Vielmehr trat im ersten, mittelsten und letzten in gleicher Stärke und Innigkeit das Gemeinschaftsband hervor, das ihn mit Gott verband, indem er sich ausdrücklich an seinen Gott und Vater wandte. Deutlich wird durch dieselben bekundet, daß ihm das Sterben nicht von Rechts wegen zukommt und er es nur erleidet als ein ihm von Fremden angethanes. Sein Unterschied von den Märtyrern bekundet sich dazu darin, daß er weder, wie viele jener, sich über das Todeslos kühn erhob, sondern es tief empfand, noch, wie es andererseits bei vielen derselben klar hervortrat, das Todesgeschick nicht einmal Gott gegenüber als der Sünden Sold für sich selber empfand. Er erlitt den Tod, aber er trug zugleich Sorge, daß seinen Mördern sein Lebensausgang das Mittel zur Verlängerung ihrer Gnadenfrist wurde.[4])

Das erste Wort am Kreuze wandte sich nämlich wesentlich an dieselben, welche Jesus auf der via dolorosa (Luk. 23,28 f.) angeredet hatte. Nach dem Zusammenhang der Darstellung im 3. Evangelium erbat Jesus in ihm für die vom Vater Vergebung, auf deren Drängen er von Pilatus zur Kreuzigung übergeben war, also für das israelitische Volk samt seinem Leiter, dem Hohenrat. Daß das Kreuzeswort auf diese paßt, bezeugen Petrus (AG. 3,17) und Paulus (AG. 13,27) einmütig. Freilich kommt in seiner Begründung auch die Begrenzung seiner Tragweite zum Ausdruck. Denn der Zusatz: „weil sie nicht wissen, was sie thun“ (Luk. 23,34) bedingt, daß die Bitte um Vergebung für alle nur galt und zur Wirkung kommen konnte, sofern und soweit bei ihnen, wiewohl sie Glieder des Volkes Israel waren, noch Unwissenheit vorlag. Das Gericht über das Volk als ein Ganzes, auf welches Jesus

---

[1]) Bei ihrer Erwägung kann auch die einstimmige Skepsis der neueren Kritik von Strauß, Ewald, Weiß, Renan, Weizsäcker und Keim, welche Schleiermachers Subjektivismus auch in diesem Punkt eingeleitet hatte (Leb. Jesu S. 450 f.), nicht irre machen. Denn ums Kreuz standen nach allen Evv. die Frauen und Johannes, und es ist eine willkürliche Annahme Weizsäckers, daß nach der Verurteilung sich alle verborgen gehalten hätten (Unters. S. 567). Es ist angesichts der Bedeutung der Person Christi für alle seine Anhänger wirklich nicht zu erkennen, weshalb, während sonst die Worte Sterbender gern von allen Zurückbleibenden treu festgehalten werden, sich hier bei den Einzelnen lediglich die Ansicht des Glaubens soll geltend gemacht haben. Vgl. Beyschlag (Leb. Jesu I. S. 400), der hier viel positiver ist als Weiß (Leb. Jesu II.[3] S. 541); letzterer meint hier alles in höchst unsicherer Schwebe lassen zu müssen.

[2]) Vgl. Steinmeyer, Gesch. d. Pass. S. 213.

[3]) Vgl. Geß, Chr. Pers. u. Werk I. S. 195.

[4]) Nach Luk. 23,34 muß diese Bitte vor der Teilung der Kleider gesprochen sein. Es kann deshalb das an die Mutter gerichtete Wort nicht das erste gewesen sein (Luther, Ebrard, Lange). Auch war Jesus auf dem Wege nach Golgatha mit der Sünde und dem Gericht seines Volkes so ernst beschäftigt gewesen, daß das auf eben diese bezügliche Kreuzeswort von selbst an den Gang zum Kreuze zeitlich nahe herangerückt erscheinen muß.

auf dem Wege zur Richtstätte hinausgeblickt hatte, und das dieses treffen mußte, weil über dasselbe alles Blut der Gerechten von Abel bis Sacharja, und nun auch sein Blut kommen sollte (Matth. 23, 35; 27, 25), wurde durch diese Bitte am Kreuze nicht abgewendet. Auch trat der Bittende für seine Mörder nur ein, weil die Hülle seines Fleisches und seiner Niedrigkeit viele vom Erkenntnisblick in seine Herrlichkeit noch zurückhielt. Er erbat vom Vater, daß die in seiner Verwerfung liegende Lästerung des Menschensohnes ihnen nicht zum Ausschluß vom Heil werde. Wie aber Jesus die Verkennung der Offenbarung Gottes in ihm durch Israel im ganzen für unentschuldbar erklärt hatte (Joh. 15, 27), so mußte auch das verdiente Gericht von dem Augenblick an um so sicherer und unvermeidlicher treffen, in welchem das Volk durch die Verfolgung der Zeugen der Auferstehung Christi seinen dauernden Unglauben und sein Nichterkennenwollen der Gnadenthat Gottes in Christo im Übermaß bethätigte. Indem Jesus aber am Kreuze nicht selber die Sünde vergab, wozu er auf Erden auch als Menschensohn die Macht hatte (Matth. 9, 6), sondern als Gekreuzigter den Vater um Vergebung für Israel anging, machte er bereits das von ihm übernommene Kreuzesleiden und die auf ihn gelegte Strafe der Sünde des Volkes für dieses geltend. Er verfuhr als stellvertretender Fürsprecher und gab dadurch thatsächlich Zeugnis von der Bedeutung und der Kraft seines Leidens und Sterbens.[1])

Das zweite Kreuzeswort richtete sich an einen einzelnen aus Israel, der sich aus seiner bisherigen Unwissenheit zum Glauben bekehrte und darum die Frucht der Fürbitte Christi für alle Gleichstehenden genießen konnte. Das war einer der mit Jesus gekreuzigten Übelthäter (Luk. 23, 43). Er hatte sich von der allgemeinen Bekundung des Hohnes darüber, daß Jesus sich vordem überall der Gotteshilfe bewußt gezeigt, und solche ihm nun, als er selbst sie zu bedürfen schien, dennoch gerade fehlte, entschieden abgewandt. An dieser Verspottung des Gekreuzigten wegen seiner angeblich mißlungenen Messiasrolle beteiligten sich sogar Mitglieder des Hohenrates, wenn diese nicht von ihnen ausging. Der Hoherat wollte sich damit wohl weniger für die überwältigenden Eindrücke entschädigen, welche seine Glieder so oft von seinen Reden empfangen hatten[2]), als den sich im Volke leicht regenden Unwillen über die dem Wohlthäter vieler widerfahrende Behandlung durch den Spott über die anscheinend mißlungene Messiasrolle unmöglich machen, unbekümmert darum, daß er durch solche Spottreden nur zu seiner Selbstbeschämung von der Wunderwirksamkeit Jesu und seinem unbedingten Gottvertrauen Zeugnis gab. Daß diesem Vorgang das Volk, die Kriegsknechte und in verzweifelndem Galgenhumor selbst die mitgekreuzigten Verbrecher (Matth. 27, 44) oder, wie Lukas (23, 39) genauer angibt, einer derselben

---

[1]) Man darf nicht meinen, obiger Darlegung zufolge dürfte das Gleiche vom Tode des Stephanus oder anderer Märtyrer zu sagen sein. Denn Jesus ist nicht allein der antecessor jener, sondern diese stellen ihre Bitte auch allein im Vertrauen auf Jesus' Vorgang und That, ohne das Recht zu solcher Bitte aus ihrem eigenen Leiden und Sterben herzuleiten, sondern allein von Jesus selber (AG. 7, 59).

[2]) So Mich. Baumgarten, Gesch. Jesu S. 398 f.

sich anschlossen, kann bei der ansteckenden Macht des bösen Beispiels, zumal wenn es von den höheren Ständen ausgeht, nicht auffallen. Es war aber die erste Frucht der Fürbitte Jesu, daß einer der beiden Mitgekreuzigten nicht nur die Schuldlosigkeit Jesu und die Ungerechtigkeit seiner Bestrafung im Vergleich mit der ihnen beiden zukommenden Vergeltung anerkannte, sondern auch dazu kam, während er zuvor vielleicht sich mit Jesus kaum berührt hatte, in diesem trotz seines Hangens am Kreuze den im Glauben zu erkennen, der als König im Reiche Gottes bei dessen Herstellung [1]) seiner begnadigend zu gedenken vermöge. Dafür empfing er dann freilich den reichsten Lohn seines so spät erwachten Glaubens. Denn Jesus sagte ihm die Teilnahme an seinem eigenen Seligkeitszustand noch für denselben Tag zu.[2]) Mit dieser Verheißung sprach Jesus nur die notwendige Folge seiner im ersten Wort bekundeten Stellung aus. Denn war er wirklich zum fürbittenden Eintreten für alle berechtigt, welche unter Israel aus Unwissenheit sich an seiner Verwerfung beteiligten, dann durfte er auch jedem, der sich zur gläubigen Erkenntnis seiner Person bekehrte, die Frucht seines stellvertretenden Leidens verbürgen. Nicht sowohl aber als König sprach Jesus dem Genossen am Kreuze den Seligkeitszustand im Hades zu, denn vielmehr als Herzog der Seligkeit, der die, welche an ihn glauben, mit sich führt. Er bekundete durch dies Wort zugleich, wie ihm als Folge davon, daß er es auf sich genommen habe, das Leben zu lassen, auch das weitere Geschick der Sterbenden widerfuhr, in den Zustand des Hades einzugehen (AG. 2, 27. 31), nur freilich so, daß seiner Stellung zu Gott zufolge sich bei seinem Austritt aus der Welt sofort auch die Wirkung seines selbst im Tode durchgeführten Lebenswerkes bewährte.

Als **drittes** Wort des Gekreuzigten muß das an seine Mutter gerichtete (Joh. 19, 26. 27) betrachtet werden, weil des Sterbenden Gedanken sich sichtlich immermehr von der Außenwelt ab und auf sich selbst zu lenkten. Als vom Weibe Geborenem (Gal. 4, 4) stand Jesus im Tode die Mutter am nächsten. Selbst wenn daher diese Äußerung allein das bekundete, daß Jesus die gleiche Kindestreue, in der er es seine Speise hatte sein lassen, allezeit den Willen seines himmlischen Vaters zu thun, bis zuletzt auch seiner

---

[1]) Es ist zu beachten, daß es Luk. 23, 42 heißt: *μνήσθητί μου ὅταν ἔλθῃς ἐν τῇ βασιλείᾳ σου.* Um diesen Vorgang als unhistorisch zu verdächtigen, dazu reicht doch weder die Behauptung aus, dieser Schächer sei der Repräsentant des bußfertigen Heidentums, noch die Gleichstellung des *οὗτος δὲ οὐδὲν ἄτοπον ἔπραξεν* mit dem *τὸν μὴ γνόντα ἁμαρτίαν* (2. Kor. 5, 21), da jenes Wort doch weit absteht hinsichtlich des eigenartigen Nerves von diesem paulinischen Worte, noch endlich das *ἐν τῇ βασιλείᾳ*, das als eine Zukunftshoffnung auch die Mutter der Zebedäiden kennt (Matth. 20, 21). — Die Auslassung der Worte Luk. 23, 39—43 bei Markion wäre nur beweisend, wenn das Ev. Markions wirklich der Vorgänger und nicht nur das Epitome des 3. Evs. wäre (gegen H. Holtzmann, Handkomm. I. S. 293; vgl. Zahn, Gesch. d. neut. Kan. I. 609 f.).

[2]) In dem *ἐν τῷ παραδείσῳ* liegt der Schwerpunkt der Zusage; ohne dasselbe bliebe dieses nur die Ankündigung eines Zusammenseins im Tode ohne allen Wert (1. Sam. 28, 19); es bezeichnet die Qualität des künftigen Seins (vergl. Kliefoth, Eschatologie S. 124). Im Zusammenhange mit ihm bekommt das *μετ' ἐμοῦ* erst seinen vollen Wert, indem es des Schächers künftiges seliges Los nicht als demjenigen von Jesus nur gleichartig, sondern als gerade an seine Person geknüpft darstellt.

irdischen Mutter bewiesen habe, so bliebe sie noch immer ein Zeugnis des inneren Friedens des Gekreuzigten und bezeugte, daß er sogar nicht einmal am Kreuze das Gefühl der Vereitelung und Enttäuschung über sein Lebenswerk empfunden habe. Aber das Wort trägt keineswegs bloß den Ton einer Tröstung für die Hinterbliebene oder einer letzten Willensverfügung. Denn es richtete sich sicher nicht ohne Absicht nicht an seine Mutter, sondern an Maria als eine Frau und an einen Jünger, welche sich selbst im Tode noch zu ihm hielten, um zwischen beiden ein neues nicht auf Fleisch und Blut, sondern auf der gleichen inneren Stellung zu ihm beruhendes Band zu knüpfen. Erst im Tode that Jesus das, nicht als ob er bisher für Maria irdischerweise gesorgt gehabt hätte und dies nun dem Johannes auftrüge, und als löse er nun angesichts seines nahen Abscheidens das Verhältnis, in dem er zu seiner Mutter bisher gestanden hatte.[1]) Denn wie uns über Jesus' Sorgen für Maria von seinem öffentlichen Auftreten an nichts gesagt wird, nach Mk. 3, 31 f. er solches vielmehr seinen Brüdern und Schwestern überlassen zu haben scheint, so gedachte er auch hier seines Kindesverhältnisses nicht. Wenn er auch mittelbar, indem er so für Maria sorgte, sich im Sterben als ihr Sohn bekunden wollte, so war dies doch nur der äußere Anlaß, daß er an sie und Johannes sich wandte. Das Band, das er zwischen den beiden knüpfte, die ihm auf Erden am nächsten gestanden hatten und ihre Liebe zu ihm auch unter dem Kreuze bewährten, war eine Liebesgemeinschaft, welche sich auf deren gemeinsame Glaubensstellung zu ihm begründete und weit über alle irdischen Liebesbande hinausgriff (Mk. 3, 35; 10, 30; Joh. 13, 34). Damit gibt auch dies dritte Wort von einer Frucht seines unverdienten, freiwillig übernommenen Todes, nämlich von seiner die Welt unter sich versöhnenden und innerlich einigenden Kraft Zeugnis.[2])

4. Die übrigen vier Kreuzesworte sondern sich von den ersten drei durch die veränderten äußeren Umstände und durch ihre ausschließliche Beziehung auf Jesus' eigne Person deutlich ab.

Auch oder vielmehr vornehmlich in diesem Augenblick vollzog sich mittelst des ungerechten Treibens der Menschen Gottes eigenstes Walten. Dies ließen die Naturerscheinungen erkennen, welche beim Herannahen der eigentlichen Sterbestunde Jesu eintraten. Denn eine dreistündige Finsternis hüllte das ganze Land ein[3]), und ein Erdbeben erschütterte und spaltete den Erdboden (Luk. 23, 45 u. Matth. 27, 51).[4]) Während der Dauer der ersteren (Matth. 27, 45 pp.)

---

[1]) Gegen Hofmann, D. h. S. N. Ts. X. S. 252 f. Vgl. A. Kap. IV § 2 S. 98.

[2]) Vgl. Steinmeyer a. a. O. S. 231 f., der es nur zu individuell faßt, weil er der Anrede als Weib anstatt als Mutter nicht Rechnung tragen will.

[3]) Eine Sonnenfinsternis ist zur Zeit der Mondphase des Passahfestes unmöglich. Hält man die gutbezeugte La.: τοῦ ἡλίου ἐκλείποντος für den ursprünglichen Wortlaut Luk. 23, 45, so weist diese auf ein Aufhören des Scheinens der Sonne hin (Herod. 7, 37; Aristoph. Wolken 575). Eine Erklärung des Phänomens kann, wenngleich natürliche Ursachen anzunehmen sind, und das Wunder nur in dem Zusammentreffen beider Begebenheiten nach Gottes Willen liegt, bei dem Mangel jeder weiteren Angabe gar nicht versucht werden. Willkür ist es aber, auf eine für den Süden gewöhnliche Erscheinung, wie die luftverfinsternden Wetter, zurückzugreifen (Beyschlag, Leb. Jesu II. S. 402).

[4]) Das Erdbeben darf auch von der Finsternis nicht getrennt werden (Luk. 23, 45).

schwieg der Gekreuzigte völlig. Aus dieser Pause ergibt sich die verschiedentliche Beziehung der früheren und späteren Kreuzesworte. In den letzteren hatte Jesus es nicht mehr mit Menschen, sondern nur noch mit Gott, seinem Vater zu thun.

Was nun sein Sterben für ihn war, das verkündete der Ruf, der sein Schweigen beendete: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen!" (Matth. 27, 46; Mk. 15, 34). Der Spott, mit dem dieses vierte Wort aufgenommen wurde, entwaffnet noch heute jeden Zweifel an seiner Geschichtlichkeit. Selbst ein einfaches Eli, Eli, auf welches man das aus Ps. 22, 2 entnommene Wort zurückführen möchte[1]), würde keinen andern Sinn geben, als das Wort Davids, welches der Lage Jesu völlig entsprach. Schon bei dem alttestamentlichen Sänger, der also betete, darf das Verlassensein von dem Gott, den er nicht entbehren konnte und an dem er darum im Glauben festhielt, nicht als ein bloß angenommenes erachtet werden. Ohne in einer Lage zu sein, in welcher er für den Augenblick wenigstens Gottes Angesicht für sich verborgen fand (Jes. 54, 8), also ausschließlich dessen Abgewandtsein von sich inne wurde, hätte der wahrhaft Gottesfürchtige nimmer so sprechen können. Jesus' ganze Stellung zu Gott als seinem Vater wird aber in Frage gestellt, sobald ihm zugemutet wird, sich das Verlassensein von Gott und die Unterwerfung unter seinen Zorn nur eingebildet zu haben. Hat die objektive Thatsache seiner Beurteilung derselben nicht völlig entsprochen, ist diese nur aus der tiefsten Verzagtheit und dem Gefühl des Hinschwindens der Energie seines Geistes hervorgegangen, dann hat er nicht allein das Selbstbewußtsein, mittelst seines Verhältnisses zu dem überweltlichen geistigen Gott frei und selbständig über der Welt zu stehen und der ewige Gegenstand der göttlichen Liebe zu sein, in seinem Kreuzesleiden nicht bewahrt, sondern dann hat er während seines Leidens ohne realen Grund geradezu an Gottes Liebe gezweifelt.[2]) Jesus wäre nicht die Wahrheit, wie er sich selbst nannte, wenn er jenes Psalmwort sich angeeignet hätte, ohne daß dasselbe am Kreuze von ihm mit vollstem Rechte und in noch tieferem Sinne galt, als es David einst aussprach. Alles aber, was er von Gethsemane an gethan und gesprochen, bezeugt laut, daß er mit vollster Klarheit und darum auch der Wahrheit entsprechend seine Lage beurteilt hat. Es genügt indes ebensowenig, diese Verlassenheit darin zu erkennen, daß Gott den Plan der Feinde Jesu nicht durchkreuzte noch mit Allmachtshand das Werk der Bosheit zerschmetterte, sondern diesen den bittern Kelch bis zur Neige

---

Wie Jesus' Sterbeworte erst am Ende der Dauer der Finsternis erschollen (Matth. 27, 46 p.), so kann auch der Erdstoß erst an deren Ende eingetreten sein, so daß derselbe fast gleichzeitig mit Jesus' Lebensende den Tempel erschütterte.

[1]) Matth. 27, 46 gibt den althebräischen Wortlaut der Psalmstelle, Markus hingegen gebraucht die aram.-palästinensische Landessprache, in welcher Jesus das Wort vom Kreuze ausrief, und darum ist letzteres die ursprünglichste Wiedergabe.

[2]) Gegen Wendt (Lehre Jesu II. S. 528 ff.) und Ritschl (Lehre v. d. Rechtf. u. Vers. II. [3] S. 155 f.), der auffälligerweise völlig verkennt, daß er mit seiner Zurechtlegung des Wortes Jesu die von ihm Christus beigelegte priesterliche Leistung nicht weniger aufhebt, als die Meinung, daß sich Jesus von Gottes Zorn getroffen fühlte.

durchkosten ließ.[1]) Dem Wortlaut ist es ferner zuwider, in dem Ausruf eine Bitte um Erlösung aus dem schwersten Leiden und der dringendsten Gefahr zu sehen.[2]) Dazu wird diese Annahme durch das Verhältnis dieses vierten zu den letzten Kreuzesworten widerlegt. Muß darum Jesus' viertes Wort am Kreuze als Wahrheit und Wirklichkeit aufgefaßt werden, so kann es bei seiner unendlich weit über Jakobs Ruf bei seinem Ringen mit dem Herrn: „Ich lasse dich nicht, du segnest mich denn!" noch hinausgehenden wunderbaren Weise (1. Mos. 32, 27) nur ein Zwiefaches besagen. Mit ihm hielt Jesus in dieser Todesstunde vor allem an Gott als seinem Gott fest, unterwarf sich dessen Willen und erklärte aufs neue seine Willigkeit, jenen durch diese tiefste Erniedrigung zu vollziehen. Zugleich bekundete er aber mit dem Wort auch, daß er das Verlassensein von Gott innerlich aufs qualvollste empfand. Es liegt kein diese Auffassung entkräftigender Einwand darin, daß es noch niemand gelungen sei, von solcher Gottverlassenheit eine auch nur halbwegs annehmbare Vorstellung zu geben[3]) und jenes Zusammensein von Halten an Gott und Erfahrung göttlichen Zorns in Jesus' Seele auszudenken. Denn in diese für alle anderen Menschen als Sünder undenkbare einzigartige Lage konnte eben nur Jesus kommen, der es für sich selber nicht bedurfte, sich zu heiligen, und dennoch dienend sein Leben zum Lösegeld für viele hingab. Ob wir den Zustand mit unsern Mitteln zu konstruieren vermögen oder nicht, das kann bei dem erwiesenen Abstand Jesu von uns in allem trotz seines völligen Menschseins, nicht entscheiden. Sein Inneres und sein Erleben ist zunächst nach seinem Zeugnis festzustellen, und wie er es von den Juden verlangte, so gilt es auch von uns, daß wir seinem Selbstzeugnis in allen Teilen aufs Wort glauben (Joh. 8, 25. 26). Das Verlassensein von Gott, welches er empfand und das an jener Verdunkelung des ganzen Landes sein sinnbildliches Komplement in der Sphäre der Natur hatte, — war die Innenseite dessen, was von Gott über Jesus verhängt war, und machte sein Sterben erst zum wahren Sterben, zum Auskosten des Soldes der Sünde.[4]) Denn ohne daß er sich als den erfunden hatte, der von dem Vater verlassen war, während er sonst im Blick auf diesen stets betonen konnte, nicht allein zu sein (Joh. 8, 16), wäre sein äußerer Tod noch gar nicht ein volles Lassen des Lebens gewesen. Erst durch solche Erfahrung des Gefühls, vom Vater verlassen zu sein, wurde die leibliche Todesqual zu einem wirklich wahrhaft menschlichen Erleiden des Todes.

Das kommt im fünften Kreuzeswort zum klarsten Ausdruck. Sachlich

---

[1]) So Weiß, Leb. Jesu II. S. 543.
[2]) So Hofmann a. a. O. X. S. 256.
[3]) So derselbe.
[4]) Darum darf aber doch nicht (mit Steinmeyer a. a. O. S. 237) dies Wort gerade zu dem gestempelt werden, mit welchem Jesus den Tod erlitt. Das verstatten die folgenden drei Worte nicht. Auch hebt das die Wahrheit seines Sterbens auf. Ich kann auch nicht mit Geß (Christi Pers. u. Werk I. S. 196) sagen, daß jetzt die Wogen des Schmerzgefühls die Klarheit der Erkenntnis von dem Zweck bedeckten, welchen Gott bei diesem Verlassen hatte. Das „Warum?" in seinem heiligen Munde beweist nur, daß Jesus sich bis zuletzt bewußt blieb, nicht eigene Schuld zu tragen.

und zeitlich gehört es mit dem vierten eng zusammen.[1]) An dem einfachen: „Ich dürste“, ist nicht zu künsteln.[2]) Sein richtiges Verständnis deutet der Evangelist selber an, indem er es mit der Bemerkung einleitet (Joh. 19, 28): „Darnach, als Jesus wußte, daß bereits alles vollendet war, damit die Schrift erfüllet werde, sprach er“. Denn das besagt, daß in diesem Wort kein eigentlich neues, sondern nur ein begleitendes Moment des Leidens sich ausgeprägt habe. Erst da nämlich, als Jesus erkannte, daß mit jenem Widerfahrnis, welches das vierte Wort ihm auspreßte, der Leidenswille des Vaters in seiner vollsten Tiefe von seiner Seele durchkostet sei, gab er, gleichwie er stets seines Leibes Bedürfnisse den Anforderungen seines Berufs untergeordnet hatte (Joh. 4, 32. 34), auch am Kreuze erst der Todespein des Leibes in seiner Empfindung Raum. Indem Jesus dann den von den Kriegern bereitgehaltenen sauren Trank, als er ihm, wenn auch unter Fortsetzung des durch das Mißverständnis des vierten Kreuzeswortes veranlaßten Spottes, von einem derselben mittels eines Schwammes dargereicht ward, nicht zurückwies, sondern nahm, bewies er selber, daß dies fünfte Kreuzeswort nichts anderes war, als der Widerhall der so häufig mit bis zum Verschmachten sich steigerndem Durste verknüpften Todesqual.[3])

Wie die beiden vorangehenden Kreuzesworte bilden auch die beiden letzten, das sechste und siebente, ein näher zusammengehöriges Paar.[4]) Das sechste Wort: „Es ist vollbracht“ (Joh. 19, 30), wendet sich nicht wie das vierte und erste an den Vater. Es ist wie das heilige Amen auf den mit Jesus' Sterben vollbrachten vollkommenen Gottesdienst (Röm. 12, 1). Er schied von dieser Welt der Frucht seines Thuns und Leidens nicht unbewußt, sondern mit vollster Klarheit darüber, daß er das ihm vom Vater befohlene Werk nach seinen sämtlichen Beziehungen durchgeführt und vollendet habe.[5]) So wenig hatte der

---

[1]) Dieser Ruf ist kein Gebet, und er darf um so weniger um seiner Ähnlichkeit mit der vierten Bitte willen an die vierte Stelle gerückt werden, als die angebliche Analogie der Abfolge der Kreuzesworte mit der der sieben Bitten des Vater Unser gleich beim ersten Ruf des Gekreuzigten hinfällig wird, indem dieser zu deutlich mit dem Sinn der fünften Bitte übereinkommt (gegen Zöckler, das Kreuz Christi S. 108).

[2]) Dies thut Steinmeyer (a. a. O. S. 247), indem er diesen Schmerzensruf wie das erste Kreuzeswort zu einem Zeugnis der versöhnenden Liebe macht, welche sogar an die Häupter der Widersacher die Bitte um eine Wohlthat aus ihren Händen zu richten vermöge, während von ihnen hier gar keine Rede ist.

[3]) Eine besondere Absicht in dieser Äußerung seines leiblichen Durstes zu suchen, wie etwa die, durch solchen Trunk sich stärken zu wollen, um mit einem lauten Rufe abscheiden zu können, zum Beweise dessen, daß nicht das Leiden ihn umgebracht habe (Hofmann a. a. O. S. 257), ist schon deshalb unberechtigt, weil er ohnehin mit diesem allen vernehmlichen Ruf bewies, daß er noch nicht ohne alle Kraft sei (vergl. Luthardt zu Joh. 19, 28).

[4]) Die Kürze des 5. u. 6. Kreuzeswortes erklärt deren Überhörung seitens vieler Zeugen. Johannes stand mit Maria dem Kreuze wahrscheinlich näher, und es ging ihm deshalb keines der letzten Kreuzesworte verloren. Denn durch die Worte Joh. 19, 30: *καὶ κλίνας τὴν κεφαλὴν παρέδωκεν τὸ πνεῦμα* bezeugt er selbst seine Bekanntschaft mit dem letzten Rufe Christi am Kreuze, und daß er bewußterweise nicht alles ihm Bekannte berichtet. Er nahm aber jene kurzen beiden Worte auf, weil er zeigen will, daß das Sterben Christi trotz aller seiner Pein ein selbstbewußtes war und mit seinem ganzen Wirken im Einklang stand.

[5]) Das einfache *τετέλεσται* kann keine Beziehung auf Ps. 22, 32 haben, da das

Gekreuzigte Veranlassung [1]), auf ein in Täuschungen endendes Wirken zurückzublicken, daß er sein Leben vielmehr mit einem Zeugnis davon abschloß, daß er die ihm vom Vater gewordene Sendung völlig hinausgeführt habe. Was er einst ersehnte, als er die Worte sprach: „Und wie werde ich gedrängt bis dahin, daß es vollendet ist“ (Luk. 12, 50), das war jetzt erreicht und überwunden. Wie er im hohenpriesterlichen Gebete bezüglich alles dessen, was er durch sein Thun auf dieser Welt auszurichten hatte, mit dem Worte vor seinen Vater treten konnte: „Ich habe das Werk, das du mir gegeben hast, vollausgerichtet“ (Joh. 17, 4), so vermochte er am Kreuze der Welt, welche ihn daran geschlagen hatte, es noch zu verkündigen, daß das Leiden, in dessen Tiefen unterzutauchen er von seiner Taufe an entschlossen gewesen war, nun durchgekostet, und das mit ihm verfolgte Ziel völlig erreicht sei.

Dieser letzten prophetischen Eröffnung an die Welt vom Kreuze herab folgt nicht ein letzter Seufzer [2]), sondern ein letztes, sein Leben abschließendes und es freiwillig lassendes Zwiegespräch mit dem Vater: „Vater, ich befehle meinen Geist in deine Hände“ (Luk. 23, 46). Wie im vierten Kreuzeswort, welches aus der Stunde des tiefsten Schmerzes hervorquoll, so bekundete sich hier aufs neue die volle Einheit Jesu mit seinem Vater auch beim Erleiden des Soldes der Sünde, des Todes. Sein Sterben trug darnach, wie er es selbst im voraus stets als ein solches bezeichnet, den Charakter eines Hingangs zum Vater. Wie in seinem Leben treten auch in seinem Tode alle Momente, die diesem eigentümlich sind, zusammen hervor. Keines wiegt allein vor, und es gilt nur, aus dieser coincidentia oppositorum die rechte Erkenntnis der Bedeutung dieses Sterbens wie des Sterbenden zu erfassen.

Wohl lassen diese letzten vier Kreuzesworte seinen Tod als ein Erleiden des Soldes der Sünde nach dessen äußerem Verlaufe wie nach seiner inneren Beschaffenheit erkennen. Doch stellt er sich durch sie zugleich als der allein passende Abschluß des ganzen Wirkens Jesu zum Heil der Menschen und als seine eigenste Selbstthat dar, durch welche er seine Einheit mit seinem Vater am Ende seines Lebens aufs neue, wie während desselben, stets bekundete.

Kap. XIX.

Jesus' Tod und Begräbnis.

1. Die Art, wie Jesus' Abscheiden allen Zeugen unerwartet gleich nach seinem letzten Worte eintrat, ist der thatsächliche und unwidersprechliche Beweis, daß sein Leben nicht allein an den Folgen der Kreuzigung verrann, sondern daß er, gleichwie er dies letztere nach seinem Willen auf sich genommen hatte, nun auch die Zeit, zu der sein Leben enden sollte, selber bestimmte. Der von Markus und Lukas gebrauchte Ausdruck: er hauchte aus (Mk. 15, 37; Luk. 23, 46), be-

כִּי עָשָׂה (LXX: *ὃν ἐποίησεν ὁ θεός*) nicht absolut steht, sondern sich auf das vorangegangene צִדְקָתוֹ bezieht (gegen Hengstenberg, Delitzsch und F. W. Schultz).

[1]) Gegen Hase, Leben Jesu S. 549.

[2]) Gegen Pressensé, Jésus-Christ p. 645.

rechtigt nicht, anzunehmen, daß Jesus' Atem allmählich immer langsamer geworden ist, bis er zuletzt stille stand.[1]) Einem derartigen Schluß widerspricht vielmehr die von allen Evangelisten bezeugte Verwunderung sämtlicher Zeugen seines Todes über dessen schnellen Eintritt, der sogar das Befremden des sonst so gleichgültigen Pilatus erregte (Mk. 15, 44).

Doch die Geschichte seines Sterbens endet noch nicht mit dem Bericht über die Hingabe seines Geistes in des Vaters Hände und auch nicht mit der bei einem Gekreuzigten allein noch zu erwartenden Angabe: Und er ward begraben (Luk. 16, 22). Bei Jesus ist vielmehr noch von einer Reihe sein Sterben begleitender und unerwartet eintretender Ereignisse berichtet bis hin zu dem ehrenvollen Begräbnis durch zwei Mitglieder desselben Hohenrats, der Jesus zum Tode verurteilt und ans Kreuz gebracht hatte. Dabei sind es keineswegs erst späte Generationen, welche anfingen, auf das, was zwischen Jesus' Sterben und Auferstehen sich begeben hat, Wert zu legen. Vielmehr hat bereits der Apostel Paulus dies Zwischenglied der Geschichte Jesu ausdrücklich betont. Er ruft den Korinthern (1. Kor. 15, 4) in Erinnerung, daß er ihnen als solches, was er bereits überkommen hatte, auch dies überliefert habe, daß Christus nämlich, wie er um unsrer Sünden willen gestorben nach der Schrift und auferweckt sei am dritten Tage nach der Schrift, so auch begraben sei.[2]) Daß das Begräbnis in der gemeindlichen Überlieferung in solcher Weise hervorgehoben wurde, während es weder als Schrifterfüllung betont, noch ihm eine besondere soteriologische Bedeutung beigelegt wurde, das findet nur darin seine Erklärung, daß in der ersten Christengemeinde bereits auf alle Umstände, welche nach Jesus' Tod eintraten, Gewicht gelegt ist. Das Bedeutsame, was zwischen Tod und Auferstehung für die Christenheit sich begeben, kann aber nur in den Christus' Tod und Begräbnis begleitenden Ereignissen bestanden haben, da der einfachen Thatsache des Begrabenwerdens an sich keine Bedeutsamkeit zukommt.

Diese nach Jesus' Tode eintretenden Begebenheiten stehen nun in keinem erkennbaren unmittelbaren Zusammenhange mit demselben. Wer darum an das darüber von den Evangelisten Berichtete bloß physikalischen Maßstab anlegt, der muß notgedrungen dahin kommen, mit vornehm-wissenschaftlicher Kühle von diesen Mitteilungen als Sagen zu sprechen, in welche sich das anbetende Sinnen der Gläubigen und der Auffassung der Christen verdichtete.[3])

---

[1]) Gegen Nebe, Leidensgeschichte nach den 4 Evv. Auch in der Profangräzität bed. ἐκπνεῖν ohne (Soph. Aj. 1005) und mit ψυχήν (Eur. Or. 1163) sterben, getötet werden, ohne daß dabei die Art des Sterbens betont werden soll.

[2]) Man beachte die Wiederholung des ὅτι vor ἐτάφη und man wird nicht urteilen können, daß dasselbe nur zur Vergewisserung des ἀπέθανεν (Schnedermann z. d. St. im Kurzgef. Kommentar) hinzugefügt sei. Es ist für den Ap. eine besonders zu beachtende Thatsache.

[3]) Vgl. Weiß, Leb. Jesu II.[3] S. 547; Beyschlag, Leb. Jesu I. S. 402—403. Ob nur „eine zu allem entschlossene Apologetik“ zur Vertretung der Geschichtlichkeit dieser Abschnitte sich entschließen kann, mag der sich selbst sagen, welcher sich die Frage vorlegt, ob, wenn das N. T. an solcher Stelle Erzeugnisse des Glaubens als Thatsachen gibt, die Baur-Strauß'sche Kritik nicht überall im Rechte ist. Mit einer gemäßigten Kritik

Allerdings liegen gerade in diesem Abschnitt große Verschiedenheiten in den Angaben vor.[1]) Die beiden Apostelevangelien können aber am weitesten auseinandergehen, weil Matthäus allein auf solche Begebenheiten sein Augenmerk richtet, durch welche die volle Richtigkeit des angeblichen Eiferns des Hohenrats für den Bestand des Tempels und für Jesus' Verwerfung klargestellt wird, Johannes hinwiederum besonders solche von ihm wahrgenommene Begebenheiten aufführt, welche die Herrlichkeit Jesu als auf dem dunklen Hintergrunde des von den Juden verlangten und durchgesetzten Kreuzestodes erkennbar und auch als von allen, die aus der Wahrheit waren, erkannt darthun können. Die beiden mittleren Evangelien begnügen sich im Grunde mit dem Bericht über den nächsten und allgemeinsten Eindruck der Begebenheiten der Todesstunde Jesu auf die, welche zu derselben auf Golgatha anwesend waren. Die aus dieser Verschiedenheit des Gesichtspunktes hervorgehenden Abweichungen der Berichte von einander berechtigen nicht, die Glaubwürdigkeit ihrer Angaben zu verdächtigen.

Das Gewicht, welches die neutestamentlichen Schriften auf das Begräbnis Christi und die es vorbereitenden Vorgänge legen, begreift sich aus diesen vollkommen. Keineswegs dienen dieselben nämlich nur zum Unterbau für die Bedeutung der Auferstehung. Die Geschichte Jesu ist eben weder ausschließlich noch vorzugsweise die Geschichte einer religionsstiftenden Persönlichkeit. Sie ist dem Zeugnis des Vorläufers, sowie ihrem inneren Gange nach eine einheitliche Gottesoffenbarung zunächst an das derzeitige Geschlecht Israels.

Jesus hat sich nun nach der Auferstehung nicht mehr allem Volk, sondern nur den vorerwählten Zeugen offenbart (AG. 1,8; 3,15). Jesus hatte aber selbst noch am Kreuze bis zum letzten Atemzuge an dem Bekenntnis, um dessentwillen er zum Tode verurteilt war, festgehalten. Dessen Recht und Wahrhaftigkeit und im Gegensatze dazu das Unrecht und die Lügenhaftigkeit des eignen Verhaltens würde dem Volk gar nicht fühlbar geworden sein, wenn Gott nicht den für das Wort Unempfänglichen gegenüber durch sein thatsächliches Walten sein Urteil bekundet hätte. Denn bei allen diesen Eingriffen der göttlichen Allmachtshand gilt, was Jesus beim Erschallen der Himmelsstimme nach dem Kommen der Griechen zu ihm bemerkte: „Nicht um meinetwillen erscholl diese Stimme, sondern um euretwillen" (Joh. 12,30). Für ihn selbst kam es nur auf die Auferstehung an. Das Unrecht des Volkes in der Kreuzigung Jesu bedurfte hingegen, weil Israel das Volk der Offenbarung bis dahin gewesen war, einer eignen göttlichen Klarstellung. Eine solche lag in der Gesamtheit und im Zusammentreffen aller der an Jesus' Tod sich anschließenden Ereignisse, ohne daß jedem einzelnen eine bestimmte besondere Beziehung beiwohnen müßte. Dem Volke gegenüber kam es in

---

ist dann nichts gemacht, da das, was sie anerkennt, nach ihren eigenen Maßstäben immer problematisch bleiben muß.

[1]) Das betont besonders Keim, Jesus v. Naz. III. S. 438.

jenem Augenblick darauf an, daß Gott, nachdem sein Heilsrat sich in Jesus' Tode vollzogen hatte, nicht nur das Zeugnis, welches zuvor über jenen in jedem bedeutsamen Momente von ihm abgegeben war, nun auch auf dem Höhepunkte seiner Liebesoffenbarung um so weniger zurückhielt, als dieser am meisten gegen Jesus zu sprechen schien, sondern auch ausdrücklich sein Siegel auf Jesus' Zeugnis vor dem Hohenrate und vor Pilatus, auf der Marterstraße und am Kreuze setzte. Mag Gott in seiner Langmut oft auch zu den menschlichen Handlungen, selbst zum Treiben der Völker auf Erden zu schweigen scheinen, so konnte er das in diesem Falle nicht, ohne den, in dem er sich selbst offenbarte, und damit sich selber zu verleugnen. Gerade denen, die nicht glaubten, mußte kund werden, daß sie nun am Ziele ihrer Jesusfeindschaft (Joh. 5, 18; 7, 1. 19. 20; 8, 37. 45) angelangt, gerade als solche erfunden würden, welche wider Gott stritten. Sie hatten, sobald als Jesus am Kreuze hing, als Sieger über den Gekreuzigten ihren Hohn ausgelassen. Nun, da Jesus' Werk vollbracht, mußten sie zu erfahren bekommen, daß der im Himmel sitzet, ihrer lachte. Gerade darin aber, daß dieser innere Zusammenhang der Begebenheiten in den Evangelien selber nirgends angedeutet wird, liegt der Beweis, daß diese Erzählungen nicht erst aus diesem oder irgend einem andern Grundgedanken erwachsen sind.[1]) Von demselben aus erweisen sie sich als notwendig[2]) und stellen sich auch dem Betrachter als zusammengehörig dar.

Schon früher wurde angedeutet, daß die Finsternis, welche mit der sechsten Stunde über das ganze jüdische Land kam[3]), und die Erderschütterung, in deren Folge der Vorhang im Tempel zerriß (Matth. 27, 51. 52 pp.) und Felsen barsten, auch in einem äußeren Zusammenhang mit einander gestanden haben werden. Der Versuch, ein derartiges Naturphänomen als auch sonst berichtet nachzuweisen[4]), ist völlig mißlungen und mußte mißlingen, da die Erscheinungen sich nicht über Judäa oder das palästinensische Gebiet hinaus erstreckt haben können, sofern sie wirklich in Beziehung zu Christus' Kreuzigung standen. Erscheinungen derart treten sogar überhaupt selten in mehreren Landschaften zugleich ein. Auch sollte kein Gericht geübt, sondern sollten nur Zeichen des göttlichen Urteils gegeben werden.

2. Während sonst selbst dem Hohepriester das Betreten des Allerheiligsten des Tempels nur nach besonderen Vorkehrungen verstattet war (3. Mos. 16, 1—3), weil dort Gott nach seinem Worte selbst thronte, und eigenmächtiges Nahen zu ihm, dem Heiligen, den Tod brachte (3. Mos. 10, 1), ward nun durch das Zerreißen des Vorhangs im Tempel infolge des Erdbebens das ganze Israel gleichsam dem richtenden Anblick der Gottesgegenwart bloß-

---

1) Gegen Keim a. a. O. S. 437.

2) Vgl. Steinmeyer a. a. O. S. 253.

3) Die Bed. von γῆ, ob es die Erde, das Land oder der Acker ist, ergibt sich stets nur aus dem Zusammenhang. Hier weist der Zusammenhang und die Parallele Luk. 4, 25 auf die zweite hin.

4) Tert. Apolog. c. 21; Phlegon Chron. lib. 13; Orig. c. Cels. 2, 33. 59 sollten dafür zeugen.

gestellt, und es thatsächlich für seinem Gericht verfallen erklärt.[1]) — Ähnliches bekundete die andere Wirkung des Erdbebens, das Öffnen der Gräber im Hinnomthale. Denn die Aufdeckung von Leichen und menschlichen Gebeinen machte das Land in gleicher Weise unrein, wie die Leichname der am Kreuz hängenden Verbrecher (3. Mos. 21, 23; 4. Mos. 19, 14—16; Joh. 19, 31. 32). Im Zusammentreffen dieser beiden Wirkungen des Erdbebens lag daher um so mehr ein symbolisches Zeugnis davon, daß das Volk Israel durch die Verurteilung und Verwerfung Jesu aus der Gnadengemeinschaft Gottes herausgetreten, unrein und zum Gericht reif geworden war.[2]) Bei dieser Auffassung wird auch erst eine genügende Deutung der phänomenell mit den Erdstößen zusammenhängenden Finsternis möglich. Dieselbe darf in keiner Weise in eine symbolische Beziehung zu der von Christus bewirkten Versöhnung gesetzt werden. Sie erscheint vielmehr als das volle Widerspiel dessen, was bei der für Israels Erwählung zum Volk Gottes grundlegenden Erlösung aus Ägyptens Knechtschaft geschah, indem damals eine dreitägige Finsternis in Ägypten herrschte (2. Mos. 10, 21 ff.), und es allein in den Häusern Israels hell und licht blieb. Bei der Kreuzigung Jesu trat das Entgegengesetzte ein. Gerade über Israels Lande verfinsterte sich die Sonne. War nun jenes Hellbleiben in den Wohnungen der Israeliten ein Zeichen des Gnadenstandes ihres Volkes gewesen, so lag jetzt in der dreistündigen Finsternis ein Zeichen der Verwerfung für die, welche den Heiligen Gottes verworfen hatten.[3])

Freilich würdigten auch jetzt allein die Empfänglichen Gottes vernehmbare Zeichensprache. Den Unempfänglichen, wie den Hohepriestern und Pharisäern, wurde sie nur Anlaß zu weiterer Verstockung und Beschämung (Matth.

---

[1]) Hebr. 10, 20 bezieht sich gar nicht auf den irdischen Tempel; das Bild vom Wegthun des Vorhangs ist dort in einer ganz anderen Richtung gebraucht. Die σάρξ Jesu wird dort als Vorhang betrachtet, sofern sie als irdische ihn noch hinderte, in das himmlische Allerheiligste einzutreten, so daß die Tage seiner Niedrigkeit zu Ende gegangen sein mußten, wenn er einen Weg in jenes brechen konnte. Es ist deshalb unrichtig, zu sagen: der Vorhang seiner σάρξ war kein hinderndes, sondern im Gegenteil ein vermittelndes Moment. Das zerrissene καταπέτασμα im Tempel deutet also nicht die durch den Versöhnungstod des Herrn für alle gebahnte εἴσοδος an (Steinmeyer a. a. O. S. 259). Die zu solcher Deutung notwendigen Zwischengedanken sind in das Wort des Hebräerbriefs eingeschoben (vgl. Weiß z. d. St. in Meyers Handb. XIII. 1888).

[2]) Man sieht in diesen beiden Zeichen gewöhnlich Anzeichen davon, daß mit dem Tode Jesu der Zugang zu Gott und der Ausgang aus dem Tode den Menschen eröffnet sei (Hofmann, Keil und ähnlich Steinmeyer). Aber diese Bedeutung gewinnen diese Zeichen nur durch ihre alleinige Beurteilung nach dem im Anschluß an sie eintretenden Hervorgehen von Leibern der Heiligen nach der Auferstehung. Durch diese Angabe des Zeitunterschiedes hat der Apostel Matthäus aber selbst für die Auseinanderhaltung beider Vorgänge Vorsorge getroffen. Auch liegt in Matth. 27, 52 keineswegs, daß alle Leiber, deren Gräber aufgedeckt waren, nach und infolge der Auferstehung Christi lebendig wurden. Durch solches Zusammenwerfen der Züge und ebenso durch die Annahme einer sofort eingetretenen, hierdurch sich ankündigenden μετάθεσις im Himmel (Steinmeyer a. a. O. S. 260 A.) wird aber nur der mythologisierenden Entstellung der Vorgänge in die Hände gearbeitet. Schon Hofmann (Schriftbeweis II. 1. S. 491 f.) erkennt die Notwendigkeit der Auseinanderhaltung beider Vorgänge an.

[3]) Auch eine direkte Beziehung des Eintritts der Finsternis auf Jesus' Ausspruch Joh. 12, 35 ist nicht anzunehmen. (S. Steinmeyer a. a. O. S. 256.)

27, 62 f.). Zu jenen gehörte vor allem der die Kreuzigung leitende Hauptmann. Denn der Eindruck, welchen auf diesen die Art, wie Jesus verschied, machte, wurde offenbar durch das Zusammentreffen seines vollen Gottesfrieden atmenden Sterbelautes mit den gleichzeitigen Naturereignissen hervorgerufen (Luk. 23, 45—47; Matth. 27, 54). Während ihm in letzteren wie manchem anderen ein Gottesgericht fühlbar wurde, sah er den Gekreuzigten zum zuversichtlichsten Vertrauen zu Gott seinem Vater hindurchgedrungen. Da er nun mit dem Anklage- und Verurteilungsgrunde seitens der Juden bekannt war, brach bei ihm die Erkenntnis durch, daß das Gottesgericht, welches in jenen Vorgängen für das Land lag, für den als Gotteslästerer vom Volke Verurteilten und sichtlich doch über jenes Erhabenen eine Freisprechung einschloß. Das bekannte er denn auch, indem er Jesus nicht allein als einen Gerechten bezeichnete, sondern auch, wie es nahe lag, als eben den anerkannte, als welchen er sich durch die Bezeichnung als Gottes Sohn bezeugt hatte.[1]) Einen ähnlichen, bei dem andersartigen Verhältnis zu Christus' Kreuzigung aber nur zu flüchtiger Reue führenden Eindruck machten die Vorgänge der Todesstunde Christi auf die in dieser noch auf Golgatha versammelte Menge, weshalb diese dadurch auch zu keiner offenen Erkenntnis der Schuld ihres Volkes geführt ward.

Einen sie im Glauben stärkenden Eindruck von jenen Ereignissen empfingen die Anhänger Jesu. Vor allem die Frauen, welche ihm gefolgt waren und bis dahin bei ihm ausgeharrt hatten. Sie wurden nur um so bereitwilliger, ihm, wie bisher, so auch fernerhin alle Ehren zu erweisen. Während sie aber zu schüchtern waren, um aus sich Schritte für seine Beerdigung zu thun, und nur abwarteten, was mit Jesus weiter geschehen werde, durften sie noch am Frühabend des Kreuzigungstages (3—6 Uhr nachmittags) Zeugen davon werden, daß geschah, was sie nicht vermocht und auch nicht zu hoffen gewagt hätten. Andere kamen, mühten sich um Jesus, und seine in ihrem Beisein vollführte Grablegung gab ihnen dann die Hoffnung, daß sie, nach dem alsbald eintretenden Sabbat, ihre dauernde Liebe ihm noch im Tode so würden beweisen können, wie sie es im Leben gethan hatten. — Nicht ohne Zusammenhang mit den die Verwerfung Jesu als ein Ankämpfen wider Gott kennzeichnenden Naturereignissen brauchen wir uns das Hervortreten der beiden Mitglieder des Synedriums, des Joseph von Arimathia und des Nikodemus, zu denken. Sämtliche Evangelisten geben wenigstens an, daß erst nach dem Eintritt jener Naturereignisse von Joseph das Gesuch an Pilatus gerichtet ward. Bei der Scheu beider Männer, im Synedrium mit vollem Nachdruck für Jesus aufzutreten, ist es

---

[1]) Dies Bekenntnis berichtet das Mk.-Ev. 15, 39, und sieht in demselben eine Bestätigung von Jesus' Behauptung. An den Messias kann aber ein Heide bei der Bezeichnung als Sohn Gottes kaum gedacht haben. Er konnte nur anerkennen wollen, daß dem so tief Erniedrigten wirklich übermenschliche Art eigne, wie er sie für sich in Anspruch genommen hatte. Diese Anerkennung kann der Evgst. auch allein durch Erwähnung des Bekenntnisses des Heiden hervorheben wollen. Darum kann diese Anführung auch zum Erweise des neutestamentlichen Begriffs verwendet werden, wenn auch des Hauptmanns heidnische Vorstellungsweise nicht maßgebend ist (gegen Weiß, Bibl. Theol. § 17 b Anm. 2).

zum mindesten unwahrscheinlich, daß sie dieses Vorgehen sich schon von Anfang an für den Abend vorgenommen hatten. Erst unter dem Eindruck von jenen Jerusalem in Schrecken setzenden und mit bösen Ahnungen erfüllenden Ereignissen wird in ihnen der Entschluß gereift sein, für Jesus bei dem ohnehin diesem nicht ungünstig gestimmten Pilatus einzutreten.[1]) Sie wußten bei ihrem Antrage bereits von dem erfolgten Tode (Mk. 15, 44. 45) und stellten ihre Bitte nicht bloß in Rücksicht auf das jüdische Gesetz, welches die Abnahme vor dem Abend forderte (5. Mos. 21, 23). Nicht minder deutlich als in der Bitte jener beiden vornehmen Männer um Jesus' Leiche, welche ihnen nach römischer Gewohnheit nicht versagt werden konnte, tritt in ihrem Verfahren mit der Leiche ihr Glaube an Jesus hervor. Denn sie räumten derselben nicht bloß ein neues, in Felsen gehauenes Grab (Luk. 24, 53; Mk. 14, 46) ein, sondern verwandten auf ihre Bestattung außerdem noch eine Fülle der kostbarsten (Ps. 45, 9; 2. Chron. 16, 14) Einbalsamierungsstoffe (Joh. 19, 39. 40). Eine eigentliche Salbung war bei der Nähe des Sabbats, wie es Jesus acht Tage zuvor bereits zu Bethanien vorhergesagt hatte (Joh. 12, 7; Mk. 14, 8), an dem Abend unmöglich. Ward auch auf diese Weise das vom Knechte Gottes Jes. 53, 9 Gesagte nach dessen richtigem Verständnisse (vgl. D. Kap. II § 2. S. 421) erfüllt, so weisen doch die evangelischen Berichte darauf mit keinem Worte hin. Es lag deshalb für sie in dieser Erfüllung deren Bedeutsamkeit nicht. Diese ist vielmehr darin zu erkennen, daß in einem solchen Vorgehen eine offene Absage an die Verurteilung Jesu seitens des Hohenrats von zweien seiner eigenen Mitglieder, und zwar selbst vor der höchsten richterlichen Instanz des Landes lag. Markus bezeichnet um des letzten Umstandes willen das Stellen der Bitte auch als ein Wagnis (Mk. 15, 43). Dadurch, daß diese beiden mit ihrem abweichenden Urteil so offen hervortraten, wurde die göttliche Thatensprache, welche in den Naturereignissen der Todesstunde Jesu laut geworden war, für das Volk zu Jerusalem erst recht verständlich gemacht.[2])

3. War durch die bereits besprochenen Vorfälle das Gericht über Jesus' Verurteilung als ein rechtes Werk der Nacht und der verderblichsten Verblendung gesprochen, so empfing auch sein eignes Zeugnis über die Bedeutung und den Wert seines Todes am Kreuz noch seine Bestätigung. Jenes hatte Jesus nun aber fast nur vor den Zwölfen abgelegt. Daher war auch der einzige aus deren Zahl, welcher unter dem Kreuze bei ihm ausharrte, Johannes, allein imstande, die Bedeutsamkeit dessen, was dort vor seinen

---

[1]) Luk. 23, 51 kann immerhin nicht von einem bloß im Geheimen vorhandenen Nichteinverständnis mit dem Vorgehen des Hohenrates verstanden werden. Darum ist wohl auch kein Recht vorhanden, anzunehmen, als hätte Joseph sogar in den Todesbeschluß eingestimmt und als hätte er dann erst infolge jener Erscheinungen sich bekehren lassen (gegen Steinmeyer a. a. O. S. 283).

[2]) Die kleinlichen Einwände Keims (a. a. O. S. 519 ff.) gegen die Geschichtlichkeit der Begräbnisberichte laufen sämtlich darauf hinaus, daß er die Macht des erwachten Gewissens in den beiden vornehmen Vertretern Israels nicht in Rechnung bringt und ebenso den Drang der Liebe in den Frauen fälschlich sich nicht einmal vorläufig mit dem Thun der Fremden zufrieden geben lassen will.

Augen sich begab, zu berichten und später zu bezeugen (Joh. 19, 34). Das ist auch der Grund, aus dem er seinem Zeugnis darüber ein besonderes Gewicht beilegt (Joh. 19, 31—37), und es ändert an dessen Bedeutung auch der Umstand nichts, daß ihm das volle Verständnis dessen, was er gesehen, erst später aufgegangen ist.

Das Bestreben des Hohenrats, als Wächter des Gesetzes Gottes der hohen Festwürde des großen Sabbats aufs peinlichste gerecht zu werden, hatte ihn veranlaßt, den Prokurator bereits vor dem Anbruch des letzteren um die Abnahme der Leiber der Gekreuzigten zu ersuchen, ohne Rücksicht darauf, ob diese bereits gestorben waren oder nicht. Das mit diesem Auftrage betraute Wachkommando scheint ein anderes gewesen zu sein als dasjenige, welches die Kreuzigung selbst überwacht hatte. Denn der das letztere befehligende Hauptmann konnte, als Joseph von Arimathia dem Pilatus seine Bitte vortrug, nur dann schnell hinzugerufen werden (Mk. 15, 44. 45), wenn er alsbald nach Jesus' Abscheiden auf Golgatha abgelöst worden war. Der mit der Abnahme der Gekreuzigten betraute Hauptmann wußte darum auch von dem bereits eingetretenen Tode Jesu nicht und schloß darauf nur vom äußeren Anblick. Auf Grund dessen allein hielt er sich bei Jesus des selbst dem Rohesten widerstehenden Crurifragium des Gekreuzigten überhoben, weil dieses nur die Wiederherstellung des etwa am Kreuze noch nicht Gestorbenen verhindern sollte. Um aber dennoch sicher zu gehen und nicht einen Lebendigen vom Kreuze abnehmen zu lassen, stieß einer der Soldaten mit der Lanze in Jesus' Seite. Der mit der rechten Hand geführte Stoß des breiten Pilum mußte nicht nur die linke Seite treffen, sondern auch tief eindringen und mit dem Perikordium auch das Herz des kaum vor ein oder zwei Stunden Gestorbenen durchbohren. So kam es, daß beim Zurückziehen des Speeres Blut zusammen mit dem das Perikordium füllenden Wasser herausfloß. In beiden Begebenheiten, in jener Verschonung mit dem Crurifragium wie in dieser tiefgehenden, breiten Stichwunde lagen Beweise, daß sich auch in Jesus' Kreuzigung gerade das, was im A. T. über des Messias Tod geweissagt war, erfüllte. Je weniger dort vom Kreuzestode als solchem geredet ist, wie dies ja für die Propheten früherer Jahrhunderte unmöglich war, um so auffälliger bleibt es, daß sich gerade durch die damals in Israel unbekannte Todesart zwei Angaben des A. Ts. sichtlich erfüllten. Das ists, was Johannes bemerkenswert findet, während er auf das Fließen von Blut und Wasser nur als einen unwiderlegbaren Beweis des Durchstochenseins Jesu und nicht an und für sich Wert legt.[1]) Durch das Nicht-

[1]) Johannes legt bei jenen Vorfällen allein darauf Gewicht, daß dadurch die Erfüllung der bestimmten Schriftaussagen ans Licht trete (vgl. v. 36. 37). Die Hinzuziehung der Stelle 1. Joh. 5, 6. 7 gehört in die Kategorie der vorschnellen und unbegründeten Vergleichung von äußerlich als Parallelen erscheinenden Stellen, welche häufig irreführt. Ein Kommen mit Wasser und Blut konnte durch diesen Vorfall unmöglich erwiesen werden, und darum ist es Spielerei, aus ihm gewichtige Folgen zu ziehen. Man überlasse es der Kunstexegese eines O. Holtzmann, weil es ihr paßt, mit der oft oberflächlichen

zerbrechen seiner Beine erfüllte sich nämlich, was vom Passahlamm 2. Mos. 12,46 geboten ist, nämlich daß demselben bei seiner Schlachtung kein Bein zerbrochen werde, so daß Jesus also durch diese Fügung Gottes in seinem Tode als das wahre Lamm Gottes, wie ihn schon der Täufer benannt hatte, deutlich gekennzeichnet wurde. Durch jene auf den Betrieb des Hohenrats Jesus beigebrachte Speerwunde aber bereitete sich die Erfüllung einer anderen prophetischen Ankündigung Sach. 12,10 vor, daß die, welche ihn durchbohrt, bei ihrer Begnadigung mit der Klage über sich selbst sich zu ihm zurückwenden würden. Bei Sacharja kündigt Jahveh dies für sich selber an, indem er das, was seinem Stellvertreter geschehen soll, als ihm selber widerfahren behandelt. Möglich war das nur, wenn der Knecht Gottes, der wahre Hirte, der an Gottes Statt die Herde zu weiden gesandt werden sollte, mit Gott wesentlich zusammengehörte. Darum ward gerade diese seine Todesart durch ihre Folgen zum Beweise, daß er, wie er es zu sein behauptet hatte, mit dem Vater eins ist. Bis zuletzt erwies er sich als der, in welchem Gott sich seinem Volke offenbarte, wie noch nie zuvor. Nicht nur seine Verurteilung um seines Bekenntnisses willen, daß er der Sohn Gottes sei, schlug daher in seinem Tode zu einem Gottesurteil wider das Volk um, welches sein Blut gefordert hatte, sondern auch sein Ergehen im Tode stellte ihn als das von Gott selber verordnete Versöhnungsopfer und gerade den an seinem Tode erkennbaren einigen Mittler Gottes hin.

Kap. XX.

Die Auferstehung Jesu Christi.

1. Alle jene Zeichen, welche den Tod Jesu begleiteten, hätten verklingen müssen, und die Menschen würden nicht imstande sein, in ihnen ein Gottesurteil anzuerkennen, wenn Jesus selber im Grabe geblieben und seine Geschichte mit jener pietätsvollen Handlung der beiden Obersten in Israel beendet gewesen wäre. Doch, fehlten selbst in allen Evangelien die Schlußkapitel[1]), und wäre uns nirgends überliefert, daß Jesus, wie er gestorben

altkirchlichen Auslegung zu laufen. Jene charakterisiert sich gerade hier selbst genugsam, indem ihr 1,14–18 zum Beweise dafür dient, daß der Evgst. sonst die 1. Pers. nicht scheue, um aus dem ἐκεῖνος zu folgern, daß der Evangelist nicht Augenzeuge sein wolle, — als ob dieser sonst nirgends von sich in der 3. Person spräche.

[1]) Da für die Geschichte der neutestamentlichen Offenbarung das ganze N. T. Quelle ist, so könnte hier auch eine Berücksichtigung des Petrusworts I, 3,9 resp. 4,6 als einer Angabe über Jesus' Wirken zwischen Tod und Auferstehung erwartet werden, wie sie sich in Geß' Werk (Dogma von Christi Pers. u. Werk III 1887 S. 146) bei dessen historisierender Entwickelung findet. Auch finde ich den Hingang Jesu ins Totenreich und seine Kundwerdung daselbst nach Vollendung seines Erlösungswerkes allenthalben vorausgesetzt. Ebenso scheint mir 1. Petr. 3,9 eine praedicatio salutifera gelehrt freilich nur für den dort genannten bestimmten Kreis und darin ein äußerst bedeutsamer Wink über das unveränderlich sich gleichbleibende Verhalten Gottes gegen das ganze Menschengeschlecht zu liegen. Wie ich aber in den Worten des Aps. keine Berechtigung finde, aus denselben einen Schluß auf außerhalb des genannten Kreises Befindliche zu ziehen, so kann ich auch diesen Vorgang an sich nicht als ein Moment der Offenbarung Gottes in Christo an die Welt erkennen. Er liegt jen-

nach der Schrift und begraben ist, so auch nach derselben auferstanden sei (1. Kor. 15, 3), so müßte die Geschichte dennoch den Eintritt einer derartigen wunderbaren Ursache des völligen Umschwungs annehmen und voraussetzen, welcher sich an den nach Jesus' Verhaftung zuerst geflohenen, zerstreuten und von Angst vor den Juden erfüllten Jüngern bald darnach bemerkbar macht. Das Ausgehen der Apostel Jesu Christi in alle Welt und die Entstehung einer Gemeinde auf Grund der Kunde, daß im Morgenlande der Erwartung der Völker gemäß ein Heiland aufgetreten sei, in welche Voraussetzungen sich jüngst die Annahme des geschichtlichen Mutterbodens und einer geistigen generatio aequivoca des Christentums gekleidet hat[1]), bliebe eine, weil völlig irrationale, darum auch unmögliche Thatsache, falls zwischen dem Tage von Golgatha und diesem neuen weltgeschichtlichen Anfange nichts eingetreten wäre, was jene Kreuzestodesthatsache der Welt in einem ganz anderen Lichte erscheinen ließ und Juden wie Heiden zu dem Hinaustragen der Kunde von dem unter Tiberius von Pontius Pilatus gekreuzigten Nazaretaner als dem Weltheilande Glaubensmut und Glaubensfreudigkeit verlieh. Hier ist der Punkt, an welchem es trotz Strauß und Baur und allen ihren Nachbesserern klar wird und bleibt, daß bei der Erklärung des Anfangs der christlichen Kirche in der Welt die Geschichtsforschung ohne die Voraussetzung eines inzwischen eingetretenen wunderbaren Ereignisses nicht auskommt.[2]) Der nach dem erstgenannten Kritiker von Baur der Geschichtsforschung mitgegebene Denkzettel, welcher in der Bemerkung liegen soll, die notwendige Voraussetzung für alles folgende sei nicht sowohl das Faktische der Auferstehung Jesu selbst, als vielmehr der Glaube an dieselbe, bleibt eben nur ein Denkmal der philosophischen Taschenspielerkunst, welcher sich solche Verdächtiger des historischen Christentums in der Not zu bedienen lieben. Denn jenes scheinbare Axiom der wissenschaftlichen Geschichtsforschung umgeht allein durch ein schlaues Quidproquo den heiklen Punkt. Die Entstehung jenes Glaubens ist zwar auf die mannigfachste Weise zu erklären versucht worden, aber keiner dieser Versuche hat sich auch nur entfernt als seinem Zwecke entsprechend erwiesen. Alle kommen, wie schon Tertullian spottete[3]), im Grunde darauf hinaus, daß die Salatbeete des Joseph von Arimathia, welche den Zulauf der Galiläer vom Grabe Jesu abhielten, die Ursache sind, weshalb die Völker an den Auferstandenen glaubten. In der That nämlich bleibt für alle Leugnung der Auferstehung, wie es das Scherzwort des derben nordafrikanischen Kirchenvaters hervorhebt, das nach drei Tagen leere Grab Jesu die erste und vornehmste Klippe, an der sie unrettbar scheitert.

---

seits der Sphäre der Geschichte. Die offenbarungsgeschichtliche Bedeutung der betreffenden Verkündigung des Aps. ist erst später festzustellen.

[1]) Steck, Galaterbr. S. 378.

[2]) Dav. Strauß, Leb. Jesu f. V. S. 289. Vgl. Baur, Das Christentum der drei ersten Jahrh. S. 39.

[3]) Hic est, quem clam discentes subripuerunt, ut surrexisse dicatur, hortulanus detraxit, ne lactucae suae frequentia commeantium adlaederentur. Vgl. Corp. script. eccles. lat. Vol. XX, pars. I. p. 29 u. Tert. de spectaculis c. 30.

2. Das leere Grab ist an sich keine Offenbarungsthatsache, aber das urkundliche Dokument einer solchen, der Auferstehung, welches die Geschichte sich nicht verfälschen lassen darf. Das hat nun zunächst sofort nach der ersten Nachricht von ihr der Hoherat der Juden mit der diesem Volk eignen Findigkeit in der zu Anfang allein möglichen Weise versucht (Matth. 27, 62—66; 28, 11—15).[1] Er beschuldigte Jesus' Jünger eines nicht beweisbaren Diebstahls der Leiche während des Schlafes der Wächter und bemühte sich auf diese Weise zugleich, sein Nichteinschreiten gegen die jene Kunde verbreitenden Jünger und die Thatsache des leeren Grabes zu bemänteln. Aber die Ruhe, in der selbst der Hoherat eine Zeit lang die Predigt der Jünger von dem Auferstandenen ergehen ließ, und welche der klügste unter den Synedristen, Gamaliel, noch länger zu gewähren für angezeigt hielt, weil jede Verfolgung der Sache nur noch mehr Glut verleihen mußte (AG. 5, 34—38), ist der sprechendste Beweis dafür, daß der Hoherat momentan die Lust verloren hatte, an dieselbe zu rühren. Ihm schien es am besten, etwas Gras über jene Dinge wachsen zu lassen, damit sie nicht zu viel besprochen würden. Das Vorgeben der Synedristen kann überdem zusammen mit der glaubensfreudigen Verkündigung der Apostel von dem Auferstandenen nicht bestehen. Ihr eigner Betrug hätte denselben nicht jenen weltüberwindenden Glauben einflößen können, mit dem sie ausgingen, für Christus die Welt zu erobern.

Zu Anfang unsers Jahrhunderts suchte man das leere Grab auf andere Weise zu erklären. Man nahm an, Jesus sei am Kreuze nicht wahrhaft gestorben, und der nur Scheintote sei nach der Abnahme vom Kreuz, sei es durch die Hilfe derer, die ihn ins Grab gelegt hatten, sei es von selbst in dem

---

[1]) Das erste Ev. ist das in der alten Kirche zuerst und am meisten gebrauchte. Wie spät man seine Entstehung auch ins 2. Sec. herabrückt, der Verf. kann nicht geschrieben haben: „Und diese Rede war bei den Juden bis auf diesen Tag als Gerücht verbreitet" (Matth. 28, 15), wenn sich davon nicht jeder Christ seiner Zeit bei den überall verbreiteten Juden und bei den vielen Beziehungen zwischen Juden und Judenchristen überzeugen konnte. Ist aber diese Bemerkung unmöglich fingiert, dann hat damit der ganze Bericht des 1. Evgstn. Bestand, wie allgemein er auch, um den Ruhm der Wissenschaftlichkeit nicht allzusehr einzubüßen, aufgegeben wird. Die vom Hohenrat bestellte Bewachung des Grabes wird erst am Sabbat durch etliche vorsorgliche Mitglieder desselben veranlaßt sein (beachte den Unterschied des Ausdrucks 27, 62 u. 28, 12), und darum konnte und mußte sie den Frauen, die den Sabbat über sich stillhielten, unbekannt bleiben (Luk. 23, 56). Daß die Hohepriester aber durch Judas über Jesus' Beurteilung seiner Lage in Jerusalem und seine Erwartungen unterrichtet worden sind, liegt doch auf der Hand und deren Beachtung von ihrer Seite kann nicht auffallen. Bei dem den Pharisäern erfahrungsmäßig vornehmlich an den Galiläern bekannten Festhalten einmal gehegter Hoffnungen und Erwartungen und bei ihrer Unfähigkeit, die Zahl der Anhänger Jesu richtig zu schätzen, lag es ihnen recht nahe, noch ein Nachspiel zu erwarten (vgl. d. Annahme des röm. Hauptmanns AG. 21, 38). Daß nun Leute, welche den Verrat des Judas mit 30 Silberlingen belohnt hatten, auch jetzt mit Hilfe des, wie von Pilatus selber (Philo de leg. ad Caj. § 38), so auch von seinen Untergebenen niemals verschmähten Geldes die für sie fatale Wendung der Dinge, wie sie dieselbe sich sonst auch zurechtlegen mochten, für ihre Anhängerschaft unschädlich zu machen bemüht gewesen sind, ist ebenfalls recht glaublich. Eine amtliche Untersuchung des Sachverhalts, welche nur neue Besprechungen nach sich zog, mußte bedenklich erscheinen. Sie begnügten sich, die Sache selbst nicht zu beachten und ins Volk ein leicht glaubliches Gerücht ausgehen zu lassen. Pilatus aber hatte keinen Grund, um der Sache willen sich zu ereifern; ihm war Jesus in keiner Weise gefährlich erschienen.

nicht luftdicht verschlossenen Grabe wieder zum Bewußtsein gekommen. Solche Erklärungen setzen sich mit der apostolischen Predigt von dem gekreuzigten und um unserer Sünde willen gestorbenen Heiland (1. Kor. 1, 23; 2, 2. 8; Röm. 6, 9. 10; 8, 34 u. ö.) in den schneidendsten Widerspruch. Einem Paulus ist, wiewohl er sicher auch bereits von der Wiederherstellung Gekreuzigter, ebenso wie Josephus[1]) Kunde hatte, und derartige Vermutungen so nahe lagen, selbst in seiner pharisäischen Zeit ein Zweifel an Jesus' wirklichem Tode nicht gekommen. Auch hat jede solche Scheintodshypothese an jenem Lanzenstich des Soldaten in Jesus' Seite ihre sie abthuende Widerlegung. Selbst wenn man denselben noch so matt geführt denkt, so mußte er dennoch nach den vorangegangenen Leiden und Martern den letzten Lebensfunken, falls ein solcher noch vorhanden gewesen wäre, vernichten. Endlich wird aber auch keine noch so mystisch gedachte Heilkraft Jesu, welche er dazu diesmal, seinen sonstigen Grundsätzen zuwider, nur zu seinem Nutzen und Ruhm verwendet haben müßte, eine so völlige Herstellung des infolge der Kreuzigung todsiechen Körpers alsbald nach seinem Wiedererwachen begreiflich machen, infolge deren Jesus am Tage seines Erwachens zu den Erscheinungen am Grabe, auf dem Wege nach Emmahus und zu Jerusalem kräftig genug geworden und sogar seine Erscheinung den Seinen als mit neuem Leben erfüllt erschienen wäre. Selbst aber falls das alles nicht angeschlagen würde, führte diese Hypothese dennoch nicht zum Ziele. Denn der aus dem Scheintod Erwachte blieb immer ein Sterblicher. Diese Annahme vertauscht daher mit dem Grabe am Fuße des Kreuzeshügels nur ein anderes unbekannt gebliebenes, welches sich für den aus jenem ersten Zurückgekehrten, da er für die Geschichte sehr bald verschwindet, vielleicht schon nach wenigen Wochen wieder aufgethan haben müßte. Der Glaube der Apostel an den, der tot war und nun lebt von Ewigkeit zu Ewigkeit (Offb. 1, 18; 2, 8), bleibt nach ihr ein Wahnglaube Leichtgläubiger. Sie läßt die ersten Christen, die auf einen aus dem Tode Erstandenen ihre ganze Hoffnung setzten (1. Kor. 15), wenn nicht als Betrüger oder als Betrogene, so zweifellos als unwahrhaftige und unnüchterne Schwärmer erscheinen.[2])

Die neuere kritische Geschichtschreibung stellt nun freilich das leere Grab selbst in Abrede.[3]) Sie ist der Überzeugung, auch ohne dessen Anerkennung den

---

[1]) Selbstbiographie c. 75.

[2]) Dies gilt nicht nur vom alten Rationalismus nach Art des Dr. Paulus in Heidelberg (vgl. Zwei Nägel weniger in den Sarg des Rationalismus. Litter. Beibl. der Allgem. Kirchenztg. 1831 S. 135 ff.), sondern auch von dessen viel geistreicheren Gegnern, wie Schleiermacher, Leb. Jesu S. 460 f.; Herder, Von der Auferstehung WW. II. Teil.

[3]) So behauptet Harnack (Dogmengesch. [2]I. S. 74 A.) geradezu, daß das am dritten Tage leer befundene Grab keineswegs als einfaches geschichtliches Faktum gelten dürfe. Er stützt sich dabei auf das angeblich historisch bedeutsame Faktum, daß niemand von den Gegnern Christi ihn nach seinem Tode gesehen habe. Aber er unterschlägt dabei die Angabe des 1. Evs., daß allein die Bestechung des Hohenrats die Wächter des Grabes davon zurückgehalten hat, öffentlich von dem, was sie mit ihren Augen gesehen hatten, zu reden. Oder sollten etwa die Gegner Christi sich gar selbst vor aller Welt ins Angesicht schlagen und die Auferstehung Christi zugeben? — Nur, wer durchaus die Thatsache nicht glauben will, der kann ein Verlangen nach einem Zeugnis aus ihrem Munde bekunden.

Ursprung des Glaubens der Christenheit von der Auferstehung Jesu begreiflich machen zu können. Nach den Einen soll das Grab nur deshalb leer gefunden sein, weil Joseph von Arimathia in der Besorgnis, Jesus' Leichnam könne noch Insulten ausgesetzt sein, diesen aus dem erst erwählten Grabe an einen andern und durch tiefes Schweigen verhüllten Ort habe bringen lassen. Die Unbekanntschaft damit habe die ersten Besucher der zunächst erwählten Grabstätte, die Frauen, getäuscht.[1] Nun aber legt selber Paulus noch Gewicht darauf, daß Jesus begraben worden ist (1. Kor. 15, 4), und beim ersten Anblick des leeren Grabes legte sich den zu ihm hinausgeeilten Frauen sofort zunächst die Vermutung nahe, daß der Leib Christi nur an eine andere Stätte getragen sei (Joh. 20, 2. 13). Eine Maria und ihre Gefährtinnen würden deshalb, falls ihnen sich nicht eine andere Erklärung völlig bewahrheitete, gar nicht geruht haben, bis sie das neue Grab ihres Meisters ausgekundschaftet hätten. Und selbst in dem Falle, daß die evangelischen Berichte nur die einfache Verscharrung des am Kreuze Gestorbenen am Fuß des Golgathahügels ausgeschmückt hätten, so bleibt es durch des Paulus angeführtes Zeugnis dennoch gewiß, daß die Jünger vom Grabe Christi die sicherste Kunde hatten und also auch den Ort kannten, wo Jesus hingelegt war. Sie konnten sich deshalb von der Thatsächlichkeit der Auferstehung jederzeit überzeugen. Daß sie darauf kein Gewicht gelegt hätten, weil ihnen die Überführung von dem Leben des Gekreuzigten mittels der Erscheinungen genügte, ist eine Behauptung[2]), welche vor der urkundlich feststehenden Anschauungsweise der urchristlichen Zeit (AG. 2, 29) nicht zu bestehen vermag. Auch mußte die wenige Wochen darnach eintretende Erfüllung Jerusalems mit der Predigt von dem auferstandenen Christus den Hohenrat und alle Juden förmlich reizen, die Begräbnisstätte, welche man in der ersten Zeit nach der Kreuzigung noch kennen mußte, als unwiderleglichen Beweis einer so lächerlichen Schwärmerei nachdrücklichst entgegenzuhalten. Daher war eine Nichtbeachtung des Grabes seitens der Auferstehungsgläubigen gar nicht möglich. Selbst wenn eine solche Schwärmerei bei etlichen anfangs aufgekommen wäre, so hätte dieselbe beim Vorhandensein des ungeöffneten, den Leichnam Jesu noch bergenden Grabes Jesu doch in Jerusalem nicht um sich greifen können, und wäre deshalb der Bestand und das Wachsen der Urgemeinde zur Unmöglichkeit geworden.

Ebenso haltlos ist die noch weitergehende Behauptung anderer, daß für die Anschauung des Paulus und also auch für die der ersten Christen der Leichnam des kreuzestoten Messias ohne alle Bedeutung gewesen sei, sofern es sich um die Vorstellung von der Auferstehung Jesu gehandelt habe. Denn auch Petrus und die ersten Jünger hätten wie Paulus den pharisäischen Glauben an das Übergehen der von ihrem Leibe völlig getrennten Seele in einen andersartigen Leib geteilt.[3]) Es könne darum das Vorhandensein

---

[1]) So Dav. Strauß, Leb. Jesu fürs Volk S. 312.
[2]) Gegen Keim, Jesus v. Naz. III. S. 548.
[3]) Holsten, Zum Evg. des Paulus und Petrus 1861 S. 128 ff.

des früheren Leibes im Grabe für sie gar kein Hindernis für den Gedanken an eine leibliche Auferstehung selbst gebildet haben.

Aber schon früher ist nachgewiesen worden, daß für die in Israel volkstümliche pharisäische Anschauung die leibliche Auferstehung des Einzelnen gar kein Gegenstand der Erwartung gewesen ist (vgl. D Kap. II § 2 S. 419). Die Taubheit der Zwölf für Jesus' Ankündigungen von seiner Auferstehung und ihre zögernde Anerkennung des Auferstandenen, als er sich ihnen bezeugte, beweisen das schlagend; er mußte ihnen erst beweisen, daß er kein Schatten aus dem Scheol (1. Sam. 28, 13) sei. Überdem soll nach des Josephus' Darstellung die pharisäische Ansicht von der Auferstehung bloß auf eine Art Seelenwanderung hinausgekommen sein.[1]) Mag bei derselben auch manches auf einer willkürlichen Annäherung der Anschauungen der Pharisäer in diesem Stück an hellenische Vorstellungen beruhen, so dürfte sie doch nicht ganz unberechtigt sein.[2]) Denn auch dem Herodäer Antipas muß etwas derartiges vorgeschwebt haben, als er in Jesus den wiedererstandenen Täufer sehen wollte (Matth. 14, 1. 2). Indes, wie dem auch sei, so konnten doch von der angeblichen Anschauung der Pharisäer aus weder die Urapostel noch Paulus zu ihrer Ansicht von der Auferstehung Jesu gelangen. Wir sehen davon noch ganz ab, daß es überhaupt nur ein sophistischer Trugschluß ist, wenn man daraus, daß diese oder jene Vorstellung von den Jüngern und in den Evangelien als im Volke im Schwange gehend angegeben wird, die Folgerung ziehen zu dürfen meint, daß dieselbe als auch bei den Christen herrschend anzusehen sei[3]), und darauf dann weitere Schlüsse über die Art der Entstehung des apostolischen Glaubens an Jesus' Auferstehung baut.

Die christliche Vorstellung von der Auferstehung, wie sie im Neuen Testament uns vorliegt, ist von der pharisäischen völlig verschieden. Die letztere hoffte von der Auferstehung Israels nichts als eine krasse Wiederbelebung zu neuem fleischlichem Dasein (Matth. 22, 24—29). Nach der christlichen ist der Auferstehungsleib zwar um der ihn beseelenden Kraft halber ein ganz anderer, als der diesseitige sterbliche Leib. Mit diesem hängt er aber in ähnlicher Weise zusammen wie der neu aufsprießende Halm mit dem Waizenkorn, das gesäet wurde.[4]) Es ist mit ihm eine Wandelung von innen heraus vorgegangen. Darnach konnten sich die ersten Christen bei ihrem Glauben an die Auferstehung Jesu gegen das Vorhandensein jenes Leichnams im Grabe gar nicht gleichgültig verhalten. Die Eigentümlichkeit der apostolischen Anschauung, welche Paulus 1. Kor. 15 vorträgt, und welche der Art nach, wie er bei seiner Darlegung derselben von der Auferstehung Jesu ausgeht, auch die der Urapostel gewesen sein muß, wird zum Beweise dafür, daß er bei deren Aufstellung eine thatsächliche Erfahrung von der Auferstehung hinter sich hatte. Denn Paulus nimmt

---

1) Jos. Altt. XVIII, 1. 3; Jüd. Kr. II, 8. 14.
2) Vgl. Lutterbeck, Ntstl. Lehrbegriffe II. S. 191.
3) So Weizsäcker, Apostol. Zeitalter S. 7.
4) Hier ist nicht der Ort, die von Pfleiderer (Urchristentum S. 248) aufgestellte Behauptung einer dreifachen Vorstellung von dem Ursprung der künftigen Leiblichkeit bei Paulus zu beleuchten.

bei seiner Auseinandersetzung über die Möglichkeit der Auferstehung und das Wesen des Auferstehungsleibes seinen Ausgangspunkt von den Erscheinungen des Auferstandenen. Er hat darnach aus der ihm bekannt gewordenen Art der Erweisungen des Auferstandenen betreffs der Wirklichkeit seiner Leiblichkeit (Luk. 24, 39) seine Folgerungen gezogen. Im N. T. wird nun nirgends angedeutet, daß der Auferstandene seinen ersten Anhängern in himmlischer Glorie erschienen sei. Selbst Paulus nennt zwar den Auferstandenen den himmlischen Menschen im Unterschiede von Adam, dem Anfänger des wieder zu Staub werdenden Menschengeschlechts, dem irdischen Menschen. Dessen Leib bezeichnet er aber nicht als einen himmlischen und legt so wenig wie die Evangelien dem Leibe des Auferstandenen eine äußere Herrlichkeit bei. Wie verschieden auch die Leiblichkeit desselben ihrer ganzen Zeichnung nach von seiner früheren war, das Eingegangensein in die Herrlichkeit (Luk. 24, 34) war mit ihr doch noch nicht erreicht. Gerade hierin, daß bei der Erwähnung des Auferstandenen nirgends etwas davon hervortritt, daß sie in ihm den erkannten, der auf den Wolken des Himmels kommt, tritt eine Umgestaltung in den Anschauungen der Jünger hervor, wie sie nur durch eine mit ihren jüdischen Voraussetzungen nicht zusammenstimmende Erfahrung hervorgerufen werden konnte. Die Identität des Leibes des Auferstandenen mit dem früheren wird betont (Luk. 24, 39; Joh. 20, 27). Eine Reflexion darüber ist aber ohne Rücksicht auf das Grab gar nicht möglich. Die ersten Christen müssen deshalb auf das Grab Christi bei ihren Behauptungen Rücksicht genommen haben, und nur das leere Grab kann die Voraussetzung ihres Glaubens an die Auferstehung Jesu gewesen sein.[1])

3. Andererseits will auch der Versuch, dessen Entstehung ohne irgend einen weiteren thatsächlichen Anhalt wahrscheinlich zu machen, in keiner Weise gelingen. Denn wenn nach der Anschauung, welche sich zur Zeit noch immer für die wissenschaftliche ausgibt, in Visionen der Urapostel und des Paulus die Quelle jenes Glaubens zu finden sein sollte, so müßte sich die Entstehung solcher Visionen, welche zunächst nur für subjektive gehalten werden können, aus der äußeren und inneren Lebenslage jener gleich nach dem Tode Jesu und auf dem Wege nach Damaskus mit Notwendigkeit ergeben. Das ist aber keineswegs der Fall.[2])

Soll die Erscheinung des Auferstandenen vor Paulus eine Vision gewesen sein, so müssen, da letzterer seine Erfahrung mit den Erfahrungen der Urapostel und der Urgemeinde in eine Reihe stellt, auch diese nur Visionen gewesen sein. Das anzunehmen, erscheint aber bei vorurteilsfreier Überlegung geradezu unmöglich. Denn, da sich die Vertreter dieser Ansicht allein an des Paulus Bericht (1. Kor. 15, 5—7) halten können und wollen, so darf darauf kein Gewicht gelegt werden, daß Frauen und vornehmlich die früher psychisch

[1]) Vgl. selbst Biedermann, Dogmatik 1. A. S. 232 A., gegen Holsten.
[2]) Vgl. besonders Dav. Strauß, Leb. Jesu f. V. S. 267; Baur, Kirchengesch. I. S. 38 f.; Holsten, Z. Ev. des Paul. u. Petr. S. 113 ff.; Hausrath, Ntl. Zeitgesch. II. S. 299; Weizsäcker, Apost. ZA. S. 5 ff.; Pfleiderer, Urchristentum S. 5 ff.

krank gewesene Maria Magdalena (Luk. 8, 2) die erste Kunde von der Auferstehung gebracht haben. Dazu besagen die Evangelien deutlich (Luk. 24, 22; Joh. 20, 8), daß die Zwölf sich von deren Rede nicht haben beeinflussen lassen, sondern nur erst vor den Thatsachen sich beugten.[1]) Bestände aber selbst eine historische Berechtigung, in den Frauen eine Anlage zu Visionen vorauszusetzen, so müßte doch noch erst die Berechtigung, sie auch den derben Fischern der galiläischen Seegestade und dem kriegstüchtigen Geschlecht Galiläas überhaupt zuzutrauen, nachgewiesen werden. Auch handelt es sich nicht nur um eine unter den Galiläern angeblicherweise weitverbreitete visionäre Anlage, sondern um die individuelle Geneigtheit des Petrus und seines Bruders Andreas zu solchen Phantasmagorieen, weil sich das visionäre Schauen von ihnen aus in der Weise einer Epidemie auf immer weitere Kreise fortgepflanzt haben soll. Nach dem aber, was uns von Petrus in den Evangelien wie in der Apostelgeschichte berichtet wird, und was die ihm beigelegten Briefe (1. Petr. 1, 13; 4, 17; 5, 18) bestätigen, war Petrus von einer nüchternen Verständigkeit, und bei ihm die Gefahr einer Überreizung seines Gemüts- und seines Nervenlebens in keiner Weise naheliegend.

Ebenso bringt noch ein anderer äußerer Umstand die ganze Annahme zu Falle. Nach 1. Kor. 15, 4 nämlich gehört die Thatsache, daß Jesus gerade am dritten Tage auferstanden ist, zu der ursprünglichsten apostolischen Überlieferung.[2]) Wäre nun der Auferstehungsglaube ein Erzeugnis von Visionen, so müßten diese bei den Aposteln bereits am dritten Tage eingetreten sein. Die Unmöglichkeit davon erst zu erweisen, ist kaum nötig.[3]) Die Visionshypothese räumt sie stillschweigend von vorneherein ein, indem sie die von Paulus erwähnten Erscheinungen ohne weiteres nach Galiläa verlegt. In dieser ihrer Heimat konnte am Sonntag aber noch kaum ein Apostel eingetroffen, geschweige denn bereits soweit zur Selbstbesinnung gekommen sein, daß sich die geheimsten Wünsche seines Gemüts in Visionen umsetzen konnten. Denn nicht nur waren es von Jerusalem bis Nazaret und Kapharnaum selbst

---

[1]) Das erhellt doch recht aus Joh. 20, 8, wo das absolut stehende *καὶ ἐπίστευσεν* nach dem Zusammenhang am wenigsten besagen kann: „Und er glaubte es nun, daß der Leichnam weggenommen sei“ (so Steude, d. Auferstehung Jesu Christi S. 91), sondern heißen muß: er glaubte, daß Jesus auferstanden sei. Das *ᾔδεισαν* hat im Begründungssatz v. 9, wie der Aor. oft (Thuk. 1, 62; Xen. Kyr. 1, 1. 3), plusquamperfektische Bedeutung (Kühner, Gr. Gr. II. S. 145 f.).

[2]) Dafür zeugt gleichfalls das in der Christenheit uranfängliche Achten des Sonntags als des Tags des Herrn. Vgl. Pressensé, Jésus-Christ p. 674.

[3]) Nur Holsten (a. a. O. S. 233) sucht das als möglich erscheinen zu lassen, indem er den Petrus bereits vor Jesus' Tode einen Gegensatz der hochgehobenen Erwartung auf die nahe Verwirklichung des Himmelreichs und der Vernichtung aller dieser Hoffnungen bis zum Tode Jesu in sich durchlebt haben und daraus flugs die Vision hervorgehen läßt. Nun wäre es aber höchst befremdlich, daß Petrus diesen inneren Gegensatz seinem Meister nicht kundgethan, und dieser ihn nicht beseitigt hätte, während es gerade den Voraussetzungen der Visionshypothese gemäß an Möglichkeiten dazu nicht gefehlt haben könnte. Oder war er vielleicht dazu nicht imstande? Wenn aber das, was ließ dann Petrus bei der ihn plagenden Ungewißheit treu bleiben und ihn doch so leicht zum Verleugner werden? Vielleicht will man aber gar die Thränen seiner Reue zum Beweis der andern Seite des ihn plagenden Gegensatzes stempeln.

auf dem Wege durch Samaria 22 resp. 29 Wegstunden, und konnte keiner selbst bei sofortigem Aufbruche nach Jesus' Verurteilung und angestrengtester Reise vor Sonnabend Abend dort eintreffen. Das war aber in diesem Falle überhaupt unmöglich, da an diesem Tage als am großen Sabbat kein Jude reisen konnte, sondern sich ruhig verhalten mußte (Luk. 23, 56). Wollte man aber selbst annehmen, daß die Flüchtigen bereits unterwegs wieder zu der Gewißheit gekommen seien, Jesus lebe in himmlischer Gestalt und sei bei ihnen, so wird es unerklärbar bleiben, weshalb sie nicht sofort nach Jerusalem umgekehrt sind, wie sie es doch später von Galiläa aus aus eignem Antriebe gethan haben sollen.

Wie sich nun schon von dieser Seite her überall unvereinbare Widersprüche aufthun, so noch mehr beim Eingehen auf die Berichte selbst. Auffallen mußte es nämlich sofort, daß, wenn Petrus, das spätere Haupt der Gemeinde, der Erstling im Glauben an den Auferstandenen gewesen wäre, dies in jenen nicht deutlicher hervorträte. Verschwunden nämlich ist die Erscheinung des Auferstandenen vor Petrus aus der Erinnerung und Überlieferung der Urgemeinde keineswegs, sondern sie wird nach ihrer thatsächlichen Bedeutsamkeit für den Apostel selbst wie für die Zwölf ausdrücklich erkennbar gemacht (Luk. 24, 34; Mk. 16, 7). Dieselbe trat aber für die christliche Gemeinde offenbar hinter die ersten Manifestationen des Auferstandenen und hinter die vor allen Aposteln bei ihrem der Verleugnung halber offenbar mehr individuellen Zwecke zurück. Die Erwähnung im Briefe an die Korinther erklärt sich aus dem Ansehn des Kephas in der dortigen Gemeinde und aus der Notwendigkeit, den dortigen Zweiflern gegenüber eben allein noch erreichbare und beibringbare Zeugen der Auferstehung aufzuführen (1. Kor. 15, 5). Das Zurücktreten dieser Erscheinung ist, da dieselbe doch eben so leicht in sinnlicher Weise ausgemalt werden konnte wie die übrigen, sicherlich kein Beweis dafür, daß sie dem Apostel selbst nur als himmlische gegolten habe.[1]) Bei dem Gewicht der Erscheinungen des Auferstandenen vor allen Aposteln noch für den vierten, den spätesten Evangelisten kann jenes Zurücktreten ebensowenig darauf zurückgeführt werden, daß die Urapostel, seitdem Paulus die Erscheinung vor Damaskus als Beweis seines Apostolats geltend machte, mehr auf ihre Erwählung als auf die Erscheinungen des Herrn vor ihnen Gewicht gelegt hätten.[2])

Zu diesen mannigfachen Bedenken gegen die Zurückführung des urchristlichen Glaubens an die Auferstehung auf Visionen der Urapostel kommen aber noch innere, sachliche Gegengründe. Vor allem nämlich fehlten bei den Aposteln die Vorbedingungen dazu. Weil sie den Leidensankündigungen nicht glaubten, darum hatten sie auch kein Ohr für die Ankündigung der Auferstehung (Joh. 20, 9) gehabt. Man verweist zwar darauf, daß die Hoffnung auf Jesus' Kommen in Herrlichkeit zur Aufrichtung des himmlischen Reiches während dessen Erdenleben den Kern der Überzeugung der Zwölf gebildet habe. Das Haften

[1]) So Weizsäcker a. a. O. S. 121.
[2]) So Seuffert, Ursprung u. Bed. d. Apostolats S. 60.

der Apostel an dieser fleischlich-sinnlichen Erwartung ihres Volks kann allerdings nicht bezweifelt werden; aber von Jesus waren sie darin nicht bestärkt. Die Abweisung der Zebedäiden (Matth. 20, 25 ff.), die Reden beim Auszuge aus Jericho (Luk. 19, 11 ff.) und die Parusierede, in welch verkürzter Gestalt man sie auch nur für echt halte, mußten die Zwölf vielmehr überzeugt haben, daß die Aufrichtung des Reiches Christi erst nach einem Zeitintervall eintreten solle (AG. 1, 16 ff.). Wäre dem aber auch nicht so, so bestände doch gerade zwischen der jüdischen Vorstellung von der sinnlichen Wiederaufrichtung des Reiches Israels durch den Messias und der Anschauung von dem Leben des Gekreuzigten in himmlischer unsichtbarer Herrlichkeit eine gar weite Kluft. In dem Zurückgehen von jener Hoffnung auf diese Annahme läge deshalb eine bedeutende Ernüchterung der von jenen Hoffnungen Ausgegangenen, und eine solche konnte unmöglich das Ergebnis einer Erhitzung des Gefühlslebens sein, wie sie bei den Aposteln unter den Ängsten der Nacht des Verrats und des Todestages eingetreten sein soll. Gebessert wird diese Annahme auch dadurch nicht, daß man behauptet, die Erscheinung Christi sei den Jüngern wie eine ihnen gewordene Bürgschaft für jene Wiederaufrichtung vorgekommen und sei ihnen ein Antrieb geworden, das von Jesus bei seinem Hinaufzuge beabsichtigte, bei seinem plötzlichen Tode aber ihnen hinterlassene Werk nun ihrerseits fortzusetzen, weshalb sie nach einiger Zeit aus eigener Entschließung aus Galiläa nach Jerusalem zurückgekehrt sein sollen. Denn sie nahmen nur seine Thätigkeit als Verkündiger des Reiches auf. Seinem Einzuge in Jerusalem zufolge war aber Jesus' Absehen darüber weit hinausgegangen. Als die Vollendung dieser Bekundung konnte ihnen daher ihr späteres Wirken nimmer erscheinen. Worin hätten sie überdem, ohne die Aufträge zuvor empfangen zu haben, welche die Evangelien erst den Auferstandenen ihnen geben lassen, die Bürgschaft gehabt, daß Jesus sein Werk so und von ihnen fortgesetzt haben wollte? — Man hat allerdings die Aussendungsrede Matth. 10 als die eigentliche Abschiedsrede Jesu an die Jünger ansehen wollen, welche hinter Matth. 23 zu verlegen sei.[1]) Allein von der Willkür solchen Schaltens mit den Quellen ganz abgesehen, so kann doch, wenn die uns aus den letzten Tagen überlieferten Reden an diesen nicht gehalten sein sollen, auch jene Rede in sie nicht fallen. Sie kann sogar um so weniger dahin verlegt werden, als sie keine Spur der Rücksicht auf die Trostbedürftigkeit der Jünger in jenen bangen Tagen und Stunden enthält, Jesus aber denen, von welchen er es vorhersah, daß sie nach des Hirten Tode sich zerstreuen würden (Matth. 26, 31 p.), damals einen solchen volle Freudigkeit voraussetzenden Auftrag nicht erteilen konnte.[2])

An dieser Konstruktion tritt nun aber zutage, worauf die ganze Visionshypothese hinausläuft. Die Angabe der Jünger Jesu, ihn nach seinem Tode wieder gesehen zu haben, wird zum bloßen Reflex eines Aktes ihrer Selbstbesinnung,

---

[1]) So Hilgenfeld, zuletzt Einl. i. N. T. S. 474.

[2]) In den Johanneischen Abschiedsreden gibt Jesus keine Aufträge, sondern Zuversicht erweckende und begründende Verheißungen, deren Gewißheit nur dadurch verdeutlicht wird, daß er ihnen von sich sagt: Ihr werdet auch zeugen von mir (15, 27).

und das Geheimnis der Kraft des Christentums liegt schließlich in der richtigen Beurteilung der Sachlage trotz des Todes Jesu vonseiten seiner Anhänger, nach welcher sie seine neue Lehre fortzuführen imstande waren. Die Berufung auf Erscheinungen desselben können im Grunde höchstens nur dazu gedient haben, ihrem Auftreten in den Augen der Menge ein äußeres Relief zu geben. Der Kern der Christusoffenbarung vor Petrus und seinen Genossen ist die diesen aufgehende Erkenntnis der siegreichen Macht der religiösen Idee, welche Christus während seines Lebens als sein eigenes Selbst ihnen eingepflanzt hat.[1]) Im Grunde ist durch Christus' Abscheiden nichts geändert. Nur die Person Christi steht seit der Rückkehr der Zwölf aus Galiläa in einem anderen Lichte da.[2]) So mußte die Predigt, daß das Himmelreich nahe herbeigekommen, zu der Predigt werden, daß Jesus der Christ sei, und daß alle Offenbarungen in ihm ihren Abschluß gefunden haben.[3]) Nach dieser Seite läuft die Visionshypothese bei allen ihren folgerichtig denkenden Vertretern einfach darauf hinaus, daß die Gemeinde der Christusgläubigen im Besitz des Bildes Jesu und in dem Selbstvertrauen die Kraft, die von ihm ausgegangen, auch zu besitzen, nun seine Religion nach eigenem Ermessen umgebildet und fortgepflanzt hat.

Um dies glaublich zu machen, muß man nun freilich noch etwas Enthusiasmus in der Gemeinde der Christusgläubigen annehmen, weil es sonst nicht recht begreiflich wird, wie die Fischer und Handwerker Galiläas und die Leute der Hinterstuben, aus welchen man die ersten Christengemeinden zusammengesetzt sein läßt[4]), zu Trägern einer weltbewegenden Idee werden konnten. Als geschichtlicher Halt für die Annahme des Schwarmgeistes in der ersten Christenheit erscheinen nun die von Paulus bekundeten Visionen recht brauchbar. Deshalb allein ist es nicht ratsam, den Ballast der Auferstehungssage ganz über Bord zu werfen. Indes gerade aus dieser Annahme erwächst der ganzen Konstruktion ein neuer Gegengrund. Denn mit dem visionären Wesen in der Urgemeinde ist es nichts. Die Pfingsterscheinungen und das an sie sich anlehnende Zungenreden können doch, wie des Paulus deutliche Unterscheidung dieser von dem Schauen des Herrn (1. Kor. 12—14 u. 15) beweist, nicht ohne weiteres als eins mit letzterem angesehen werden. Bis auf die singulären Erscheinungen vor Paulus und auf Patmos weiß die Geschichte nichts von Erscheinungen des Auferstandenen über die ersten 40 Tage nach dem Beginn der Erscheinungen hinaus. Diese Grenze muß, da sie mit des Paulus Auseinanderhaltung der verschiedenen Erlebnisse völlig zusammenstimmt, als geschichtlich anerkannt werden. Darnach kann aber die Zeit der Erscheinungen des auferstandenen Christus nur eine kurz begrenzte gewesen sein. Erfahrungsgemäß beschränken sich nun visionäre Be-

---

[1]) So Hase, Gesch. Jesu S. 599.

[2]) So Weizsäcker a. a. O. S. 16.

[3]) So wörtlich A. Harnack, Dogmengeschichte 1. A. I S. 57, der darin auch eine Verschiebung und Entleerung der Predigt Jesu Christi nicht zu leugnen vermag. In diesem Punkt liegt der Übergang von Baurs zu Ritschls Anschauung und Geschichtskonstruktion klar vor.

[4]) Vgl. selbst Keim, Jesus v. Naz. III. S. 598.

wegungen nie auf so kurze Zeit[1]), und so stolpert die Hypothese an der bei Paulus klar vorliegenden Auseinanderhaltung der Erscheinungen des Auferstandenen und der Wirkungen des Geistes in den Christen. Zu diesem Stein des Anstoßes gesellt sich noch ein weiterer. Denn Paulus bezeugt die Erscheinung des Auferstandenen vor über fünfhundert Brüdern auf einmal (1. Kor. 15, 6). Zweifellos kann zwar eine solche Zahl zu gleicher Zeit in enthusiastische Schwärmerei verfallen. Aber unmöglich bleibt es bei dem überaus subjektiven Charakter alles Enthusiasmus, daß eine solche Schaar im selben Moment Mann für Mann dieselbe Erscheinung zu haben wähnt und davon jahrelang überzeugt bleibt, allein auf Grund gleichartiger Vorstellungen und Erregungen.[2]) Und darum bleibt die ausdrückliche Berufung des Apostels Paulus auf diese Erscheinung ein letzter thatsächlicher Beweis für die Unzulässigkeit einer Annahme der visionären Natur der Vorgänge, welche der Urgemeinde als Erweisungen des Auferstandenen galten.

Die Schwierigkeit, den urapostolischen Glauben aus Visionen herzuleiten, hat die Kritik längst gefühlt und ist zu deren Behauptung erst spät und nur darum fortgeschritten, weil Paulus auf Jesus' Auferstehung besonderes Gewicht bei seinem Evangelium legt und seine Bekehrung von einem Verfolger Christi zu dessen Apostel (1. Kor. 15, 9 ff.; Phil. 3, 7; Gal. 1, 16) nachdrücklichst auf eine neue Erscheinung des Auferstandenen zurückführt (vgl. AG. 22, 4 ff.; 26, 9 ff.). Um seinetwillen lassen sich eben die Berichte von den Erscheinungen des Auferstandenen nicht ganz als Sagen oder Mythen beiseiteschieben und ist man genötigt, sich durch die Annahme von Visionen mit den wohl bezeugten Erscheinungen abzufinden. Freilich hält man dafür, gerade in dem Erlebnis des Paulus eine völlig sichere Handhabe für den Versuch zu besitzen, die Erscheinungen des Auferstandenen allzumal in den Bereich der Visionen zu versetzen. Man täuscht sich dabei selbst darüber, daß es doch nicht angängig ist, bei gleichartigen Vorgängen alle übrigen nach einzelnen Anzeichen eines einzigen aus ihnen zu beurteilen, sondern daß vielmehr die Natur der Mehrzahl auch für die Erkenntnis des Wesens des einzelnen maßgebend erachtet werden muß. Das von uns gewonnene Urteil über die innere Haltlosigkeit der Visionshypothese betreffs der Erscheinungen des Auferstandenen vor den Uraposteln wirft deshalb notwendig seine Schatten selbst auf deren Anwendbarkeit bei der Erläuterung des Vorgangs auf dem Wege nach Damaskus. Doch würde dieselbe sich auch ohne diesen Rückschluß ergeben.

Allerdings legt Paulus sich zwar Visionen bei (AG. 22, 17; 2. Kor. 12, 1–4) und bezeichnet sogar auch die Erscheinung des Auferstandenen vor Damaskus als ein Gesicht (AG. 26, 19). Aber dennoch unterscheidet er deutlich zwischen ihnen als verschiedenen Erlebnissen. Denn bei jenen bezeichnet er seinen Zustand unzweideutig als einen ekstatischen (vgl. 2. Kor. 12, 3. 4; AG. 22, 17:

---

[1]) Auch gegen Steude, Stud. u. Krit. 1887 S. 203 ff.

[2]) So eingehend zuerst Holsten a. a. O., nachdem er schon lange zuvor den visionären Charakter der Erscheinung vor Damaskus klarzulegen sich bemüht hatte 1861.

„Da — geschah es mir, daß ich in Verzückung geriet"), und zeigt sich also da solcher Zuständlichkeit klar bewußt, wo er sie erlebte. Hingegen verrät, so oft er auch jener ihn umwandelnden Erscheinung vor Damaskus gedenkt, keins seiner Worte, daß er bei ihrem Eintritt außer sich gewesen ist. Es spricht daher des Apostels eigne Anschauung zum mindesten nicht für deren visionären Charakter. Wohl schreibt der Apostel dem ihm erschienenen Auferstandenen (1. Kor. 15, 20; Phil. 3, 21) einen neuen verklärten Leib zu. Aber sicherlich fußte diese Anschauung nicht auf dem immer nur flüchtigen Schauen desselben bei seiner Bekehrung, sondern auf der ihm gewordenen Überlieferung von dem Auferstandenen und läßt sich schon darum aus dieser Anschauung kein Rückschluß auf die Art jener Erscheinung machen. Die Bildung einer solchen in der Urgemeinde weist vielmehr darauf hin, daß diese sich eines bleibenden Verkehrs mit dem Auferstandenen bewußt und klarer gewesen ist, als ihn Visionen bieten. Und wie verschieden von dem irdischen Leibe Adams Paulus sich auch den Auferstehungsleib denkt, so ist derselbe für ihn doch eine Realität und keine bloße Lichterscheinung und hängt, wie wir schon oben sahen, ihm mit dem früheren Leibe eng zusammen (vgl. auch Phil. 3, 21). Eine so konkrete Anschauung erwächst aber aus Visionen, welche den Aufschluß über diese Leiblichkeit nicht zum Zwecke hatten, nimmer.

Und doch ist das noch nicht das Wichtigste. Der Hauptgegengrund liegt in der Unmöglichkeit, daß der nach der Gerechtigkeit des Gesetzes sich untadelhaft haltende Verfolger der Christengemeinde (Phil. 3, 6) mitten in seinem leidenschaftlichen Eifern wider die Jünger Christi durch seine eigenen Gemüts- und Gedankenbewegungen plötzlich zu einer visionären Anschauung von dem Leben des Gekreuzigten in Herrlichkeit in der Weise geführt sein soll, daß ihm damit selbst die leibliche Auferstehung Jesu als feststehende Thatsache zu gelten begann.[1]) Denn dadurch, daß Paulus ein denkender dialektischer und religiöser Geist war, wird nach Ausweis der Geschichte vieler Verfolger noch keineswegs die Voraussetzung nahegelegt, daß er die seine Zeit bewegenden Gegensätze gleichsam in sich zu vermitteln suchte. Er selbst stellt sich ausschließlich als einen Eiferer für die väterlichen Satzungen in übermäßigem, selbst unter seinen Zeitgenossen außerordentlichem Maße dar. Von einem solchen kann aber eine

[1]) Die Ungeschichtlichkeit dieser Annahme erhellt auch daraus, daß Paulus Gal. 1, 16 eine unmittelbar ihn zur Verkündigung treibende Macht in der ihm gewordenen Erkenntnis von Christus anerkennt, welche ihm gleichzeitig mit jener Erscheinung ward, die er aber von dieser eben als Offenbarung unterscheidet und erst als Folge jener betrachtet. Holsten sieht sich deshalb auch genötigt, zur Glaubhaftmachung des von ihm statuierten inneren Prozesses, dessen erstes Heraustreten nur jene Vision vor Damaskus gewesen sein soll, die neue Offenbarung sich erst nach drei Jahren (Gal. 1, 18) abschließen zu lassen. Denn sein Immanenzstandpunkt nötigt ihn, diese sich erst mittels eines so lange dauernden dialektischen Prozesses, in welchem er die neue Anschauung sich erst mit der alttestamentlichen Weltanschauung vermitteln und die Gnosis der Kreuzestodesthatsache zustande bringen mußte, entwickeln zu lassen. Dürfte aber der Beginn dieses inneren dialektischen Prozesses noch dem eifernden Pharisäer zugetraut werden, so müßte auch in dessen Mitte eine Vision ganz unerklärt und überflüssig erscheinen. Dialektiker sind doch sonst am wenigsten zu Visionen beanlagt.

Auseinandersetzung mit seinen Gegnern in seinem Innern nicht angenommen werden. Bei allem religiösen Ernste sind solche in ihre Anschauungen verrannt, weshalb sie eben nur durch einen plötzlichen Umschlag aus ihrem geistigen Banne loszubringen sind. Allerdings gibt es auch äußere Eiferer wider religiöse Gegner, welche gerade deshalb unerbittlich und unermüdlich sind, weil in ihnen selbst die Gewissensstimme für jene spricht, von ihnen aber um anderer Rücksichten willen unterdrückt wird. Als einen derartigen Verfolger der Christen den Paulus in seiner früheren Zeit zu denken, hindert aber nicht nur sein überall hervortretendes und von ihm selbst in Anspruch genommenes zartes unverletztes Gewissen (AG. 24, 16), sondern auch die Erfahrung, daß derartige Verfolger sich nicht bekehren. Eine Vision entsteht andererseits im Menschen nur, wenn ein übermächtiges inneres Gefühl, welches durch das klare Denken oder äußeren Zwang in Schranken gehalten wird, unter Zurückdrängung des letzteren mit unmittelbarer Gewalt in der Seele zum Durchbruch kommt. Ohne ein bei ihm, wie wir sahen, nicht annehmbares Handeln im Widerspruch mit dem, was in seiner Seele lebte und gährte, läßt sich nun aber in dem Verfolger Paulus die Anschauung von dem Leben des am Kreuze Gestorbenen nicht annehmen noch voraussetzen. Dieser erschien ihm vielmehr als ein Verfluchter. Daneben konnte der Gedanke, daß er dennoch durch Gottes Macht lebe, nicht zugleich seine Seele bewegen und erfüllen. An diesen psychologischen Widersprüchen scheitert daher die Annahme, daß die Erscheinung Christi vor Paulus nichts als eine Vision gewesen sei. Als annehmbar kann sie nur dadurch sich darstellen, daß sie im Widerspruch mit des Apostels Angabe den seine frühere Lebensentwickelung völlig aufhebenden Akt stillschweigend in ein etwas deutlicher heraustretendes Moment seines inneren geistigen Prozesses umsetzt, welches, wie es eine lange innere Vorgeschichte gehabt hat, so auch seine Vollendung nur mittels eines dreijährigen Sinnens erhielt. Damit aber tritt die Annahme in den grellsten Widerspruch mit dem Bewußtsein des Apostels über die Art seines inneren Umschwunges und läßt den Hauptträger des seiner Wirkung nach bedeutendsten immanenten Prozesses des Menschengeistes sich über sich selbst völlig unklar geblieben sein. Könnte man auch noch voraussetzen, daß der Apostel sich über die Natur der von ihm gesehenen Erscheinung getäuscht und, was er nur im Geiste geschaut hat, für wirklich gehalten habe, so ist bei ihm doch darüber jede Unklarheit und Ungewißheit ausgeschlossen, daß seine innere Umwandlung das Ergebnis eines plötzlich eingetretenen Erlebnisses und nicht eines sich langsam vollziehenden geistigen, dialektisch vermittelten inneren Prozesses gewesen ist. Denn an diesem Punkte hängt seine ganze Selbstbeurteilung und so mancher der wichtigsten Punkte seines Evangeliums. Die Zurückführung der Erscheinung des Auferstandenen auf eine Vision bleibt darum bei Paulus wie bei den Uraposteln ein mißlungenes Kunststück einer negativen Theologie. Die durchgängige Selbstbeurteilung des Ursprungs seines Evangeliums (vgl. z. B. 2. Kor. Kap. 2—3) bestätigt das aufs schlagendste.

Einen objektiveren Charakter und thatsächlichen Gehalt erhält die Visions-

hypothese freilich, sobald die angenommenen Visionen nicht sowohl als immanente Vorgänge des Menschengeistes, sondern vielmehr als von Gott gewirkte Erscheinungen [1]) oder als Manifestationen der ohne Zusammenhang mit dem begrabenen Leibe fortwirkenden Seele Jesu vorgestellt werden. Dabei ließe sich der schnelle Übergang der Urapostel von tiefster Verzagtheit zu weltüberwindender Freude noch als geschichtlich und möglich begreifen. Solche Visionen sind früher im Laufe der alttestamentlichen Offenbarungsgeschichte vorgekommen, freilich stets nur als versinnbildlichte Vorführungen von Erkenntnissen, deren ganze Fülle und überwältigende Kraft den Empfängern durch ausschließlich intellektuelle Erfassung nicht aufgegangen wäre. Der Wert dieser Auffassung wird aber sofort wieder stark beeinträchtigt, sobald die wunderbare Objektivität, die äußere Nachhilfe, durch welche die Apostel in ihrem Glauben an Christus aufgerichtet wurden, darauf zurückgeführt wird, daß in dem Gemüt der Jünger durch unmittelbar göttliche Einwirkung Änderungen geschahen, welche das Visionsbild des Auferstandenen erzeugten.[2]) Denn darnach erscheinen die Visionen aufs neue bloß als Reflexe der subjektiven Gemütsvorgänge, welche in den Aposteln gewirkt wurden.

Aber, selbst wenn man eine thatsächliche Wirkung Gottes oder Christi anerkennt, so daß die Jünger als objektiv berechtigt erscheinen, den erhöhten Christus als solchen zu bezeichnen, der ihnen lebend vor Augen gestanden hat, bleibt diese Erklärungsweise dennoch sittlich höchst bedenklich. Denn nach zwei Seiten erscheint der wahrhaftige Gott dabei als Urheber einer täuschenden Glaubensanschauung. Einmal nämlich bleiben alle Visionen nur bildliche Darstellungen für geistige Erkenntnisse und der Visionär muß, wie es bei Paulus 2. Kor. 12, ebenso wie bei Johannes auf Patmos der Fall war, zur Erkenntnis seines ekstatischen Zustandes kommen, um sich über den wahren Gehalt des Geschauten klar zu werden. Eine solche Aufklärung der Apostel über die Erscheinungen des Auferstandenen ist aber der darin einmütigen Darstellung der Evangelien und des Apostels Paulus nach nicht erfolgt. Sie sind bei der Meinung geblieben, den Auferstandenen leibhaftig geschaut zu haben.[3]) Das ist nun in diesem Falle um so bedenklicher, als die Christenheit dadurch zu einer völlig irrigen Grundanschauung geführt ist. Die Apostel haben die Anschauung festgehalten, daß Jesus als Auferstandener mit einem Leibe angethan sei und betrachten ihn deshalb als den Erstling der Entschlafenen. Wie sie sich den Leib des Auferstandenen dachten, ist dabei völlig gleichgültig. Waren jene Erscheinungen desselben nur in den Aposteln gewirkte Visionen, so wiesen sie immer nur auf ein geistiges Fortleben des Gekreuzigten hin und dürften in Wahrheit nicht als Bestätigungen dafür erachtet werden,

---

[1]) Weiße, Evangelienfrage S. 272 f.; Schweitzer, Glaubenslehre II. S. 211; Lotze, Mikrokosmus III. S. 365, Religionsphilosophie § 59; Keim, Jesus v. Naz. III. S. 595 ff.; Gebhardt, Auferstehung Jesu Christi S. 72. Darin war diesen in gewissem Sinne bereits Spinoza (Epist. XXIII. ed. Henr. Oldenburg) vorangegangen.

[2]) So besonders Schweitzer a. a. O.

[3]) Vgl. Schlottmann, die Osterbotschaft und die Visionshypothese S. 47.

daß Jesus auch leiblich aus dem Grabe wieder hervorgegangen sei, wie es das N. T. ansieht und lehrt. Durch die von ihm gewirkten Visionen hätte Gott also die Apostel und infolge davon die Christenheit in einen Irrtum geraten lassen, ohne diesen als solchen Jahrtausende lang erkennen zu lassen und zwar gerade betreffs eines Punktes, bei welchem es sich um die Spitze der Offenbarung, die Erkenntnis der Kraft der Auferstehung, handelte (Phil. 3, 21). Das aber ist unbestreitbar eine unvollziehbare Vorstellung.[1])

Die Versuche, den Glauben an Jesus als den am dritten Tage Auferstandenen ohne Anerkennung, daß sein Grab leer gefunden ward, historisch begreiflich zu machen, laufen auf einen Knäuel geschichtlicher und sittlicher Unmöglichkeiten hinaus und können deshalb nicht einmal als wissenschaftlich genugsam begründete Hypothesen anerkannt werden. Dieses Hauptstück des christlichen Glaubens kann darum, wie die Evangelien angeben, in erster Linie nur auf der Thatsache, daß Jesus' Grab am dritten Tage von seinen Jüngern leer gefunden wurde, beruhen. Freilich, wäre uns weiter nichts berichtet, so würde das allein uns so wenig von der Auferstehung überzeugen können, wie Maria Magdalena, die Apostel und die Emmauswanderer. Aber das leere Grab dient auch nur den Berichten von den Erweisungen des Auferstandenen zum bestätigenden Dokument.

4. Beim Eingehen auf diese Berichte scheint es nun freilich uns zu gehen, wie bei den eben besprochenen Versuchen. Ihre Brauchbarkeit scheint an ihren eigenen Widersprüchen zu scheitern. Seit Spinoza sind ja gerade die Unterschiede in den Angaben über den Auferstehungsmorgen und in der Aufzählung der Erscheinungen für den archimedischen Punkt gehalten worden, von dem aus man den Glauben der Christenheit an eine reale Auferstehung Jesu Christi mit Erfolg aus den Angeln zu heben versuchen könne.[2])

Die Frage, ob und inwieweit für uns die Berichte über den Auferstandenen in einen annehmbaren Einklang zu bringen sind, stellen wir zurück, weil es sich dabei nur um menschliche Vermutungen und wissenschaftliche Maßnahmen handelt. Beherzigenswerter ist schon die seitdem oft wiederholte Verweisung Lessings[3]) auf die unvereinbaren Widersprüche in den Schlachtenberichten ganz glaubhafter Historiker, durch welche indes die Thatsächlichkeit der Schlachten wie des Ausgangs derselben nicht im mindesten zweifelhaft wird. Für die Würdigung der neutestamentlichen Auferstehungsberichte kommt aber deren inneres gegenseitiges Verhältnis vor allem in Betracht.

Zu beachten ist da zunächst, daß die neutestamentlichen Berichte sichtlich von einander unabhängig sind. Die Evangelisten dürften sämtlich den ersten

---

[1]) Das sind allerdings dogmatische Bedenken, hier aber auch in der Geschichtsbetrachtung vollkommen berechtigt (gegen Steude a. a. O. S. 105), weil es sich nur um menschliche Erklärungsversuche, nicht aber um Feststellung einer geschichtlichen Thatsache handelt.

[2]) So noch wieder A. Harnack, Dogmengeschichte [2] I. S. 74, der das als vierten zu beachtenden Punkt aufführt, um den Glauben an die leibliche Auferstehung als absurd hinzustellen.

[3]) Verm. SS. Th. V. S. 105.

Brief an die Korinther bereits gekannt haben; vom 3. und 4.[1]) ist solches mit Sicherheit anzunehmen. Wenn sie dennoch auf dessen Angaben formell und materiell keine Rücksicht nehmen, so kann dies Beiseiteliegenlassen nicht in der Absicht ihren Grund gehabt haben, jene paulinischen Angaben zu entwerten, wie dies das Schülerverhältnis des Lukas zum Heidenapostel verbürgt. Nur das sichere Bewußtsein, daß sich ihre Berichte mit jener Zusammenfassung der Erscheinungen vor lauter Aposteln und Männern sehr wohl vertragen und daß sie auch der sonstigen apostolischen Überlieferung entsprechen, konnte die Evangelisten veranlassen, jene nicht zu berücksichtigen.

An eine bewußte Umschmelzung ist bei der stofflichen Verschiedenheit erst recht nicht zu denken. In dieser offenbaren Sorglosigkeit betreffs des Verhältnisses ihrer Mitteilungen zu denen anderer Zeugen spricht sich die völlige Gewißheit der Evangelisten aus, daß auch ihre Mitteilungen zuverlässig und verbürgt seien und sich als solche den weiter Nachforschenden bewähren würden. In deren Verschiedenheiten die Gemütsverfassung der Jünger in den Tagen der Auferstehung sich spiegeln zu lassen[2]), ist gar kein Anlaß, da die Berichte nicht der unmittelbare Niederschlag der ersten Stunden sind, und die Unklarheit der Jünger am Tage der Auferstehung sich nur auf das Urteil über das unerwartete Leben des aus dem Grabe Erstandenen in einem menschlichen Leibe bezog, sie aber nicht unfähig machte, die verschiedenen Erscheinungen des Auferstandenen, welche völlig in die irdische Sphäre fielen, auseinanderzuhalten und äußerlich richtig aufzufassen.

Die Abweichungen der neutestamentlichen Berichte liegen sodann auch weit mehr darin, daß sie fast lauter verschiedene Erscheinungen des Auferstandenen uns vorführen, als darin, daß sie über die gleichen Erscheinungen nicht zusammenstimmende Mitteilungen machen. Letzteres findet im Grunde nur betreffs der Erlebnisse in der Frühe des Auferstehungsmorgens statt.

So befremdend es nun auch auf den ersten Blick ist, daß kaum einer der neutestamentlichen Zeugen die von den andern mitgeteilten Vorgänge nach der Auferstehung berührt und bestätigt[3]), so ist das doch für die Grundthatsache der Auferstehung und zwar am dritten Tage von gar keinem Belang, denn darüber sind alle einig, und für jene Verschiedenheiten lassen sich schriftstellerische Gründe erkennen. Bei dieser Untersuchung haben wir es, da Markus ausscheidet, nur mit Matthäus, Lukas, Johannes und Paulus zu thun.

Letzterer will, wie schon oben hervorgehoben werden mußte, nur den Zweiflern noch entgegenstellbare Zeugen der Auferstehung aufführen. Wie es darum den historischen Wert seines Verzeichnisses nicht beeinträchtigen kann,

---

[1]) Der unechte Schluß des Markusevs. 16, 9 ff. kommt hier am wenigsten in Betracht. Aber auch das vorangehende echte Bruchstück des Berichts von der Auferstehung bedarf so sichtlich der Ergänzung, daß aus ihm allein sich kaum ein Argument entnehmen läßt (vgl. Weiß, Leb. Jesu II.[3] S. 571 A.).

[2]) So Beyschlag, Leb. Jesu I. S. 445 u. II. S. 488, und Pressensé, Jésus-Christ. p. 670.

[3]) Das findet nur bei Luk. 24, 24 u. Joh. 20, 3–10, Luk. 24, 34 u. 1. Kor. 15, 5 statt.

daß er des sicher historischen Zugs von den Frauen nicht gedenkt und hingegen Erscheinungen erwähnt, die außer bei ihm nur im Hebräerevangelium, diesem Konglomerat evangelischer Mitteilungen, sich finden[1]), so darf man in seinem Bericht auch nicht eine besondere Absicht und Kunst suchen, noch aus ihr Schlüsse über das Fortzittern der visionären Bewegung ziehen wollen.[2]) Paulus ordnet einfach historisch und gedenkt zuerst der Erweisungen Jesu vor immer weiteren Kreisen zur Bekundung seines Lebens für alle seine Gläubigen und dann derer zu Jerusalem behufs letztwilliger Verordnungen, die mit einer vor dem später in Jerusalem ausharrenden Jakobus begannen und mit der letzten vor allen Aposteln behufs der Himmelfahrt schlossen. Indem Paulus die ihm widerfahrene ausdrücklich als die letzte von allen bezeichnet (1. Kor. 5, 9), deutet er sogar noch an, daß es auch noch andere Erscheinungen gegeben hat als die, welche er erwähnte, und bestätigt also, daß er nicht auf Vollständigkeit der Aufführung bedacht gewesen ist.[3])

Das erste Evangelium setzt ausdrücklich die beiden Erscheinungen des Auferstandenen, deren es neben seiner Zeichnung der Auferstehung selber gedenkt, in eine Beziehung zu einander und macht dadurch selber die Absichtlichkeit seiner Beschränkung bemerkbar. Denn es heißt Matth. 28, 16: „Die elf Jünger begaben sich aber nach Galiläa auf den Berg, wohin Jesus sie beschieden hatte". Neben der Zeichnung des Auferstehungsvorgangs und dessen Aufnahme bei den Jüngern wie bei den Hohepriestern infolge der Berichte der Frauen und der römischen Wächter, bei welchen Matthäus, der frühere Zöllner, leicht Bekanntschaften haben konnte, sind ihm die Erscheinung vor den Frauen um der Weisung nach Galiläa willen und diejenige Erweisung im Heimatlande der Jünger allein wichtig, bei welcher der Auferstandene sich ohne allen Rückhalt als den Herrn des Himmelreichs, dessen Predigt er dort am meisten gepflegt hatte, den Seinen bekundete und ihnen die Bürgschaft der Vollführung seiner Herrschaft darbot.[4])

Eine ähnliche und dennoch verschiedene, von ihm selber deutlich (Luk. 24, 7. 23. 26. 44—46) bekundete Absicht leitet Lukas bei seinen Mitteilungen über den Auferstandenen. Nur einer höchst oberflächlichen Betrachtung kann das 3. Evangelium zu beabsichtigen scheinen, den Auferstehungstag nach seinem ganzen Verlaufe schildern zu wollen. Vom ersten Wort der Ankündigung der Auferstehung an, das er mitteilt (Luk. 24, 7), werden von Lukas nur solche Erscheinungen des Auferstandenen erwähnt, welche dazu dienten, die Jünger

---

1) Gegen Steck, Galaterbr. S. 152—191.

2) Gegen denselben, wie auch gegen Weizsäcker, Ap. ZA. S. 12, und Pfleiderer (Urchristentum S. 11), der sogar die Erscheinung vor den Fünfhundert auf das Pfingstfest bezieht, als die von der hervorragendsten Bedeutung, als ob Paulus nicht deutlich diese Erscheinungen und die Bekundungen des Geistes auseinanderhielte.

3) Vgl. Edwards und Godet zu 1. Kor. 15, 9.

4) Die Rücksicht auf die Erfüllung der Weissagung (Matth. 4, 12—16) betreffs Galiläas wird nirgends erkennbar. Ein Summarium der galiläischen Erscheinungen will er ebensowenig bieten. Nichts weist darauf hin (gegen Steinmeyer, Apolog. Beitr. S. 69 u. 209, wie gegen Weiß, Matth.-Ev. S. 582).

davon zu überführen, daß das diesen zur Sichtung gewordene Leiden und Sterben (Luk. 22, 31—34 u. 37. 38) für Jesus der Weg zur Herrlichkeit und zur Bewährung als der Christ geworden war. Darum teilt Lukas auch von den Emmauswanderern, wie von den Elfen nicht allein mit, daß sie thatsächlich, sondern auch, daß sie lehrhaft davon überführt wurden, wie Jesus gerade, indem er durch Leiden zur Herrlichkeit hindurchdrang, den dem Messias im A. T. vorgezeichneten Weg vollendet habe, und schließt sein Evangelium mit dem Bericht über den segnenden Hingang aus dieser Welt in den Himmel ab. Auf die Vorführung aller Erweisungen des Auferstandenen kam es bei der Verfolgung dieses Nachweises in keiner Weise an. Das Ausgehobene genügte, weil der erste Leser an der Auferstehung selber kaum gezweifelt haben wird, das Berichtete aber dem Zweck der Darstellung entsprach.

Bei Johannes kann der ganzen Anlage seines Evangeliums nach nichts anderes erwartet werden, als daß er auch aus der Auferstehungsgeschichte nur solches mitteilt, was für ihn persönlich von Bedeutung gewesen war und ihn die Herrlichkeit des Sohnes deutlich hatte erkennen lassen. Seine Mitteilungen zerfallen in drei Abschnitte. Der erste beschränkt sich darauf, zu zeigen, wie Johannes selber durch Maria Magdalenas Kunde und sein Gehen zum Grabe zur Überzeugung von der Auferstehung geführt und darin durch deren Begegnung mit dem Auferstandenen befestigt ist. Der zweite umfaßt die beiden in engster Beziehung zu einander stehenden Erscheinungen vor den Elfen in Jerusalem, welche er, wie er selbst angibt, aus einer Reihe anderer Erweisungen aushob, weil sie besonders geeignet sind zum Glauben an Jesus als den Christ, den Sohn Gottes, zu führen (Joh. 20, 31). Drittens fügt der 4. Evangelist einen Bericht über die erste Erscheinung des Auferstandenen in Galiläa hinzu, durch welche dieser bekundete, daß auch ferner, trotz seines nun verwandelten Wesens (20, 17; 21, 12), in seinem Verhältnis zu ihnen sich weder bezüglich des auf ihre Arbeit gelegten Segens noch betreffs seiner Forderung der Liebe und Nachfolge etwas ändern werde. Beim Blick auf 1, 14 u. 13, 1 wird man die Beschränkung des vierten Evangelisten auf die Hervorhebung dieser drei Erweisungen naturgemäß finden müssen.

Da sich also bei allen Berichterstattern über die Erscheinungen des Auferstandenen der Grund des Umfangs ihrer Auswahl unter den Erscheinungen wenigstens vermutungsweise erkennen läßt, keiner von ihnen aber den Anspruch erhebt, einen vollständigen Bericht darüber zu liefern, bei mehreren sogar das Bewußtsein des Gegenteils zum Ausdruck kommt, so wird eine gerechte Kritik, auch wenn es ihr nicht gelingt, die geschichtliche Abfolge aller Erweisungen des Auferstandenen nachzuweisen, die einzelnen Begebenheiten nicht in Zweifel ziehen. Denn diese stehen zu einander nicht im Verhältnis von notwendigen Gliedern eines fortgehenden Verlaufs. Sie sind allzumal nur durch Rücksichten auf andere bedingte, freie Äußerungen des Lebens des Auferstandenen.

5. Für die Thatsache der Auferstehung selbst kann es aber, wenn man das Überraschende derselben für deren erste Zeugen in Rechnung bringt, kaum

irgendwie bedenklich erscheinen, daß gerade die Berichte über die Begebenheiten am offenen Grabe nicht in Einklang mit einander zu stehen scheinen.

Die abweichenden Angaben lassen sich in folgender Weise[1]) zusammenstellen. Während die drei ersten Evangelisten von mehreren Frauen erzählen, welche in der Frühe des Ostermorgens, sei es zur bloßen Besichtigung oder zum Zwecke der Salbung Jesu, zum Grabe hinausgegangen seien, spricht der vierte lediglich von dem Grabbesuch der Magdalena allein. Nach der synoptischen Darstellung fällt dem weiblichen Kreise nicht allein der abgewälzte Stein ins Auge, sondern sie erleben auch unmittelbar die Erscheinung des Engels und empfangen aus dessen Munde zugleich mit der frohen Botschaft den Befehl, diese den Aposteln zu überbringen; nach dem Johannes erblickt hingegen Maria nichts anderes, als das aufgethane Grab, und alsbald eilt sie auf eignen Antrieb in die Stadt, ihre Wahrnehmungen den beiden hervorragendsten unter den Zwölfen zu vertrauen. Bei Matthäus und Markus weist der himmlische Bote die Frauen an, die Jünger nach Galiläa zu bescheiden, weil sie dort den Auferstandenen sehen würden; von solcher Weisung berichten aber Lukas und Johannes nichts. Nach Matthäus haben sie sich eilig und mit Freuden aufgemacht, den empfangenen Auftrag auszurichten; dagegen merkt Markus an, daß sie aus Furcht gegen jedermann geschwiegen hätten. Der Anfang des Matthäusberichts stellt die Erscheinung Jesu erst für spätere Zeit und an einer entlegeneren Stätte in Aussicht, während nach dem Fortgang seines Berichts der Auferstandene noch in derselben Stunde den davoneilenden Frauen entgegentritt.

Solche Abweichungen bei unabhängig von einander erzählenden Augenzeugen dürfen wohl am wenigsten als beabsichtigte Widersprüche und Verbesserungen angesehen oder gewertet werden. Man darf vielmehr mit Gewißheit annehmen, daß, falls auch nur einer der Urheber dieser Zeugnisse von dem Erlebnis des Ostermorgens ein allseitiges Bild desselben zu entwerfen beabsichtigt hätte, er die uns nun fehlenden Mittelglieder zwischen manchen sich jetzt gegenüberstehenden Angaben in die Berichte aufgenommen haben würde. Das Gewicht der Abweichungen sinkt ohnehin bedeutend, sobald man ihnen, wie das eine gerechte Kritik erheischt, auch die Punkte zur Seite stellt, betreffs deren sämtliche Berichte zusammentreffen.

Einig sind die Berichte nun aber darin, daß am ersten Tage nach dem großen Sabbat in aller Morgenfrühe[2]) Frauen zum Grabe Jesu hinaus-

---

[1]) Fast genau mit den Worten Steinmeyers, Apolog. Beitr. III. S. 59 f.

[2]) Das *ὀψὲ δὲ σαββάτων* (Matth. 28, 1) steht mit den andern Evv. nicht in Widerspruch, und keineswegs ist erst durch die eingeschaltete Angabe eines Motivs für den Hinausgang auch dessen Zeit nach dem Sonnenaufgang hin verschoben worden (so Holsten, Syn. Evv. S. 142). Wie die folgenden Worte bei Matth.: *τῇ ἐπιφωσκούσῃ εἰς μίαν σαββάτων* denkt der 1. Evgst. an dieselbe Tageszeit, wie Mk. und Luk. So gut wie bei Philostratus *ὀψὲ τῶν Τρωϊκῶν* nach dem trojanischen Kriege heißt, bezeichnet bei Matth. das *ὀψὲ τῶν σαββάτων*, wie der Plur. anzeigt, daß nach Verlauf der mit dem großen Sabbat endenden Woche die Frauen aufbrachen, und das Folgende gibt dann noch an, wie lange es nach diesem Termin war. Darum übersetzt auch Weizsäcker falsch: nach

gegangen sind, das Grab geöffnet und leer fanden, und nach dieser sie in Schrecken setzenden Entdeckung nicht ihr Schluß, sondern Engels Mund und Jesus' eigene Erscheinung sie von dessen Auferstehung vergewisserten. Sobald man ferner die Berichte ihrer ursprünglichen Unmittelbarkeit entsprechend wertet, ergibt sich, daß die Maria Magdalena, deren Johannes allein gedenkt, weil ihm gerade durch sie allein die erste Kunde von dem offenen und leeren Grabe gekommen ist, auch nach den andern Evangelisten eine bevorzugte Stelle unter den hinauseilenden Frauen eingenommen hat (Matth. 28, 1; Mk. 16, 1; Luk. 24, 10). Da nun, wer die Ostererfahrung der Jünger überhaupt nur zeichnen wollte, das individuelle Erlebnis des Johannes mitzuteilen in keiner Weise veranlaßt war, so lag für den auch kein Grund vor, den Zwischenfall mit der Maria hervorzuheben. Johannes aber konnte hinwiederum seinerseits die Bekanntschaft mit der allgemeinen Erfahrung der Elf in der Gemeinde voraussetzen. Es ist deshalb unberechtigt, von einem Widerspruch in den Angaben über die Besucherinnen des offenen Grabes zu sprechen.

Wie nun über die Zeit, zu der, und über die Personen, von denen das Grab zuerst offen gefunden worden ist, unter den Evangelisten keine Uneinigkeit besteht, so auch nicht über den Ort, an dem, und die Zeit, zu der sich der Auferstandene zuerst gezeigt hat. Denn Matthäus, Markus und Johannes berichten einmütig, daß der Auferstandene noch am Morgen des Auferstehungstages, und zwar in der Nähe des Grabes, von den Frauen gesehen worden ist.[1]) Lukas aber stellt das auch nicht in Abrede. Keineswegs nämlich hat er die Absicht, wie die Bemerkung über die Erscheinung vor Petrus (Luk. 24, 34) darthut, die Erscheinung vor den Emmauswanderern als die erste Erweisung des Auferstandenen überhaupt hinzustellen. Sein Bericht beruht sichtlich auf der Mitteilung eines der beiden Emmauswanderer, der seine Erlebnisse am Auferstehungstage vom Morgen an bis zur Erscheinung des Auferstandenen am Spätabend vor den Elfen in seiner Gegenwart dem Evangelisten berichtet hatte. Bei einem solchen konnte er die Angabe der Frauen, sie hätten den Herrn selber gesehen, sehr wohl übergehen, da er deren ganze Kunde für ein Märchen hielt. Denn daß er etwas davon dennoch gehört hatte, zeigt die Bemerkung über die Apostel, daß sie das Grab gefunden wie die Frauen es gesagt, ihn aber nicht gesehen hätten (Luk. 24, 24). Das Fehlen der betreffenden Angabe der Frauen in seinem Bericht ist also sachlich bedingt.

Bei der Bedeutsamkeit der Punkte, in welchen der Evangelisten Dar-

---

Ablauf des Sabbats aber beim Morgengrauen des ersten Wochentages. Denn dort steht dasselbe σαββάτων wie hier.

[1]) Daß Markus eine solche Angabe nicht macht, ist nur die Folge davon, daß sein Bericht uns unvollständig vorliegt. Nach dessen ganzer Anlage würde derselbe ebenso wie der des Matthäus fortgehen. Weizsäcker (Ap. ZA. S. 8) hätte sich bedenken sollen, bevor er im Gefolge von Dav. Strauß (Leb. Jesu f. B. S. 314) die Fortsetzung bei Matthäus als späteren Einschub bezeichnete. Bei so außerordentlichen Erlebnissen greifen Befangenheit und Freude im Menschen- und namentlich in Frauenherzen zugleich Platz und treten Äußerungen beider Seelenstimmungen abwechselnd hervor.

stellung zusammentrifft, reichen die Abweichungen, auch wenn keine weitere Ausgleichung gefunden werden könnte, doch bei weitem nicht aus, die große Heilsthatsache, welche in der Begebenheit des Auferstehungsmorgens enthalten ist, für unsicher bezeugt zu erklären. Höchstens dürfen Einzelheiten ihres äußeren Verlaufs als unklar bezeichnet werden.

6. Wir haben also nicht bloß die Gewißheit, daß die Apostel und die Urkirche überzeugt gewesen sind, den gekreuzigten und gestorbenen Jesus am dritten Tage lebend gesehen zu haben. Die evangelischen Berichte geben vielmehr auch, bloß als geschichtliche Quellen gewertet, eine ausreichende Bürgschaft dafür, daß Jesus wirklich leibhaftig am dritten Tage nach der Kreuzigung auferstanden und im Leben gesehen worden ist. Das ist von höchstem und entscheidendem Wert. Denn dem Urteil eines Paulus gegenüber: „Ist Christus nicht auferstanden, so ist unser Glaube eitel, und wir sind noch in unsern Sünden" (1. Kor. 15, 17), fällt jede Versicherung, daß über den christlichen Osterglauben das Ergebnis der Forschung über die Wahrheit der apostolischen Angaben von der leiblichen Auferstehung Jesu nicht entscheiden könne, völlig hin. Das ist keine Frage der Wissenschaft, sondern eine Frage der Gewißheit der geglaubten Thatsachen, und angesichts dieser wird die Entscheidung bei den Aposteln bleiben, und gegen diese keine theologische Einsicht aufkommen.[1])

Aber nicht allein für unsere Heilsgewißheit, sondern noch weit mehr für Jesus' persönliche Bedeutung und Heilsmittlerstellung kommt auf diese Thatsache alles an. Denn ohne sie könnte sogar seine Versicherung: „Ich lebe und ihr sollt auch leben" (Joh. 14, 19), es in uns zu keinem wahren Osterglauben bringen.[2]) Das weitere Leben, welches ihm ohne die Sicherheit der Auferstehungsthatsache zugestanden werden könnte, wäre eine völlig vage und unbestätigte Hoffnung und unterschiede sich im besten Falle um nichts von dem Leben eines Abraham, Isaak und Jakob, welches er selbst daraus gefolgert, daß Gott nicht ein Gott der Toten, sondern der Lebendigen ist und ihm alle leben (Luk. 20, 38 pp.). Es beruhte die Annahme von seinem Fortleben und Wirken ohne Schranken des Raumes und der Zeit eben bei den Jüngern und bei uns bloß auf einem Schluß, auf einer Folgerung aus dem Werte seiner Person. Solchen Schluß hat Jesus aber nirgends seinen Jüngern zugemutet und, was noch übler wäre, zu demselben fehlten, bei seinem Bleiben im Tode sogar alle begründeten Voraussetzungen. Denn es wäre nichts als eine solche und noch dazu eine, welche an dem Gange der Dinge in der Welt in überwiegendem Maße eine vielfache Widerlegung findet, wenn

---

[1]) Gegen Steude (die Auferstehung J. Chr. S. 5). H. Ziegler (der geschichtl. Christus 1891 S. V) geht folgerichtig dazu fort, die Auferstehung Christi von seiner Darstellung des geschichtlichen Christus auszuschließen, weil dadurch zum Bilde der offenbarenden Persönlichkeit Christi kein neuer Zug hinzugesetzt wird. Für solche Theologie ist eben Paulus keine Autorität mehr.

[2]) Wie uns das schon Hase (Gesch. Jesu S. 600) versichert und A. Harnack a. a. O. als Pflicht der Jünger hinstellt.

man sagt, daß ein Mensch von der sittlichen Größe und Gottinnigkeit Jesu durch den Tod nicht aus der Gemeinschaft mit dem Gott, an dem er in weltüberwindendem Sinne, allen Widerwärtigkeiten seines irdischen Daseins zum Trotz, festhielt, entrückt werde. An der Schrift hat diese Behauptung keine Stütze. Denn sofern dieselbe, wie bei Hiob, eine Bewährung durch Leiden auch für fromme Erdenpilger als notwendig hinstellt, führt sie gerade erst durch den Ausgang, den sie jene nehmen läßt, den Beweis, daß die Leiden nur Bewährungsleiden und nicht Zeichen der Verwerfung waren. Das N. T. weist bei diesem Frommen ausdrücklich auf das vom Herrn seinem Ausharren bereitete Ende hin (Jak. 5, 11). Ohne eine sichtbar gewordene Auferstehung fehlte daher in diesem Kardinalfalle, bei diesem die Gottesgemeinschaft sonst in einziger Weise bethätigenden Menschensohne der Beweis, daß seine Leiden Bewährungsleiden waren, und bliebe ihre derartige Deutung nichts als eine menschliche Annahme oder Erfindung. Bei Christus wird dazu im N. T. auf seine subjektive Bewährung durch Leiden im Einklang damit, daß die Schrift ihn als den Sündlosen und Vollkommenen behandelt, kein besonderes Gewicht gelegt. Bei ihm spricht die Schrift fast allein von der im göttlichen Weltplan liegenden Notwendigkeit eines Durchgangs durch Leiden und Sterben. Darum wird der Wert seiner Person in Gottes Augen und damit der Wert seiner Lebensleistung für jeden, der aus der Wahrheit ist, erst durch die Auferstehung verbürgt und klargelegt.[1]) Ohne diese aber würde der Glaube an seinen eigentümlichen Heilsberuf in der Welt und für dieselbe nicht solches Namens wert, sondern nur ein sehr problematischer Wahn sein. Anders scheint es vielen für den Moment noch so, weil sie durch die überlieferte christliche Weltanschauung von der unvergänglichen Hoheit der Person Jesu noch gewohnheitsmäßig überzeugt sind. Man fahre nur fort, die Auferstehung Jesu für einen geschichtlichen Aberglauben und für eine bloß geistige Wahrheit auszuschreien, und der im Grabe gebliebene Jesus von Nazaret wird nicht lange als der Anfänger eines der Dinge dieser Welt mächtigen Glaubens in Ansehen bleiben, sondern nur als ein eitler, durch die Wirklichkeit widerlegter Schwärmer im Urteil des Volkes dastehen.

Freilich nicht die Auferstehung an sich allein als wunderbare Thatsache hat eine solche Bedeutnng, sondern sie hat diese nur dadurch, daß sie der

[1]) Dies Argument tritt nicht mit Luk. 16, 31 in Widerspruch. Dort handelt es sich um den Glauben an ein jenseitiges Leben und ans Gericht, zu welchem niemand durch eine flüchtige Erscheinung aus dem Jenseits geführt werden kann, weil dieselbe vom Unglauben sofort als Täuschung in Anspruch genommen werden könnte. Hier handelt es sich um den Beweis, daß wirklich eine Gerechtigkeit übende und Recht schaffende Gotteshand über der Welt waltet, und zwar in dem Ergehen des einzigen absolut Gerechten in dieser Welt. Wo bliebe etwas von Gottesoffenbarung in dem Ergehen und Leben Jesu, sobald diese bei seinem Ausgange aus der Welt sich nicht bethätigte? Das verkennt oder verbirgt die Schule Ritschls sich selber, wenn sie einerseits aus Konnivenz gegen die Wissenschaftlichkeit die Auferstehung Christi als Thatsache fallen läßt — und doch andererseits in der von ihm eingenommenen Stellung zu Gott und Gottes Verhalten gegen ihn die den Glauben erzeugende weltgeschichtliche Thatsache finden will.

Ausgang des Lebens und Wirkens Jesu Christi war.[1]) Aber da ihm das, was er litt, aus dem Grunde widerfuhr, weil er der Bringer des wahrhaftigen Gottesreiches und die Selbstoffenbarung Gottes behufs Herstellung des Gottesreiches sein wollte, und da ihn der Widerspruch der Gottesfeindschaft wider ihn als Gottesoffenbarer, wiewohl ihn niemand einer Sünde zeihen konnte, in den Tod brachte, so hat die in der Auferstehung liegende Wendung seines Geschicks eine ganz einzigartige Bedeutung. Diese wird im N. T. dadurch besonders hervorgehoben, daß die Auferstehung als eine Jesus von Gott zu teil gewordene Erweckung aus dem Tode, also als eine That Gottes bezeichnet und betrachtet wird.[2]) Denn damit wird der That der Menschen, welche in Jesus' Kreuzigung vorliegt, die Auferstehung als die jene aufhebende Gottesthat ausdrücklich entgegengestellt. In ihr lag die offenbare Kassation und Vernichtung der menschlichen Gerichtsthat durch den der Auflehnung der Völker spottenden Gott im Himmel, und sie ist als solche bleibend zu achten. Auf diese Bedeutung der Auferstehung wies die zum Grabe kommenden Frauen das jene ankündigende Engelwort bereits hin: „Er ist auferweckt von den Toten (Matth. 28, 5)! Was suchet ihr den Lebenden unter den Toten (Luk. 24, 7)?" Die Gottesthat klarzustellen, ist das Bemühen des ersten Evangelisten bei der Zusammenstellung der Thatsachen des Ostermorgens, und das andere Apostelevangelium tritt ihm zur Seite, indem Johannes berichtet, wie er bei seinem Eintritt ins Grab in diesem alles so geordnet fand, daß jeder Gedanke an eine gewaltsame feindliche Wegnahme des Leibes, wie sie Maria hegte, oder selbst ein Wechsel der Ruhestätte sich als ausgeschlossen erwies (Joh. 20, 6. 7).

Darum aber wird die Auferstehung Jesu Christi vor allem zum Siegel Gottes auf das vor dem Hohenrat und Pilatus abgelegte Bekenntnis, um deswillen jenes Todesurteil über ihn erging. Er ward durch diese Gottes-

---

[1]) Vgl. Kaftan, das Wesen der christlichen Religion S. 304.

[2]) Schon seit Dan. 12, 13 LXX wird von der Auferstehung der Toten als ἀνιστάναι und ἀνάστασις gesprochen. Diese übliche Ausdrucksweise wird auch teilweise, namentlich in den erzählenden Büchern des N. Ts., in Bezug auf Jesus beibehalten. Auf das Vorkommen des Mediums (ἀναστήσεται) in den Leidensankündigungen ist dabei kein Gewicht zu legen, da dasselbe auch in Aussprüchen Jesu über alle Toten sich findet (Matth. 12, 41; Luk. 11, 32; Joh. 11, 23. 24). Um so mehr fällt es ins Gewicht, daß, wenngleich Jesus sich selbst als die Auferstehung bezeichnete, dennoch im N. T. überwiegend auf die Auferstehung das Wort ἐγείρειν, ἐγείρεσθαι angewandt ist (Matth. 16, 21 pp.; Mk. 14, 28; Luk. 24, 34; AG. 3, 15; 4, 10; 5, 30; 10, 40; 13, 30. 37; Röm. 4, 24; 8, 11; 1. Kor. 6, 14; 15, 4. 12. 15; 2. Kor. 4, 14; Gal. 1, 1; Ephes. 1, 20; Kol. 2, 12; 1. Thess. 1, 10; 2. Tim. 2, 1; 1. Petr. 1, 21 — aber auch Joh. 2, 22; 21, 14 u. ö.). Diese vorzugsweise Zurückführung der Auferstehung auf Gott, welche selbst Schleiermacher, freilich übertreibend, betonte (Glaubenslehre II. § 99 Anm. 1), untersagt, für die Rückkehr Christi ins Leben Beweggründe wie diese anzuführen: Er wußte, wie die Seinen hilflos und ohnmächtig waren ohne ihn, und darum zog es ihn mit Liebesmächten aus jener stillen Welt der Abgeschiedenen zu ihnen zurück, ihnen sein Wort zu halten: „Ich will euch nicht Waisen lassen, ich komme zu euch." (Beyschlag, Leb. Jesu II. S. 468.) Weshalb nur Jesus, wenn dies das Motiv der Auferstehung war, nicht immer bei den Seinen auf Erden geblieben ist, oder, wenn der Ersatz doch später ausreichte, nicht sofort nach seinem Tode den heiligen Geist vom Vater sandte? — Wozu noch diese Zwischenstufe?

that eben kräftiglich als Sohn Gottes erwiesen (Röm. 1,4). Nicht minder liegt in der Auferweckung Jesu eine göttliche Bestätigung des von ihm seinem Leiden und Sterben beigemessenen Wertes. Sie darf auch nach dieser Seite hin nicht bloß als ein Wiedergutmachen des menschlichen Unrechts an ihm betrachtet werden. Wäre es nur darauf angekommen, so würde es, zumal Jesus in Gethsemane den Vater darum bat, dessen Gerechtigkeit allein angemessen gewesen sein, ein solches Unrecht der Menschen an Jesus zu verhindern. Gott konnte ihn dem Tode nur unterwerfen, wenn er einen höheren und weiteren Zweck damit verfolgte.[1]) Die Art aber, wie Jesus sich in völligem Gehorsam dem ihm widerstehenden Todesgeschick unterwarf, und die von ihm dabei vollzogene Selbstheiligung schließt nun aber, ebenso wie der Grund der Verurteilung, welcher andernfalls die Anmaßung einer ihm nicht zukommenden Stellung auffeiten Jesu einschlösse, den Gedanken einer sittlichen Vollendung für Jesus selber durch dieses Hindurchgehen durch den Tod aus.[2]) Durch die Auferweckung wird das Leiden und Sterben Christi von Gott selbst in das Licht der darüber von Jesus gegebenen Eröffnungen gestellt und diese schlechthin bestätigt. Gott bekannte sich durch sie zu Jesus als dem, der sein Leben in den Tod am Kreuze begeben hatte, als dem bleibenden und beständigen, vor ihm gültigen Bürgen und Mittler der vollbrachten Erlösung vieler (Matth. 20,28).

Solche umfassende Bedeutung kommt der Auferstehung rein als Thatsache und noch ganz abgesehen von ihrem Verlaufe zu. Der durch sie erst und allein erkennbar gewordene Wert und Offenbarungsgehalt des Lebens und Wirkens Jesu auf Erden fällt darum für jeden weg, der die Auferstehung als Wiederkehr Jesu aus dem Grabe, in das er als Gestorbener gelegt war, leugnet oder unbeachtet läßt. — Durch ihre Geschichte reiht sich die Auferstehung aber auch noch als ein neues fortführendes Moment der Erscheinung Christi auf Erden an, und bringt diese zum Abschluß.

7. Die Auferweckung selbst wird uns, weil kein Mensch ihr Zeuge sein konnte, in den Evangelien nicht geschildert. Was uns von ihr gesagt wird, bezieht sich nur auf die sie begleitenden Umstände, auf eine das Grab öffnende Engelerscheinung und eine gleichzeitige erdbebenartige Erderschütterung, auf die Auffindung der geöffneten und von Engeln bedienten Grabstätte, wie endlich auf Jesus', beim ersten Blick von keinem erkannte, verklärte Gestalt. „Die That Gottes — — kann ja an und für sich nicht Gegenstand historischer Darstellung sein.“[3]) Aber die Person des Auferstandenen tritt uns bedeutungsvoll entgegen. Während nämlich vordem nur die Stätte seiner Geburt und ebenso die seines Ringens mit dem Todesgrauen von himmlischer

---

[1]) Vgl. Geß, Chr. Perf. u. Werk III. S. 157 f.

[2]) Obige Bemerkung tritt nicht in Widerspruch mit Hebr. 2,10; *τελειοῦν* ist in keiner Weise ein Synonymum von *ἁγιάζειν* und hat an sich keine sittliche Qualität; es bedeutet: zum Ziele gelangen, seine Bestimmung erfüllen. Seinen Beruf als Bahnbrecher der Errettung aus der Heillosigkeit (Hebr. 1,14; 2,8) vollführte Jesus durch seinen Tod.

[3]) So mit Recht Steinmeyer a. a. O. S. 57.

Klarheit umstrahlt oder durch Engel bedient erschienen, Jesus selbst hingegen stets in vollster Ähnlichkeit mit den Menschen erfunden war, erwies sich hier bei der Auferstehung nicht nur deren Stätte als ein Gebiet überirdischer Wirkungen, sondern auch Jesus' Gestalt erschien verändert, wenn auch nicht so wie bei der Verklärung. Dies wird zwar dem Wortlaut nach allein in dem unechten Schluß des Markusevangeliums (Mk. 16, 11) ausgesprochen. Aber die Unkenntlichkeit des Auferstandenen bei seinem Auftreten für alle, denen er sich in Jerusalem zeigte, und das sich bei der ersten Erweisung in Galiläa wiederholende Verkennen (Joh. 21, 4. 7), wie die Unbemerkbarkeit seines Kommens und Weggehens [1]), nötigt zu der Annahme, daß durch die Auferstehung mit seinem Leibe eine Umgestaltung (Phil. 3, 21) vor sich gegangen war. Der bei der Verklärung gebrauchte Ausdruck (Matth. 17, 2; Mk. 9, 3) wird erkennbarerweise bei der Auferstehung nicht gebraucht, weil des Auferstandenen Gestalt zwar durch manches sich im Aussehen von seiner früheren unterschied, aber dennoch von keiner Glorie, wie bei der Verklärung, umgeben war. Für alle, welche noch diesseits des Grabes standen, ruhte etwas Unnahbares und Undurchdringliches auf des Auferstandenen Wesen. Das war auch nicht nur ein die Jünger und Frauen etwa täuschender Anschein, sondern Jesus selbst machte bemerklich, daß es so sei, indem er der Maria verbot, ihn anzurühren, während er noch acht Tage zuvor in Bethanien sich von des Lazarus Schwester hatte salben lassen (Joh. 20, 17). Jesus lehnte jede äußere sinnliche Gemeinschaft mit den Seinen ab, während er sie im selbigen Augenblick als seine Brüder bezeichnete. Es galt eben, die Verschiedenheit der Lebenssphäre geltend zu machen, in welcher diese und er sich seit der Auferstehung befanden, während er daneben die Identität seiner Person und seines Leibes betonte und den Jüngern bewies, daß er noch immer menschliches Wesen an sich habe. Er bekundete damit nur die Wahrheit seiner vor seinem Tode gegebenen Zusage, er werde dasselbe Leben wieder an sich nehmen, was er in den Tod geben wollte.[2]) Über des Auferstandenen Leiblichkeit läßt sich sonst nichts feststellen, weil sich deren Eigentümlichkeit jeder Auffassung nach unseren Diesseitigkeitsbegriffen entzieht. Auch daraus, daß 1. Kor. 15, 44 seelische und geistliche Leiber unterschieden werden, läßt sich nur entnehmen, daß, wie unsere diesseitigen Leiber Organe der Seele sind, so dieselben in der Auferstehung völlig Organe des dann in den Christen ungehemmt herrschenden Geistes sein werden, also auch des Auferstandenen verklärter Leib ein völlig dienstbares und ge-

---

[1]) Die unbemerkbare Art des Eintritts des Auferstandenen deutet Lukas an, indem er Jesus zu deren Erschrecken plötzlich unter den versammelten und von ihm sprechenden Jünger stehen läßt (Luk. 24, 36. 37). Johannes bringt dasselbe (20, 19) zum Ausdruck, indem er bemerkt, daß und weshalb die Thüren des Versammlungslokals verschlossen waren, als Jesus eintrat. Das würde nicht in einem gen. abs. dem Hauptsatze beigefügt sein, falls die Thüren vor Jesus' Eintritt auf wunderbare (Calvin, Lücke) oder gar auf natürliche Weise (Beyschlag) geöffnet worden wären. Jenes wird nur berichtet, um das Überraschende und Unbemerkbare des Eintritts anzugeben.

[2]) Vgl. Steinmeyer a. a. O. S. 82 und Hofmann, Schriftbeweis II. S. 521, aber auch Schleiermacher, Leb. Jesu S. 476.

fügiges Organ seiner inneren Persönlichkeit sein konnte.[1]) Nur weil es so war, konnte Jesus auch sein Anhauchen der Jünger mit den Worten begleiten: „Empfanget heiligen Geist!“ (Joh. 20, 22) und den Hauch seines leiblichen Mundes zum Träger göttlichen Wesens machen. Der Leib des Auferstandenen war nicht mehr der Todesleib, den er von seiner Geburt her an sich getragen hatte, war aber, wenn auch bereits verklärt, noch nicht von der Herrlichkeit durchwaltet und umgeben, welche er nach seinem Eingang in den Himmel besaß (Joh. 20, 17; Phil. 3, 21; Offb. 1, 13. 14).

Da nun aber in seinem Auftreten eine Verklärung seines Leibes bemerkbar wurde, so stellt sich Jesus' Auferstehung als der Anfang und Eintritt einer ihm nach seinem Leben in Niedrigkeit und Erniedrigung bis zum Tode von Gott dem Vater zu teil gewordenen Erhöhung dar. Dadurch wird dieselbe zum entsprechenden Abschluß seiner irdischen Laufbahn. Den bisher erwogenen thatsächlichen Momenten, welche dies erkennen ließen, treten die Worte des Auferstandenen selbst noch bestätigend zur Seite. Da, als die Jünger in Galiläa auf sein Geheiß wieder um ihn versammelt und doch bei dem thatsächlichen Anderssein seines Wesens ungewiß waren, was sie davon zu halten hätten, und was nun werden solle, erklärte der von Gott Auferweckte sich für den vom Vater nun mit aller Macht im Himmel und auf Erden Belehnten und nahm damit die vollste Herrschergewalt in dem von ihm nach des Vaters Willen gebrachten Reiche Gottes als sein Eigentum in Anspruch, so daß er diesem alles im Himmel und auf Erden dienstbar machen könne (Matth. 28, 18). Hatte er schon vor seinem Leiden sich als den bekannt, der alles, was die Erkenntnis Gottes und das Erlangen des Heils betreffe, allein zu vermitteln habe (Matth. 11, 27), so stellte er sich nun als den dar, der der einige Heilsmittler und Vollführer des göttlichen Heilsrates sei und darum auch das ganze Weltall seinem Heilswillen entsprechend sich dienstbar machen könne. War er bisher von den Menschen erniedrigt, so ward nun alles unter seine Füße gethan, und dadurch das Gebet erhört, mit welchem er sein Wirken auf Erden geschlossen hatte: „Und nun verherrliche mich, Vater, bei dir mit der Herrlichkeit, welche ich bei dir hatte, ehe denn die Welt war (Joh. 17, 5)“.[2])

Jedoch freilich noch nicht vollkommen. Denn er war eben noch nicht dahin gegangen, wo ihn niemand sehen kann, und er mit dem Vater in einem unzugänglichen Lichte wohnt (Joh. 7, 33; 8, 21; 20, 17. — 1. Tim. 1, 17; 1. Joh. 4, 12; Kol. 1, 15). Eben darum untersagte er auch der eben so lebhaften als demütigen Magdalenerin jede äußere Huldigung.[3]) Jenen Hingang kündigte er als erst noch bevorstehend an. Dadurch hat er sein Leben als Auferstandener in der irdischen Daseinssphäre deutlich als einen vorübergehenden Zwi-

---

[1]) Vgl. Weiß, Bibl. Theol. § 276 d.

[2]) Vgl. Geß, Chr. Pers. u. Werk I. S. 28 f.

[3]) Zu dem μή ἅπτου steht das πορεύου δέ (Joh. 20, 17) in einem Gegensatz, indem es die rechte Art der ihm geziemenden Huldigung in der Verkündigung der Auferstehung angibt.

schenzustand gekennzeichnet. Während der Tage nach der Auferstehung hat er sich auf der Grenze des Diesseits und Jenseits bewegt, weshalb seine volle Herrlichkeit erst im Momente seiner Himmelfahrt eintrat. Nur darf dieser Übergang nicht als um des Auferstandenen selber willen erforderlich vorgestellt werden, indem seine Leiblichkeit erst allmählich verklärt und aller irdischen Schlacken und Bedürfnisse enthoben sei.[1]) Denn das hat in dem N. T. keinen Grund. Dieses sieht nämlich keineswegs erst die Himmelfahrt als den Anfang und Ursprung der verklärten Leiblichkeit an, sondern stellt den Auferstandenen als den andern Adam und Anfänger eines neuen Menschengeschlechts dem ersten Adam als dem irdischen Menschen entgegen (1. Kor. 15, 22. 45 – 48). Der Zweck und Grund dieser Zwischenzeit zwischen Auferstehung aus dem Grabe und Eingang in die himmlische Herrlichkeit ist allein darin zu sehen, daß die Aufgabe, das Reich Gottes auf Erden zu begründen und herzustellen, erst jetzt nach seiner Auferstehung ihren letzten Abschluß erhalten konnte.

Weil der Auferstandene wiederholt den Unglauben seiner Jünger zu strafen Veranlassung nahm, hat es einigen Schein zu sagen: wenn die Jünger eingedenk des Wortes Jesu, daß er auferstehen werde, auf die Botschaft der Frauen hin Glauben gefaßt hätten, wie sie sollten, so hätte es keiner anderen Erscheinung des Auferstandenen weiter bedurft.[2]) Allein als am Abend des Auferstehungstages die Emmauswanderer infolge der Erscheinung des Auferstandenen vor Petrus von den Elfen mit dem Rufe empfangen wurden: „Der Herr ist in Wahrheit erweckt und dem Simon erschienen!“ (Luk. 24,34), war der Unglaube bereits in ihnen überwunden. Wenn nun dennoch noch vierzig Tage hindurch eine lange Reihe von Erscheinungen des Auferstandenen einander folgten, so kann die Überwindung des Unglaubens nicht mehr und am wenigsten allein deren Zweck sein. Es muß damit noch eine weitere Bewandtnis haben.

Daraus indes, daß diese Erweisungen des Auferstandenen und dieser Zwischenzustand sein Absehen allein auf die Jünger und die Gemeinde Jesu hatten, läßt sich nun ebenso wenig die Folgerung ziehen, daß Jesus mit der Auferstehung zugleich in den Himmel erhoben sei[3]), oder, daß er, was auf das Gleiche hinauskommt, von der Erde leiblich seit der Auferstehung abwesend gewesen[4]), und wie oft er auch von da an den Jüngern erschienen sei, solches stets gleichsam nur abschiedsweise und nicht zur Wiederanknüpfung eines Verkehrs, wie er bis zum Tode bestanden hatte, geschah.[5]) Die Weisung, welche der Auferstandene noch am Grabe der Maria erteilte, mit ihrer Ankündigung seiner noch erst bevorstehenden Auffahrt zum Vater und der spätere ausdrückliche

---

[1]) So Olshausen, Bibl. Komm. II.[3] S. 564; Hasse, Leben des verklärten Erlösers im Himmel S. 84 ff.; Meyer, Schmid, Ntl. Theol.[2] S. 98; Martensen, Dogmatik. Bln. 1863 S. 302.

[2]) Hofmann, D. h. S. N. Ts. X. S. 269.

[3]) Weiß, Leb. Jesu II.[3] S. 569, wie auch Rothe, Ethik [2] II. S. 552 A., und Grebe, die Himmelfahrt unsers H. J. Chr.

[4]) Hofmann, Schriftbeweis II.[1] S. 527.

[5]) Hofmann, Die h. S. N. Ts. X. S. 270.

Abschluß seiner Erweisungen vor den Seinen liefern den hinreichenden Beweis, daß die Erscheinungen des Auferstandenen ein notwendiges und wesentliches Moment seines Hingangs zum Vater gewesen sind. Es liefe auch auf eine Täuschung und Irreführung der Seinen hinaus, falls Jesus sich in Judäa und Galiläa als auf Erden seiend bethätigt hätte, während er im Himmel eigentlich war, und nur seinen bereits abgelegten, für ihn selbst zwecklos gewordenen ehemaligen materiellen Leib zu dem Ende nochmals, wenn auch bloß transitorischer Weise, in Besitz genommen hätte, um seine Gläubigen von der Thatsächlichkeit seines Hindurchgedrungenseins durch den Tod in den verherrlichten Zustand mit sinnlich-empirischer Evidenz zu überzeugen.[1]) Jene Erklärung aber mit ihrer auf die Jünger bezüglichen Richtung für die nächste Zeit stellt von vorneherein den ausschließlich heilsökonomischen Zweck des zeitweiligen Aufenthalts des Auferstandenen auf der Erde fest. Allerdings war dieser nicht eine einfache Aufnahme des früheren beständigen sichtbaren Verkehrs mit den Seinen und des Wandelns unter ihnen. Vielmehr bethätigte Jesus, indem er je und je, freilich aber wohl noch öfter, als es uns berichtet wird, in jenen Tagen nach der Auferstehung bald einzelnen, bald einer Schar seiner Jünger erschien[2]), durch die Art seines Kommens und Gehens aufs unverkennbarste, daß er seinem ganzen Wesen nach jetzt nicht mehr der sinnlich-sichtbaren, irdischen Lebenssphäre angehöre. Da er dazu zuletzt von ihnen in einer Weise schied, welche deutlich die in seinem ersten Worte nach der Auferstehung enthaltene Ankündigung seines völligen Hingangs zum Vater verwirklichte, und nachher auch nur wenigen noch vereinzelt vom Himmel her erschien (AG. 7, 55; 9, 3. 5 pp.; Offb. 1, 12 ff.), so muß während dieser Zwischenzeit Jesus auf dieser Erde geweilt haben. Er vollendete damit nur zuletzt noch auf neue Weise seine stets bewiesene Liebe und Herablassung zu den Seinen (Joh. 13, 1). Denn durch die Art seines Erscheinens bei ihnen und durch sein sonstiges Verborgensein vor ihnen lieferte er denselben den sprechendsten Beweis, daß er, auch wenn er dieser sichtbaren Welt nicht mehr angehöre, sondern in die ihm angemessene Seinssphäre eingegangen sein werde, ihnen dennoch nahe sein könne, auch ohne daß sie, wie es ihrem Kleinglauben nötig scheinen konnte, dessen sinnlicher Weise inne würden. Das diente dazu, sie in dem Glauben an seine der versammelten Gemeinde in Galiläa gegebene Zusage von seinem beständigen Bleiben bei ihr fest zu machen (Matth. 28, 20). Darauf aber kam es an, daß die Seinen dessen gewiß wurden, daß ihr Meister, wenngleich er künftig nicht mehr gleich ihnen in der Welt war, dennoch sie nicht Waisen sein ließ (Joh. 14, 18), sondern ihnen allezeit ebenso nahe sei, wie einst bei der Nachtfahrt auf dem Meere (Joh. 6, 17; Matth. 14, 25).[3])

---

[1]) So Rothe a. a. O.

[2]) Vgl. Hofmann a. a. O. S. 281 und Geß a. a. O. I. S. 107.

[3]) Der oben vorgetragenen Auffassung widerstrebt des Auferstandenen Bemerkung Luk. 24, 44 nicht. Dem Unterschied von *σύν* (*ἔτι ὢν σὺν ὑμῖν*) und *μετά* (nach Matth. 28, 20: *καὶ ἰδοὺ ἐγὼ μεθ' ὑμῶν εἰμι*) nach spricht Jesus dort nur von dem, was er thue, solange er noch in äußerlicher Gemeinschaft mit ihnen steht, ohne darauf zu reflektieren, daß er als Heiland auch ferner bei ihnen ist.

Auch der Glaube will geschult werden, namentlich wenn am Gegenstande des Glaubens eine solche Wandelung vor sich geht, wie mit Jesus seit seiner Kreuzigung und Auferstehung. Erst durch diesen Verkehr des bereits Verklärten mit ihnen in solcher Weise wurde es der Gemeinde Jesu Christi für alle Zeit vor die Augen gerückt, daß in ihrem Verhältnis zu ihm sich durch seine Erhöhung in Wahrheit nichts geändert habe, sondern er für sie in alle Zukunft ganz derselbe sein und sich als derselbe erweisen wolle und werde, wie zur Zeit seines Erdenwandels. Wie in der Thatsache seiner Auferstehung an sich, so liegt darum auch in diesem Verkehr des Auferstandenen mit den Seinen ein eigentümliches Moment der Offenbarung Gottes an uns, welches nicht übersehen werden darf, soll nicht die vollkommene Erkenntnis Gottes im Angesichte Jesu Christi verkümmert und geschädigt werden.

Kap. XXI.

Die einzelnen Erweisungen des Auferstandenen.

1. Doch der Verkehr des Auferstandenen mit den Seinen überhaupt bildet nicht allein ein Moment in dem Gesamtbilde Jesu Christi. Auch den einzelnen Erweisungen desselben eignet eine hohe Bedeutung. Sie alle fallen in einen Zeitraum von vierzig Tagen (AG. 1, 3). Wird auch dessen Ausdehnung gerade und nur auf diese bei göttlichen Offenbarungsakten häufig vorkommende Zahl ihren inneren Grund haben, so darf ihre Wiederkehr doch am wenigsten dazu veranlassen, zwischen diesen vierzig Tagen des Verkehrs des Auferstandenen mit den Seinen und dem eben so langen Aufenthalt des Getauften in der Wüste eine Verwandtschaft oder eine Gleichartigkeit herausfinden zu wollen.[1]) Die Zahl „Vierzig" kehrt auf dem Gebiete der Offenbarung zumeist nur wieder als die Zahl der Vorbereitungszeiten für wichtigere Epochen im Reiche Gottes. Hier dient sie entsprechender Weise zur Charakterisierung der Zeit des Verkehrs des Auferstandenen mit den Seinen als Vorstufe seines Waltens über seine Gemeinde im Himmel zur Rechten des Vaters. An der Geschichtlichkeit dieser Angabe oder ihrer Genauigkeit zu zweifeln ist kein Grund. Das Pfingstereignis kann nach allem nur bald auf die Auferstehung Jesu gefolgt sein. Die sehr allgemein gehaltene Stelle des Tacitus über Christus[2]) bietet unbedingt keinen berechtigten Halt dafür, einen längeren Zeitraum zwischen der Kreuzigung Jesu und dem Hervortreten seiner Gemeinde in Jerusalem anzunehmen, als zwischen den beiden Frühjahrsfesten Israels gesetzlicherweise lag.[3]) Wie man es sich auch denke, immer kann zwischen der freudigen Gewißheit, einen erhöhten Herrn im Himmel zu haben, und der Befolgung

[1]) So Steinmeyer, Apologet. Beitr. III. S. 130.

[2]) Ann. XV, 44: Auctor nominis ejus Christus Tiberio imperitante per procuratorem Pontium Pilatum supplicio affectus erat repressaque in praesens exitiabilis superstitio rursum erumpebat non modo per Judaeam, originem ejus mali, sed per urbem etiam. Für den römischen Geschichtschreiber kommen nur die Punkte in Betracht, in welchen das Christentum mit dem Staat in Streit geriet.

[3]) Gegen Weizsäcker, Ap. Zeitalter S. 1.

seiner Weisung, auszugehen in alle Lande, oder zwischen dem Abschiede des Herrn von seinen Jüngern und der Erfüllung der Verheißung, daß sie angethan werden sollten mit der Kraft aus der Höhe, nur eine kurze Zeit gelegen haben. Die Himmelfahrt kann deshalb nicht lange vor dem Pfingstfest des Jahres, dem Tage der Geistesausgießung, erfolgt sein. Daraus ergibt sich dann aber, daß der Umgang des Auferstandenen mit den Jüngern sich über den größesten Teil des siebenwöchentlichen Zeitraums zwischen jenen beiden jüdischen Jahresfesten erstreckt haben muß.

Bei der Beschränkung aller Berichterstatter bloß auf eine Reihe ihnen für ihre Darlegung am dienlichsten dünkender Erweisungen des Auferstandenen und bei der Wahrscheinlichkeit, daß außerhalb des Kreises der Elfe Jesus auch noch anderen einzelnen Jüngern gleich den Frauen und den Emmauswanderern sich zeigte, läßt sich die zeitliche Abfolge der mitgeteilten Vorgänge aufeinander nicht mit Sicherheit feststellen. Das würde freilich sich vorher ermöglichen lassen müssen, wenn zu der Voraussetzung Grund vorhanden wäre, daß die berichteten Erweisungen einen von Jesus selber planvoll angelegten Stufengang bildeten. Eine derartige Voraussetzung erscheint aber, da Jesus auch während seines früheren Wandels unter den Menschen sich, soweit wir das wahrnehmen können, bei seinen Erweisungen in Wort und That ausschließlich von der Mannigfaltigkeit des geschichtlich-irdischen Lebens leiten ließ, kaum begründet und böte selbst in dem Falle keine Gewähr, daß wir ohne Andeutungen seinerseits einen solchen Plan richtig erkennen würden.[1]) Ebensowenig entspricht es aber den uns bei seinen Wundern und Reden entgegengetretenen Wahrnehmungen, zu vermuten, daß alle Erweisungen des Auferstandenen nur dem einen Zweck, nämlich der Stiftung des Amtes und der Betrauung der Jünger mit dessen Pflichten und Rechten gedient haben sollen.[2]) Das kann aus dem Bericht des Matthäus über die galiläische Jüngerversammlung um so weniger gefolgert werden, als die bestimmte Angabe über den Ort derselben und ihre Verlegung nach Galiläa es dem gewissenhaften Historiker untersagt, in den gelegentlich derselben mitgeteilten Worten Jesu (Matth. 28,$_{16}$ ff.) eine Zusammenfassung der Anweisungen des Auferstandenen zu suchen. Wer nicht die unbegründete Annahme der neueren Kritik, erst und allein in Galiläa seien Erscheinungen des Auferstandenen eingetreten, für berechtigt erachtet, der kann den von Matthäus berichteten Vorgang überhaupt nicht für den Abschluß der Manifestationen des Auferstandenen halten.

Wie schon im vorigen Kapitel bemerkt ist (vgl. S. 653 f.), leitet 1. Kor. 15,$_{6-9}$ an, zwei zeitlich auf einander gefolgte Reihen von Erscheinungen des Auferstandenen zu unterscheiden, deren erste die Bekundung seiner Herrlichkeit

---

[1]) Gegen Geß, Christi Pers. u. Werk I. S. 198 f.

[2]) Gegen Steinmeyer a. a. O. S. 157. Wenn sich dieser sinnige Forscher für seine Zweckbestimmung auch auf das zwiefache οὕτως 1. Kor. 15,$_{11}$ beruft, das auf die Erscheinungen des Auferstandenen zurückweisen soll, so ist das um so gesuchter, als οὕτως auch eine vorbereitende und vorwärtsweisende Kraft hat (Kühner, Gr. Gr. II. S. 568 Anm. 1).

vor seinen Jüngern, deren zweite die Erteilung der Weisungen an die Apostel für ihre nun angehende Berufsausübung im Auge hatte. Die erstere Reihe ist umfangreicher; die zu ihr gehörigen Erweisungen des Auferstandenen zerfallen in jerusalemische und in galiläische.

Die jerusalemischen Erweisungen tragen in gewissem Sinne nur einen vorbereitenden Charakter. Die Dauer des Passahfestes, die so begründete Zurückhaltung des christlichen Kreises von der großen Masse der nach ihrer Heimat zurückkehrenden Festpilger und die Absicht, vor der Rückkehr nach Galiläa alle bei Christus' Kreuzigung geistlich zerstreuten Glieder der Herde Christi, wie den Thomas, zu sammeln[1]), erklären genugsam, daß trotz der bereits schon vor seinem Tode bekundeten Absicht des Herrn, die Seinen wieder in Galiläa um sich zu vereinigen, und deren sofortigen Hervorhebung durch die Auferstehungsboten aus der Schar der Engel (Matth. 26, 32; 28, 7) nicht nur die Elf noch acht Tage in Jerusalem blieben, sondern auch Jesus sich dort ihnen wiederholt offenbarte. Durch die jüdische Sitte, welche abzuwerfen selbst im Interesse der Evangelisierung ihres Volks damals nicht die mindeste Veranlassung war, und den Jüngern selbst erst recht völlig fern lag, waren diese gezwungen, in Jerusalem zu weilen. Als Neulinge im Glauben an ihn hatten sie zu der Zeit auch noch kein Auge für den von Gott selber durch ihres Herrn Auferweckung eröffneten Ausblick in eine ganz neue Zukunft. Sie standen viel zu sehr unter dem Eindruck der äußeren Übermacht der Menschen über den Erniedrigten. Nach acht Tagen waren sie noch wie am Auferstehungstage nur bei verschlossenen Thüren versammelt (Joh. 20, 26). Allein dessen, daß Jesus wieder lebte, und daß sie ihren Meister wieder hatten, wurden sie zu Jerusalem froh. War dies nun zu wissen und im Glauben zu erfassen (Joh. 20, 29) auch das Notwendigste und die Vorbedingung für ihr Warten auf den Auferstandenen in Galiläa, so ergibt sich daraus doch auch um so deutlicher, daß den jerusalemischen Bekundungen des Auferstandenen, auf deren Absicht überhaupt gesehen, nur der Charakter einer Vorstufe eignete.

2. Wahrscheinlich war Maria Magdalena das beseelende Prinzip unter den Frauen, welche bei Jesus unter dem Kreuze ausgeharrt hatten (Matth. 27, 56; Mk. 14, 40). Selbst Johannes hebt wohl deshalb sie neben den Jesus nach dem Fleisch nahestehenden Marieen als anwesend hervor (Joh. 19, 25). Bei ihrer Glaubensinnigkeit, welche sie in gewisser Weise unter den Frauen als die geistverwandteste Genossin des Jüngers, den der Herr lieb hatte, erscheinen läßt, wird sie auch beim Hinausgange zum Grabe Jesu am Frühmorgen des ersten Tages der neuen Woche, wie später Johannes, in einer ihr aufsteigenden Besorgnis schneller als ihre Begleiterinnen zum Grabe geeilt sein, sobald dieses von ferne als geöffnet erschien. Darin aber, daß sie dann, nachdem sie sich kaum überzeugt hatte, der Stein sei aus des Grabes Thür genommen und das Grab leer, zu den Jüngern zurückeilte, weil es nach ihrer Meinung nun dieser Sache war, die neugewählte Grabstätte (Joh. 20, 14) zu erkunden, lag

[1]) Godet betont das letztere gar zu einseitig.

der Grund, daß sie nicht die erste ward, welcher der Auferstandene sich zeigte. Doch ist auch hierin eine beabsichtigte Fügung zu erkennen.

Die ersten, welche den Auferstandenen zu sehen bekamen, waren die Begleiterinnen der Maria. Denn von den Grabeswächtern wird nicht berichtet, daß sie den aus dem Grabe Hervorgehenden selber gesehen; ihnen fiel nur das ins Auge, was äußerlich die Überwindung des Todes durch den Fürsten des Lebens begleitete. Vor ihnen verbarg sich der Auferstandene wie vor ganz Israel, weil die Zeit seines Kommens zum Gericht über die Ungläubigen mit seiner Auferstehung noch nicht gekommen war.[1]) Den Frauen aber, welchen laut den Evangelien die Ankündigung von seinem Leiden, Sterben und Auferstehn durch den Herrn selbst nicht gemacht war, und welche also höchstens durch die Zwölf eine verworrene Kunde von bangen Befürchtungen des Meisters vernommen haben mochten, mußte die Auferstehung des Gekreuzigten ein noch viel unerwarteteres Ereignis sein als den Elfen. Wenn sie daher bei ihrem Herankommen zum leeren Grabe, befrembet über die Abwälzung des Steines, von einem Engel mit der Auferstehungsbotschaft empfangen, zunächst von jenem flohen, in Schrecken und Erstaunen gerieten (Mk. 16, 8) und kein Wort selbst untereinander zu sprechen wagten, so lag darin kein Unglaube. Solches zitternde Beben aus Überraschung vor der, wenn je irgendwelche, sicher mit Grund unerhört zu nennenden Kunde konnte sehr wohl, wie mit Außersichsein (Mk. 16, 8), so zugleich auch mit innerer Freude verbunden sein. Die Frauen selbst mochten später nicht wissen, was sie mehr getrieben hatte (Matth. 28, 8). Um jenen Bann nun von ihnen zu nehmen und diese Freude lebendig zu machen, trat der Auferstandene selbst ihnen noch auf ihrem Rückwege entgegen. Diese Erscheinung des Auferstandenen weit vom Garten des Joseph von Arimathia anzusetzen, liegt kein Grund vor, wenn sich auch Genaueres nicht angeben läßt. Machte Jesus sie nun auch sofort zu apostolae apostolorum, so trug er doch den zu tieferen Botschaften kaum Geeigneten neben der Bekundung seines neuen Lebens nur die Überbringung

---

[1]) Von dieser, wie schon oben bemerkt ist, vermutlich erst am Sabbat, sicher nicht zugleich mit der Grablegung Jesu bestellten Wache konnten die Frauen nichts wissen. Daß diesen bei ihrem Kommen zum Grabe nicht die Anwesenheit jener, sondern nur das Abwälzen des Steines Sorge machte (Mark. 16, 3), beweist nicht, daß das Grab Jesu keine anderen Wächter gehabt hat, als die liebenden Frauen (Weiß, (Leb. Jesu [3] II. S. 553), sondern nur, daß jene Wächter bereits bei dem Eintreffen der Frauen entflohen waren (Matth. 28, 11). Was sie erlebt und welchen Eindruck es auf sie gemacht, das zu erkunden lag aber für die Jünger nahe, nachdem sie des Lebens des Auferstandenen froh geworden und von Galiläa zurückgekehrt waren. Welches Verbot die Soldaten bewogen haben sollte, wenn sie später von solchen, welche an die Auferstehung glaubten, befragt wurden, ihr Erlebnis mitzuteilen, ist nicht zu erkennen, wenn sie auch öffentlich der Weisung des Hohenrats Folge leisten mochten. Das Gerücht über den Diebstahl der Leiche des Gekreuzigten wurde sicherlich mehr von diesen als von jenen ausgestreut, weil letztere an dessen Verbreitung gar kein eigenes Interesse hatten. Was nach Matth. 28, 2. 3 von ihnen erlebt wurde, hat an dem von den Frauen und Aposteln festgestellten Befunde seine vollste Gewähr (vgl. Mk. 16, 4. 5; Luk. 24, 4; Joh. 20, 12). Nur weil aus diesen Jesus' Sieg über den Tod begleitenden Phänomenen nichts neues über Jesus selbst erhellt, ist im vorigen Kapitel auf sie kein Gewicht gelegt.

der Eröffnung auf, daß, wie er es den Aposteln zuvorgesagt, seinerseits erst in Galiläa die für die Folgezeit maßgebenden Erweisungen erfolgen würden, also in keiner Weise auf eine öffentliche Gegenwirkung gegen das in den letzten Tagen Geschehene in Jerusalem zu rechnen sei. Die Jünger[1]) wurden dadurch von vorneherein darüber verständigt, was sie von dem neuen Leben des Herrn zu erwarten hätten.[2])

Maria war im Schreck über das schon äußerlich Wahrnehmbare gar nicht ins Grab selber eingetreten, hatte also auch nicht gleich ihren Genossinnen die Engel gesehen oder gesprochen. Ihre Thränen bei ihrer Rückkehr zum Grabe, bei welcher ihr wohl die Kraft fehlte, mit dem frisch hinauseilenden Petrus und Johannes gleichen Schritt zu halten, waren deshalb auch kein Beweis von Unglauben gegen die Osterbotschaft. Aber wie eine Vergeltung ihrer Treue erscheint es, daß Jesus sie, nachdem sie durch des Engels Frage[3]) und deren Wiederholung durch ihn bereits zum Nachdenken über die Berechtigung ihres Weinens angeregt war, durch sein weiteres Dazwischentreten vor der Versuchung zum Unglauben bewahrte und durch das Aussprechen ihres Namens ihre zuvor gehaltenen Augen öffnete. Jesus' Erscheinung vor ihr hatte indes nicht bloß den individuellen Zweck, der Maria ihren unbegründeten Kummer zu benehmen und sie zu freudigem Erkennen seines Lebens zu führen. Vielmehr benutzte er die innerlich gereiftere Jüngerin, um durch das, was er ihr sagte und wofür er sie zur Verkündigerin bei den Jüngern machte (Joh. 20,18), diese von Anfang an auf ein nun beginnendes neues Verhältnis zu ihnen hinzuweisen. Deutlich bekundete er ihr, daß er nicht einfach nur der Wiederbelebte war, wenn er sich auch dagegen verwahrte, als solcher angesehen zu werden, der bereits zum Vater hingegangen und aus dem Himmel her ihr erscheine. Er stellte sich als noch im Hingang begriffen hin, so daß er vom Vater, der ihm noch sein Gott und also auch sein Vollender sei, noch alles, was er den Jüngern zuvor angekündigt hatte (Joh. 17,5; 1. Kor. 15,25), erwartete. Wenn er damit nun einerseits die äußeren Schranken, welche ihn, den Auferstandenen, von dem noch im irdischen Leben Befindlichen trennten, gerade einer solchen Jüngerin gegenüber, deren inniger und freudiger Glaube am ehesten geneigt sein konnte, solche Grenze nicht zu

---

[1]) Doch ist keine Berechtigung, das πρὸς τοὺς ἀδελφούς μου Matth. 28,10; Joh. 20,17 ausschließlich auf die Apostel zu beschränken. Auch Mark. 3,34. 35 widerspricht dem und im Vorfall selbst liegt nichts, was ihn nicht allgemein bedeutsam machte (gegen Steinmeyer).

[2]) Wenn man das Matth. 28,9. 10 Berichtete in irgend einer Weise auf Joh. 20,14–18 zurückführt (Steinmeyer, Geß), so muß man die Evangelisten für höchst ungenaue Berichterstatter erachten und gibt der Annahme einen Schein von Recht, daß der eine den andern nur bearbeitet habe (Keim, Jesus v. Naz. III. S. 559).

[3]) Der Umstand, daß den beiden Aposteln der Engel sich nicht zeigte, spricht nicht wider die Geschichtlichkeit der Angabe von deren Anwesenheit. Denn der Apostel Verhältnis zum Herrn verstattete keine Vermittelung seiner Erkenntnis durch Engel. Die Apostel mußten durch das Zusammenstimmen der Thatsache mit Jesus' Vorhersage zum Glauben geführt und durch ihn selber ihres Glaubens froh gemacht werden. Bei der Himmelfahrt dient das Auftreten der Engel nur dazu, den vor ihren Augen erfolgten Eingang Jesu in den Himmel zu bewahrheiten und nicht als Sinnestäuschung erscheinen zu lassen.

beachten, unverkennbar machte, so bezeugte er doch andererseits aufs bestimmteste, indem er die Seinen nun kurzweg seinerseits Brüder nannte (Joh. 20, 17; vgl. Matth. 28, 10) und sie damit in ein gleiches Verhältnis zum Vater stellte wie sich selbst, die jenen durch seinen eignen Tod vermittelte und erworbene Gotteskindschaft und ihre nunmehrige neue Stellung zu Gott und die engere Gemeinschaft, in welche er sie damit auch zu sich selber gezogen hatte. Auf solche Weise förderte er schrittweise die Erkenntnis von der Kraft seines Todes und seiner Auferstehung.

Wie den Frauen, so that sich der Auferstandene auch noch etlichen aus dem weiteren Jüngerkreise, welchen die Vorausverkündigung seiner Auferstehung nicht geworden war, noch vor dem Kreise der Elf, welche an seine Auferstehung um seiner Worte willen glauben sollten, wenn auch noch später als dem Petrus (Luk. 24, 34; 1. Kor. 15, 5), am Nachmittage kund. Da der Auferstandene nun aber sich den beiden Emmauswanderern (Luk. 24, 13-35) [1]) erst zu erkennen gab, nachdem ihre Herzen brennend geworden waren, und in ihnen das Verlangen nach dem nicht von Israel in fleischlichem Sinn erwarteten, sondern im A. T. seinem Gange durch Leiden zur Herrlichkeit nach geweissagten und nun demgemäß erschienenen Heilande erweckt worden war, so darf als Zweck dieser Erscheinung nicht bloß der Erweis seiner Lebendigkeit angenommen werden, an welcher jene auf seine Worte hin nicht mehr zweifelten.[2]) Ebensowenig kann es die Absicht des Auferstandenen bei derselben gewesen sein, durch sie für seine Erweisung am Abend in den Elfen sich eine Stätte des Glaubens zu bereiten, da ja noch vor deren Eintreffen des Auferstandenen Erscheinung vor Petrus (Luk. 24, 34) die Elfe zur vollen Freude über seine Auferstehung geführt hatte.[3]) Die Absicht des Herrn bei seiner Manifestation auf dem Wege nach Emmaus wird deutlich, sobald man die Gründe, aus denen die beiden Wanderer die Botschaft der Frauen für ein leeres Geschwätz hielten, und die ihnen vom Herrn gegebene Darlegung vergleicht. Denn durch letztere bekämpfte der Auferstandene in diesen Gliedern des durch frühere Eröffnungen auf den von ihm verfolgten Weg zu seiner Erhöhung nicht vorbereiteten weiteren Jüngerkreises dessen Bedenken wider die jetzt vollendete Erfüllung der alttestamentlichen Heilsverheißung mittelst des Nachweises der in jener vorliegenden Realisierung dieser. Sie sollten an ihn als den glauben, der da tot war und nun lebte, um hinfort nicht mehr zu sterben, aber hinfort nicht in sichtbarer Weise, sondern nur mittels seiner Erweisung von Gnade und Wahrheit ihnen nahe sei. Der Inhalt seiner Unterredung mit den beiden und die Art seiner Wirkung auf sie durch seine ihnen fühlbare und doch nicht erkannte Nähe bis zu

---

[1]) Darum, weil Lukas nur den Namen eines der beiden Emmauswanderer nennt, in ihm selber den anderen zu vermuten (Hofmann, Die h. S. N. Ts. S. 271; Hermeneutik S. 60), ist völlig haltlos. Die richtige Auslegung von Kol. 4, 11-14 läßt in Lukas einen geborenen Heiden und nicht einen Israeliten sehen, wie es die beiden Wanderer unverkennbar waren.

[2]) So Geß a. a. O. I. S. 199.

[3]) So Steinmeyer a. a. O. S. 180.

dem Moment, daß sie ihn erkannten, ergänzen sich bei dieser Erscheinung gegenseitig. Beides führte zur Erkenntnis von der Art und Weise seiner forthinigen Gemeinschaft mit den Seinen und von deren Unterschied sowohl von seinem Umgang mit ihnen bis zu seinem Leiden als von dem Zusammensein mit denselben von der verheißenen Parusie ab (vgl. Luk. 22, 21).

Die Bekundung des Auferstandenen als Lebendigen vollendete sich am Abend des Auferstehungstages durch seine Erscheinung in der Mitte der Jünger. Daß damit nicht die Elfe allein gemeint sind, wird sowohl durch die zweifellose Anwesenheit der Emmauswanderer (Luk. 24, 36—43), als auch dadurch erwiesen, daß Johannes vom Zusammensein der Jünger (20, 19) spricht, hernach aber den Thomas nicht als einen aus ihnen, sondern aus den Zwölfen (20, 24) bezeichnet.[1]) Der Höhepunkt der Geschichte der 40 Tage[2]) war diese Erscheinung noch nicht; aber durch sie und in ihr bethätigte Jesus nun, nachdem er bis dahin mehr die Neuheit seines auferstandenen Lebens fühlbar gemacht hatte, vor allem abschließend die volle Wirklichkeit seiner leibhaftigen Auferstehung. Nun nachdem sich die Jünger als solche, — ohne Rücksicht auf einzelne noch im Unglauben verharrende wie Thomas, — zum Glauben an sein Leben aufgeschwungen hatten, sollte auch ihre gesamte Gemeinschaft durch sein längeres Verweilen in ihrer Mitte zum beseligenden Schauen und Innewerden seines neuen wahrhaftigen Lebens und zwar in dem aus dem Grabe erstandenen Leibe geführt werden. Aber er trat dabei in einer Weise unter sie, welche sofort die Verschiedenheit seiner nunmehrigen Daseinssphäre erkennen ließ, während er zugleich, als die Versammelten dadurch befrembet wurden, sie durch die Spuren seiner Kreuzigung an seinem Leibe (Joh. 20, 20) und die Forderung, vor ihnen zu essen (Luk. 24, 39), von der vollen Realität seiner Leiblichkeit überzeugte.[3]) Freilich war solche Überführung von der vollsten Wirklichkeit der Auferstehung des Gestorbenen und Begrabenen (1. Kor. 15, 3. 4) nicht der alleinige oder auch nur vornehmste Zweck seiner Erscheinung in der Mitte seiner Gläubigen. Vielmehr wollte er durch sie vollends sein Wort hinausführen, daß, wenn seine Gegner den Tempel Gottes zerbrochen haben würden, er ihn in dreien Tagen wieder aufrichten werde (Joh. 2, 19. 20; Matth. 26, 61 p.). Nachdem er darum den Kreis seiner Gläubigen, wie er um dessen Kern, die von ihm erwählten Apostel, versammelt war, schon vorab durch seinen Eintrittsgruß des Friedensstandes, der durch seine Überwindung von Tod und Grab begründet war, vergewissert hatte, wandte er sich

---

[1]) Die Verkennung dieses Umstandes hat notwendig zur Folge, daß man den Bericht des Lukas beschuldigt, mit Unrecht die Emmauswanderer als in der Abendversammlung anwesend hinzustellen und die Verknüpfung des Nachmittags und des Abends des Auferstehungstages nur für eine Erfindung des Lukas ansieht (Weiß, Leb. Jesu [2] II. S. 573).

[2]) So Steinmeyer a. a. O. S. 150 ff.

[3]) Von einer Stillung des Hungers ist Luk. 24, 41 so wenig die Rede wie AG. 10, 41. Allein die Wirklichkeit seines Leibes wird an dem edere posse dargethan. AG. 10, 41 weist überdem vielmehr auf Joh. 21 hin, wo den Aposteln vom Herrn ein Mahl bereitet wird.

später dazu, sie durch Anhauchung mit seinem Odem und Erfüllung mit heiligem Geiste zu seinem Organe in der Welt, aus welcher er nun zum Vater hingehen wollte, zu machen (Joh. 20, 22). Was er nämlich, nachdem jetzt infolge seiner Auferstehung auch seine Leiblichkeit nicht bloß von seinem Geiste regiert, sondern völlig ein geistlicher Leib geworden war (1. Kor. 15, 44), dadurch that, daß er sie anblies, das sprach er mit den Worten: „Nehmet hin heiligen Geist!“ ausdrücklich aus. So bestellte der Auferstandene sich noch vor seinem Eingang in den Himmel seine durch die Erwählung und Ausbildung der Apostel organisierte Gemeinde zu seinem geistigen Leibe und zum Tempel Gottes auf Erden (Röm. 12, 5; 1. Kor. 12, 27; Ephes. 1, 23; 4, 12 u. ö.). Ihr als seinem Organ auf Erden bis zu seiner Wiederkunft bezeugte er dann auch noch ausdrücklich die mit solchem Empfang seines Geistes und Lebens verbundene Macht, welche sich in jedem Einzelfalle ihrer Anwendung bewähren solle.[1]) Die Instruktion für letztere hatte er bereits früher gegeben (Matth. 16, 18. 19 u. 18, 17. 18; vgl. D Kap. VII § 1 S. 404 f.), da sowohl in den Aposteln als Verkündigern des Evangeliums die Glieder seiner Gemeinde, durch welche diese ihre Lebensfunktion bethätigen sollte, als auch die Fälle namhaft gemacht waren, in welchen sie sich als Organ des Friedensbringers zu erweisen habe. Hier wurde die Gemeinde der Seinen vom Auferstandenen nun in den Stand gesetzt, die ihr als seinem Organ schon früher zugesprochene Machtübung nun auch wirklich auszuüben.[2])

In dieser Zubereitung und Belebung des irdischen Organs seines Lebens vollendete sich in gewissem Sinne erst die Rückkehr Jesu ins Leben; die Gemeinde konnte und sollte hinfort den Leib Christi auf Erden bilden.

Die acht Tage später wiederholte Erscheinung in der Mitte der Jünger fügte daher nach dieser Seite auch nichts zu der früheren Erweisung hinzu. Der Wink des vierten Evangelisten (Joh. 20, 31), demzufolge alle von ihm berichteten Vorgänge aus der Zeit nach der Auferstehung ihr Absehen darauf gerichtet haben, den Glauben an Jesus, den Christ, den Sohn Gottes, zu erwecken, führt darauf, daß Jesus bei dieser letzten Erweisung in Jerusalem vor dem befohlenen Abgang nach Galiläa die Überwindung des Unglaubens in dem diesmal auch anwesenden Thomas (Joh. 20, 26) nur als Mittel be-

---

[1]) Man beachte Joh. 20, 23 das *ἄν τινων κρατῆτε*, welches die Anwendung freistellt. Von einer Einsetzung zur Ausübung der Funktion ist daher hier gar nicht mehr die Rede, und es kann sich darum an diesem Abend auch nicht erst um die Amtseinsetzung der Apostel handeln (Steinmeyer).

[2]) Weil Jesus Joh. 20, 22 seinen Hauch ausdrücklich den unmittelbaren Träger seines Lebens als *πνεῦμα ἅγιον* (freilich auch nicht nur *πνοὴν ζωῆς* 1. Mos. 2, 7 LXX) bezeichnet, so handelt es sich hier nicht um eine arrha pentecostes (Bengel), oder gar um Erfüllung mit dem heiligen Geiste (*τὸ πνεῦμα ἅγιον*), wie Baur, Hilgenfeld, Köstlin (Joh. Lehrbegriff) und O. Holtzmann unter Verweisung auf Luk. 24, 49 wollen. Das Fehlen des Thomas und die Nichtwiederholung der Anhauchung acht Tage darnach ist Beweis genug, daß es sich ebenso wenig um einen Empfang des heiligen Geistes ratione ministerii evangelici (Gerhard, Steinmeyer, Geß) handelte. Der Auferstandene sprach eben nicht allein zu den Zwölfen, sondern zu einer weiteren Versammlung (vgl. Hofmann, Schriftbeweis II. S. 522; D. h. S. N. Ts. X. S. 274).

nutzte, um in noch höherem Grade, als es bei der Erscheinung vor der Maria am Grabe bereits geschehen war, zur Erkenntnis des nunmehrigen wesentlichen Unterschiedes zwischen ihm und den Seinen zu führen. Solche Erkenntnis war zwar mit dem Bekenntnis zu ihm als dem Sohne Gottes von selber gegeben. Dennoch war sie bei der früheren Art des Verkehrs Jesu mit seiner Umgebung letzterer nicht recht ins Bewußtsein getreten. Solches war aber jetzt nötig und konnte nun, nachdem durch die ersten Erscheinungen das volle Zutrauen zu ihm wieder gewonnen war, ohne Störung der Gemeinschaft zwischen dem Herrn und den Seinen geschehen. An dieser Erweisung ist deshalb nicht das Fallen und Auferstehen, welches der mit seinem Blick am Sichtbaren haftende Thomas zunächst allein sah, sondern die Erkenntnis des Auferstandenen das Bedeutsame, zu welcher nun selbst dieser so lange im Glauben Zurückgebliebene durch die Art seiner Führung heranreifte. Was er erlebte, das diente allen zum Abstreifen ähnlicher Glaubensschwächen, welche ihnen noch anhingen (Luk. 24,37; Mk. 16,11.13). Des Thomas so langes Festhalten an der Bezweifelung der Nachricht von der Auferstehung Jesu wurzelte offenbar in dem pharisäischen Wahne von der notwendigen Verbindung der verheißenen Auferstehung der Toten mit dem Eintritt der Herrlichkeit Israels und mochte gerade aus dem nicht bleibenden Verkehre des Auferstandenen mit den Seinen immer neue Kraft gesogen haben. Aus einer so grobsinnlichen Auffassung der Auferstehung erklärt sich allein des Thomas Begehren, durch eignes Sehen und Tasten von der Wiederbelebung des früheren Leibes des Erscheinenden sich überzeugen zu wollen. Daß nun aber das, was mit seiner Auferstehung eingetreten war, weit über eine bloße Rückkehr ins irdisch-sinnliche Dasein hinausliege, das bewies der Wiedererscheinende dem Zweifler nicht allein durch das Angebot, den verlangten Beweis ihm handgreiflich zu gewähren, sondern noch mehr durch die Bekundung davon, daß er, wiewohl er die Woche über den Jüngern nicht erschienen war, dennoch ihnen nahe gewesen sei und seine Zweifel kenne. Eben deshalb wurde Thomas auch mit einem Schlage zu dem Bekenntnis geführt, welches die mit Jesus in der Auferstehung vorgegangene Wandelung voll aussprach: „Mein Herr und mein Gott!" (Joh. 20,28). Das Wort, mit welchem der Auferstandene diese Anerkennung annahm, drang dann aber darauf, daß der darin bekundete Glaube, auch wenn Jesus sich nicht wieder und wieder als solcher ausdrücklich erwiese, also auch in der bevorstehenden Zeit nach seinem Hingange zum Vater festgehalten werden müsse. So war durch diese neue Erweisung nach achttägiger Zurückhaltung das Wesen des Auferstandenen zur vollen Erkenntnis gebracht, wie zuvor sein neuer Lebensstand. Deshalb sprach auch Johannes, als er den Auferstandenen am See Tiberias erkannte, wie nie zuvor: „Es ist der Herr!" (Joh. 21,7).

[1]) Diese Angaben werden nur mit Unrecht als verallgemeinerte Erinnerungen an das Verhalten des Thomas angesehen (Weiß, Leb. Jesu [2] II. S. 573 f.; Beyschlag, Leb. Jesu II. S. 473). Das Vorhandensein solchen Unglaubens ist leicht erklärlich.

[2]) Im Evg. Joh. findet sich wohl die Anrede κύριε, — aber sonst nicht κύριος als direkte alleinige Bezeichnung Christi.

3. Nach Galiläa, dem Hauptschauplatz der Reichsverkündigung Jesu vor seinem Leiden, waren die Zwölf sofort nach der Auferstehung von ihrem Meister beschieden und mußten, sobald als die früher erwähnten Rücksichten (vgl. S. 644 f.) das verstatteten, dorthin aufbrechen. Dort wollte der Auferstandene allen, die an ihn glaubten, seine königliche Reichsgewalt offenbaren. Es läßt sich nicht behaupten, daß auch nur alle seine Erweisungen in Galiläa berichtet werden; aus Jerusalem ist das ebenfalls nicht nachweisbar. Sehr zahlreich werden sie indes auf keinen Fall gewesen sein. Es galt allein, den ganzen Umfang seines Waltens als König des Gottesreiches und seine Vollmacht zu solchem zu bekunden. Zu diesem Zweck war aber ein Auftreten des Auferstandenen vor dem gesamten Kreise seiner gläubigen Jünger in Galiläa, wie es uns durch des Paulus Nachricht von seiner Erscheinung vor fünfhundert Brüdern auf einmal (1. Kor. 15, 6) verbürgt ward, ebenso dienlich als erforderlich. Zu Jerusalem, in der prophetenmörderischen Stadt, zu welcher der Herr noch vor seinem Leiden eine ganz feindliche Stellung als ihr Richter eingenommen hatte, war solches nicht zulässig, und es konnte daher nur im Lande der Heiden (Jes. 9, 2; Matth. 4, 13) erfolgen.

Auch dort erkannten die Jünger den Herrn beim Erscheinen am Ufer ihres heimischen Sees nicht. Es beweist diese Verkennung aber nur, daß er in Galiläa sich zuvor ihnen nicht gezeigt hatte.[1]) Dieses unmerkliche Nahen war damals bedeutsam. Die Apostel sollten lernen, bei ihrem ganzen Wandel und an allen Orten der Gegenwart und der Leitung ihres unsichtbaren Meisters gewärtig zu sein. Gerade deshalb scheint Jesus mit seiner ersten Erweisung in Galiläa so lange gewartet zu haben, bis die Elf ihren heimischen Beruf wieder aufgenommen hatten. Wie Petrus der Voranstellung seines Namens nach (21, 2) der Führer gewesen ist, so galt ihm auch diese Erscheinung des Auferstandenen nach mehreren Seiten hin in ganz besonderem Maße. Doch war

[1]) Dies deutet Johannes selber (21, 1) an; denn es ist kein Grund, das „darnach" rein in schriftstellerisch aufzählendem Sinne aufzufassen (Steinmeyer a. a. O. S. 165). Selbst wenn das 21. Kap. nicht vom Apostel selber dem Ev. hinzugefügt wäre, sondern von einem andern, etwa dem Presbyter Johannes (Wieseler, Z. Gesch. d. neutestamentl. Schrift S. 113 A.; Ewald, Lücke, Komm. zu Joh. II. S. 710 ff.); Chastelland, l'apôtre Jean p. 80; Weiß, Einl. i. N. T. S. 601 Anm.; Reuß, Gesch. d. N. Ts.[6] S. 273 u. aa.), so würde es dennoch der geschichtlichen Glaubwürdigkeit nicht entbehren. Doch läßt sich gegen seine apostolische Herkunft nichts Triftiges anführen. In c. 20, 30. 31 kann der Schluß des Evs. nur gesehen werden, wenn man darin mit sachlicher Unmöglichkeit eine auf alles Vorangegangene bezügliche Bemerkung findet, anstatt diese nur auf die Zeit nach der Auferstehung zu beziehen. Ganz mit Unrecht meint man andererseits, das Ev. habe nicht mit der nur das Verständnis eines Wortes Christi sicher stellenden Erklärung (21, 24 f.) enden können, und ebenso wenig läßt sich mit Recht behaupten in der in solcher Weise geordneten Erzählung, daß die einzeln zu Nennenden vorangestellt, und dann zwei Brüderpaare aufgeführt werden, hätten Johannes und sein Bruder v. 2 seitens jenes als Verfasser nicht als Zebedäiden bezeichnet werden können. Im übrigen zeigt das 21. Kap. alle johanneischen Eigentümlichkeiten. Die Anknüpfungsweise v. 1, das Zählen der Erscheinungen vor den Jüngern, die berichtet sind, v. 14, beweisen deutlich, daß das Kap. ein Bestandteil des Evs. sein will. Nur 21, 24 ist ein späterer Zusatz, welcher das kurz nach dem Tode des Apostels den Gemeinden bekannt werdende Evangelium bei jenen beglaubigen will, weil unter Juden und Heiden viele pseudepigraphische Schriften in jener Zeit umliefen.

sie auch für die andern bedeutsam, welche, weil sie Genossen des Fischergewerbes waren, Zeugen dieses Vorgangs wurden, selbst für die Nichtapostel unter ihnen, deren Namen jedoch bedeutsamer Weise nicht angeführt sind.

Vor allem bestätigte der Auferstandene den früher dazu Berufenen ihre Bestimmung zu Menschenfischern, indem er das Berufungswunder, den unerhörten Fischzug, sich wiederholen ließ (Luk. 5,1–11; vgl. S. 374). Doch sollten sie diesmal auch des innewerden, daß sie nur da, wo er sie dazu anleitete, ihren Beruf auszuüben und auf Erfolg zu rechnen hätten, welcher dann aber auch in überraschendem Maße und ohne jede äußere Benachteiligung eintreffen würde, wie sie das Zerreißen des Netzes herbeigeführt haben würde. Außerdem belehrte des Auferstandenen Verfahren an diesem Tage seine Diener auch noch darüber, daß er wie früher (Luk. 22,35), so auch ferner, wenn auch auf ihnen unerkennbaren Wegen für die sorgen wolle und werde, welche auf seinen Ruf an die Arbeit gingen. Denn er hielt für die, welche er zum Fischzug durch sein Wort angetrieben hatte, bei ihrem Landen am Ufer bereits Speise bereit (Joh. 21,9.12).

Indes bestätigte der Auferstandene den Jüngern an dem Tage nicht bloß ihre frühere Bestimmung zu Menschenfischern und seine bleibende Sorge für ihr Wohl, sondern er gab auch besonders dem unter ihnen, welchen er jetzt wieder, wie schon ehedem, gleichsam zum Prototyp für seine Genossen im Aposteldienste gemacht hatte, dem Petrus, eine spezielle Weisung (Joh. 21,15 ff.). Schon vor der Verleugnung hatte er ihn ermahnt: „Wenn Du Dich einmal bekehrst, so stärke deine Brüder!“ (Luk. 22,32). Jetzt empfing derselbe einen entsprechenden Auftrag, jedoch erst, nachdem Jesus ihn milde, aber doch sehr eindringlich dazu angeleitet hatte, das ihm leicht eignende Selbstvertrauen, welches ihm zum Anlaß seines Falles als Verleugner Christi geworden war, ganz abzustreifen. Denn die dreimal wiederholte Frage: „Simon Johanna, hast du mich lieb?“ — nötigte den Gefragten, von aller eignen Beurteilung seines Seelenstandes abzustehen und diese ganz dem Herrn anheimzustellen und sich dadurch allein auf die Gnade und Liebe zu gründen, welche ihm von jenem zu teil ward, sobald es für ihn galt, zur Übernahme seiner Sendung durch Christus tüchtig zu werden. Erst als Petrus dies erkannt hatte, erging an ihn der spezielle Auftrag: „Weide meine Lämmer!“ Dieser kann dem Petrus doch weder die Kinder besonders haben ans Herz legen wollen, noch kann der Ausdruck „Lämmer“ so ohne weiteres auf alle Glieder der künftigen Kirche Jesu Christi sich bezogen haben. Letztere können vielmehr als Lämmer und Schäflein nur insofern bezeichnet werden, als die Gemeinde Jesu Christi für die nächste Zeit noch in ihrer Jugend und in ihren Anfängen stand. Für diese Zeit, in welcher ihr Glaubensleben nur erst klein, zart und fein sein konnte, und sie dennoch Glaubensmut zu beweisen haben sollte, wurde Petrus mit seinem entschlossenen, glaubensfreudigen Naturell in allem zu deren Leiter bestellt.

[1]) Selbst wenn ἀρνία v. 15 nur das dritte Mal mit προβάτια vertauscht wäre v. 17 und in v. 16 πρόβατα stünde, so müßte dennoch das ἀρνία als der prägnanteste Ausdruck die Auffassung des Worts bestimmen.

Zugleich aber beschränkte der Auferstandene den Zeitraum, in welchem Petrus eine solche seinem natürlichen Wesen entsprechende Stellung einzunehmen haben werde, indem er ihm für die spätere Zeit seines Lebens die Aufgabe zuerteilte, sich ohne Rücksicht auf seinen Willen durch andere zu dem ihm vom Herrn bestimmten Lebenspfade gürten und führen zu lassen, wie dies sich an diesem Apostel von der ersten Nötigung an, Jerusalem zu verlassen, beständig bis hin zu seinem Märtyrertode erfüllte (AG. 12, 17; Joh. 21, 18). Aber nicht allein des Petrus, sondern auch des anderen Jüngers unter den Zwölfen, den jener stets als seinen Genossen anzusehen gewohnt war, des Johannes Aufgabe deutete der Auferstandene, durch eine Frage des ersteren dazu veranlaßt, an. Denn indem er dessen Los als etwas bezeichnete, was des Petrus Sorge nicht zu sein habe, erklärte er, daß dieser Jünger bleiben und also erhalten werden solle, bis er komme und damit eintrete, was er dem Hohepriester bei seiner Verurteilung angekündigt hatte (Matth. 26, 63). Dem andern Jünger überwies Jesus darnach den gerade entgegengesetzten Beruf wie Petrus, nämlich bei der Wende des Geschicks Israels und damit auch seiner Gemeinde als der dann noch allein Lebende dieser zur Seite zu stehen. Beachtet man noch, daß Jesus auch dem Jakobus, dem späteren Leiter der jerusalemischen Urgemeinde, besonders erschienen ist (1. Kor. 15, 7), so erhellt nur um so deutlicher, daß es Jesus bei dieser Erweisung am galiläischen Meer vor den beiden Brüderpaaren von Bethsaida besonders auf die Einweisung der Hauptapostel unter den Zwölfen in ihre spezielle Berufsarbeit in seinem Reiche angekommen ist.

Aus Galiläa wird neben dieser Erscheinung des Auferstandenen am See nur vor einigen Jüngern noch eine andere berichtet, welche auf dem Gebirge (Matth. 28, 16 f.) und in Gegenwart aller Apostel erfolgte. Diese Zusammenkunft hatte Jesus vorher bestimmt. Zwischen beiden besteht ein ähnliches Verhältnis wie zwischen der speziellen Bestellung des Petrus und seiner Genossen zu Menschenfischern und der Apostelwahl (Luk. 5, 1 und 6, 13 ff.). Des Matthäus bestimmte Angabe einer Örtlichkeit und Gelegenheit verbietet die von ihm mitgeteilten Worte als ein Summarium der Reden des Auferstandenen, und nötigt sie als die spezielle Eröffnung bei einer bestimmten Versammlung aufzufassen.[1]) Gerade der Umstand, daß er in ihnen weder auf sein Sterben noch auf die Identität seines jetzigen und seines früheren Leibes zu sprechen kommt, und die Angabe, daß die Zusammenkunft mit ihm eine zuvor angeordnete war, sprechen dafür, dies für die Erscheinung des Auferstandenen zu halten, bei welcher nach des Paulus Bericht fünfhundert Brüder versammelt waren (1. Kor. 15, 6). Denn zu einer solchen Versammlung konnten alle berufen werden, welche durch das einmütige Zeugnis der Frauen und der Zwölf überzeugt worden waren. Wenn Matthäus dennoch Jesus' Worte bei dieser Gelegenheit besonders an die Elf gerichtet sein läßt, so liegt bei dieser abschließenden Reichspromulgation die Sache ganz ebenso wie bei der

[1]) Gegen Steinmeyer, Apologet. Beitr. III. S. 209 Anm.

anfänglichen, der Bergpredigt. Das zu der ganzen versammelten Gemeinde Geredete richtete sich in besonderem Maße an die zu Christus' speziellem Dienst Berufenen. Bei einer Unterscheidung der von Matthäus und von Paulus erwähnten Erweisungen des Auferstandenen würde für die letzteren kein besonderer Zweck erkennbar sein, und ebenso würde für die letzte Zusammenkunft mit den Elfen keine unterschiedliche Aufgabe mehr übrig bleiben, wenn dort in Galiläa ihnen bereits ihre apostolische Amtsinstruktion erneuert worden wäre. Darum sind die von Matthäus mitgeteilten bedeutsamen Eröffnungen dieser allgemeinen Versammlung seiner Jünger um den Auferstandenen in der Zahl von fünfhundert zuzuweisen.

Durch sie bezeugte sich der Sieger über Tod und Grab der Gesamtgemeinde seiner Gläubigen als der nun zu seiner Herrlichkeit als König des Reiches Gottes Gelangte und erfüllte diese mit der vollen Gewißheit davon, daß sich sein Reich fortan über alle Welt nach seinem, ihres Herrn, Gnadenwillen und unter seinem Gnadenwirken ausbreiten werde.[1]) Er bezeugte sich damit jetzt nicht nur selber aufs neue (vgl. Matth. 11, 27 ff.; Joh. 10, 21) als den, dem Aller Heil anvertraut sei, also als den Heiland aller Völker, sondern auch seine Macht, Himmel und Erde behufs Förderung seines Reiches sich dienstbar und zum Schutz der Seinen geltend zu machen. Damit war die Aufgabe der Gemeinde, alle Menschen zu ihres Herrn Jüngern zu werben, bereits ausgesprochen und es schloß sich deshalb auch für die von jeher zu seinen Sendlingen besonders Berufenen, für die Apostel (vgl. B. Kap. VI § 2 S. 303 ff.), der ausdrückliche Befehl an, dieser Mission an den Völkern sich zu unterziehen.

Der Auftrag zur Heidenmission, den der Auferstandene dort aussprach, ist später nicht etwa bloß in den unechten Schluß des Markusevangeliums (Mk. 16, 15) aufgenommen, sondern hat seine glaubhafte Bezeugung auch in den im dritten Evangelium (Luk. 24, 47; AG. 1, 8) aus dieser letzten Zeit mitgeteilten Worten. Gegen die Echtheit dieser Weisung als eines bestimmten Auftrages des Auferstandenen[2]) darf nicht das nächste Verhalten der Urapostel geltend gemacht werden, nämlich die Beschränkung ihrer Wirksamkeit auf die Grenzen Israels, bis Gottes eignes weiteres Einschreiten sie veranlaßte, mit der Predigt des Evangeliums darüber hinauszugehen. Denn Petrus stellte bereits in seiner allerersten Predigt die Herzurufung der Heiden in Aussicht (AG. 2, 39). Er selbst hat offenbar nur nicht eigenmächtig diesen Schritt machen wollen. Auf Gottes Weisung erweiterte er später aber sofort den Kreis seiner Thätigkeit

---

[1]) Diese bestimmten Weisungen dürfen nicht mit Reuss, hist. de la relig. chrét. II. p. 243 bloß in Grundgedanken der christlichen Religion umgesetzt werden. Auch wenn sie genau genommen werden, liegt in ihnen noch lange keine scholastische Formel.

[2]) Dazu, zu leugnen, daß der Auferstandene den deutlichen Auftrag zu einer geflissentlichen Betreibung der Heidenmission erteilt habe, und solchen Auftrag ihm nur von der evangelischen Überlieferung in den Mund gelegt sein zu lassen (Wendt, Lehre Jesu II. S. 610), kommt man nur, freilich aber auch notwendig, wenn man die Auferstehung nicht real, sondern nur geistig geschehen sein läßt, und darum alle Nachrichten über des Auferstandenen Thun für ungeschichtlich ansieht.

(AG. 10, 28. 29). Auch war es nicht der Eintritt der Heiden ins Reich Gottes überhaupt, sondern nur die Weise des letzteren, welche bei den Urchristen Bedenken erregte.[1]) Dazu war den Aposteln vom Herrn selber der allmähliche Fortschritt in der Ausdehnung ihres Verkündigungsgebiets zur Pflicht gemacht, wie gerade Lukas, der Heidenchrist, in seinen Schriften betont (Luk. 24, 49; AG. 1, 8). Bei dieser neuen Promulgation seiner Herrschermacht im Reiche Gottes kam es vor allem darauf an, die Art und Weise, in welcher er diese fortan in der Welt zur Geltung bringen wollte, festzustellen. Es mußten gleichsam die Grenzen des Reiches Christi abgesteckt werden, um die ganze Größe seiner Herrlichkeit den Seinen fühlbar zu machen.

Wenn damit nun aber auch weder die Kraft, ihm zu dienen, noch die Einsicht in seine Wege verliehen war, was beides erst der den Aposteln und der Gemeinde verliehene heilige Geist (vgl. D. Kap. XI § 2 S. 563 ff.) eröffnen sollte, so mußte Jesus doch bei dieser Bekundung seiner königlichen Macht, gerade im Gegensatz zu den leicht erwachenden fleischlichen Vorstellungen des jüdischen Messiasbildes, auch die Art seines Reiches und die dieser allein entsprechende Art seiner Ausbreitung aufs neue bezeugen und in Erinnerung bringen.[2]) Aufs unumwundenste erklärte er daher, daß er keine äußerlich Unterworfenen zu Reichsgenossen haben wolle, sondern nur Jünger, und daß, wer sich zu einem solchen nicht machen lassen wolle, in sein Reich nicht hineingehöre. Denn er gab den Aposteln den alleinigen Auftrag, alle Völker zu seinen Jüngern zu machen (Matth. 28, 19), bethätigte sich dadurch auch jetzt als der, der dazu geboren und in die Welt gekommen war, daß er die Wahrheit zeugen sollte, und beschränkte darum den Kreis seiner Reichsgenossen auf die, welche seine Stimme hören, weil sie aus der Wahrheit sind (Joh. 18, 37). Dementsprechend hieß der Auferstandene auch die Versammelten die gleichen Mittel zur Ausbreitung seines Reiches wie bisher anwenden, Taufe (Joh. 4, 2) und Lehre.[3]) Denn diese sollten nicht etwa die Anwerbung von Jüngern bloß begleiten, da in dem Falle diese selbst noch gezeichnet sein müßte. Wohl aber erfuhren beide jetzt eine Umgestaltung, wie sie der Erhöhung Jesu entspricht.

4. Vor allem soll das neu angeordnete[3]) Taufen in neuer Weise ge-

---

[1]) Daß eine derartige Ausbreitung seines Reiches, ebenso wenig wie sein Gang durch Leiden zur Herrlichkeit, nicht mit seiner Macht oder mit dem Willen und der Verheißung Gottes streite, das wies der Auferstandene seinen Jüngern wiederholt nach (Luk. 24, 44 u. 46 ff.). Das 3. Ev. betont dies, wie es überhaupt wiederholt auf die Notwendigkeit einer nach der Erhöhung eintretenden Zwischenzeit und des Waltens Christi durchs Wort hinweist (vgl. Luk. 19, 11 ff. und den Bericht über die Himmelfahrt).

[2]) Da ausdrücklich ein *τηρεῖν πάντα, ὅσα ἐνετειλάμην* zu lehren befohlen wird, so ist es unberechtigt, das Objekt des Lehrens ausschließlich auf das Verhalten, welches dem Jüngerverhältnis entspricht, beschränken zu wollen (gegen Hofmann, Schriftbeweis II.[2] S. 164 f.

[3]) Nach den Neueren (Wittichen, Leb. Jesu S. 73; Keim, Jesus v. Naz. III. S. 610 f.; Holtzmann, die Taufe im N. T. Zeitschr. f. wiss. Theol. 1879 S. 401 ff.; Scholten, die Taufformel; Weizsäcker, Ap. ZA. S. 572 f.) soll freilich die Anordnung der Taufe als Mittel zum Jüngerwerden vom 1. Evgstn. ohne geschichtliches Recht hierher verlegt sein. Wenn aber auch der unechte Markusschluß als kein bündiger Zeuge

schehen. Weit über die Vergebung der Sünden hinaus, welche als ein für den Bußfertigen im Reiche Gottes sicher erlangbares Gut des Vorläufers Taufe

---

für die vom Auferstandenen getroffene Anordnung angesehen werden kann, so setzt doch die ganze neutestamentliche Litteratur sie als einen urchristlichen und apostolischen Brauch voraus. Die Behauptung, dieser Brauch sei von der Apostelgeschichte überall, wo er nach ihr von Petrus, Philippus, Paulus und selbst bei dem Simon Magus angewandt wurde, nachträglich in die Geschichte erst eingetragen, trägt den Charakter der petitio principii deutlich an der Stirn. Auch betrachten sich die Apostel, Paulus miteingeschlossen, in solchem Maße als Knechte und Sendlinge Jesu Christi, daß sie weder einen solchen Initiationsritus eingeführt, noch ihn lediglich ohne ausdrückliche Weisung des Herrn nur von Johannes dem Täufer her beibehalten haben würden. Bei Paulus wäre insonderheit eine solche Beibehaltung und bei seiner Erklärung 1. Kor. 1, 13–16 vollends erst eine Einführung des Ritus (Holtzmann a. a. O. S. 403) ganz unerklärlich. Zwar gilt als ein Hauptbeweisstück wider die Einsetzung der Taufe durch Christus die angebliche Geringschätzung derselben seitens des Paulus, da er erkläre, sich von Christus nicht gesandt zu wissen, um zu taufen, sondern nur, um die frohe Botschaft zu bringen (1. Kor. 1, 17). Aber in ganz gleicher Weise nehmen nicht nur die Apostel für sich das Treiben des Wortes Gottes als ihre Hauptberufsaufgabe in Anspruch (AG. 6, 8), und überließ auch Petrus die Taufe in Cäsarea Nichtaposteln (AG. 10, 48), sondern auch Paulus freute sich nur deshalb, nicht selber getauft zu haben, um nicht den Schein auf sich zu laden, er habe auf seinen Namen getauft. Ihm ist also sein Nichttaufen nur darum lieb, weil ihm darnach nicht einmal der Vorwurf gemacht werden kann, die unmittelbare Beziehung der Taufe auf den einigen Heilsmittler verdunkelt zu haben, und im übrigen macht er besonders im Römerbrief die hohe Bedeutung der Taufe geltend. Die gleiche Wertung der Taufe bei allen Aposteln verbürgt deren Einsetzung durch den Herrn selber.

Nur ein vollständiges Mißverständnis des von Johannes über Jesus Gesagten und der Äußerung Jesu über die ihm und den Seinen bevorstehende Leidenstaufe (Matth. 3, 11 u. Mk. 10, 38) kann diesen beiden Äußerungen Verdachtsgründe gegen Jesus' Einsetzung der Taufe entnehmen wollen. Jesus führte selbst die Johannistaufe auf Gott zurück (Matth. 21, 25) und bekundete durch seine Vergleichung aller bedeutsamen Widerfahrnisse mit dem Taufen dessen Bedeutsamkeit (Mk. 10, 38. 39; AG. 1, 5). Er deutete auch nicht nur ihre symbolische Seite an (Joh. 3, 5), sondern verstattete deren Anwendung (Joh. 4, 2) und unterzog sich ihr selbst. — Die bestimmte Angabe ihrer Einsetzung durch den Auferstandenen in Zweifel zu ziehen (Weizsäcker a. a. O.), ist um so unbegründeter, als Paulus Taufe und Abendmahl parallelisiert und beide als in gleicher Weise zur Ausgestaltung des Leibes Christi (1. Kor. 10, 1–6; 11, 28) dienlich hinstellt. Er muß darnach beide in gleicher Weise als Einsetzungen Christi ansehen (vgl. Keim früher, Geschichtl. Christus S. 245).

Weshalb man aber, wenn man die Taufe um ihrer Ausführung durch Petrus willen von Anfang an auf den erhöhten Christus zurückführt, dem Bericht des Matthäus dennoch nicht folgen will, sondern diesen nur den Ausdruck davon sein läßt, daß nach dem Bewußtsein der Gemeinde die sich später entwickelnde direkte Heidenmission im Willen Christi lag (Weiß, Bibl. Theol. § 31 a Anm. 2), ist erst recht nicht einzusehen; es muß der Grund dafür vielmehr in der Abneigung gesucht werden, die trinitarische Taufformel als aus dem Munde Christi stammend anzuerkennen (siehe Beyschlag, Leb. Jesu II. S. 478 Anm.). Richtig ist aber auch die Behauptung, die Taufe sei erst später an diesen Schluß verlegt und stamme bereits aus früherer Zeit, denn das frühere Taufen wird kaum erwähnt, nur mit der Taufe des Johannes auf eine Linie gestellt (Joh. 3, 26; 4, 1. 2) und hatte, so lange es auf Jesus' Selbsterweisung durch That und Wort ankam und von seiner Person alle Gnadenwirkung ausging, wie das des Täufers nur eine präparatorische Bedeutung für das Reich Gottes. – Anders wurde es seit Jesu Hingang zum Vater, mit welchem die unmittelbar von dem Umgang mit ihm ausgehende Gnadenwirkung wegfiel. Denn da alle Reichszugehörigkeit in der Wahrheit und Innigkeit des Jüngerverhältnisses zu Ihm ihr Wesen hat, so bedarf es seitdem eines sichtbaren Akts seiner persönlichen Gnadenwirkung an und auf den Einzelnen, zu der er die Taufe bestimmte, welche schon vom Täufer als Sinnbild der für den Eintritt ins Reich erforderlichen Sinnesänderung in Anwendung gebracht war, zumal letztere die erste Frucht aller Wirkung seiner Gnade auf die Menschen ist. Wie beim Abendmahl knüpfte Jesus bei der Einsetzung seiner Taufe an bereits zuvor im Reiche Gottes Bekanntes an.

nur verhieß (Luk. 3, 8; Matth. 3, 11), erst durch die Taufe Christi aber wirklich erlangt wird (Luk. 24, 47; AG. 2, 38), soll diese, sofern sie auf seine Anordnung hin geschieht, alle, so viele sich aus den Völkern ihr unterziehen, in die Gemeinschaft des von dem Auferstandenen als Vater, Sohn und heiliger Geist bezeichneten und in ihm offenbar gewordenen Gottes versetzen, so daß sie dadurch diesem zu eigen werden und in seiner Gemeinschaft und in der von ihm ausgehenden Kraftwirkung wandeln. Indem aber alle Völker durch Christus' Wort zur Taufe als Vermittelung des Eintritts ins Reich Gottes zugelassen werden, werden sie dadurch zugleich allzumal auf die Stufe des alttestamentlichen Volkes Gottes, Israels, erhoben, das im Namen seines Gottes zu wandeln berufen war (Sach. 10, 20 ff.). Dieses selbst konnte auch erst durch die Annahme der Taufe in die volle Erfahrung der in Jesus erfolgten Heils- und Gnadenoffenbarung seines Gottes eintreten.

Aber nicht als einen zweiten Weg zur Jüngerschaft, sondern als eine zweite Station auf dem mit der Taufe beschrittenen Wege ins Reich Gottes stellt das Wort des Auferstandenen den Unterricht in seinem Worte hin. Schon im A. T. war den Nationen vorherverkündet, daß sie einst alle auf Zion wohnen sollten, um von dort dann das Gesetz zu empfangen. Demgemäß verband Jesus mit dem Befehl, alle Völker ins Reich Gottes mittels der Taufe einzuführen, aufs engste den weiteren Auftrag, jene in alledem zu unterweisen, was er als der Träger der vollkommenen Gottes- und Heilsoffenbarung den Menschen zu erkennen gegeben hatte. Weil aber mit der Aufnahme ins Reich auch die Verpflichtuug, im Namen Gottes zu dienen (5. Mos. 18, 5) und das Bekennen und Anrufen desselben (Zeph. 3, 9) ver-

Am begründetsten erscheinen die Bedenken wider die Vorschrift, zu taufen im Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes. Denn die Apostel scheinen sich im Widerspruch mit ihr auf ein Taufen im Namen Jesu Christi beschränkt zu haben (AG. 2, 38; 8, 16; 10, 48; Röm. 6, 3; 1. Kor. 1, 13 ff.; Gal. 3, 27). Aber allein durch unsere kirchliche Gewohnheit kommt es, daß wir Christi Worte Matth. 28, 19 als eine vorgeschriebene Formel ansehen, was sie nicht sind. Jesus wollte nur das Wesen der von ihm vorgeschriebenen Taufe durch jene Worte recht vollständig zum Ausdruck bringen. Lag aber den Aposteln keine rituelle Vorschrift vor, an die sie wie durch ein Gesetz gebunden waren, und tauften sie, ohne es doch vom Täufer her so gewöhnt zu sein, allzumal auf den Namen Christi, so liegt gerade hierin ein Beweis, daß sie für die von ihnen als Aposteln zu vollziehende Taufe sich an diesen Namen gebunden wußten. Während ferner Petrus, als und weil er zuerst vor Nichtchristen vom Taufen zu sprechen hatte (AG. 2, 38; 10, 48), es als ein solches bezeichnet, das von dem Taufenden allein auf Grund des Namens Christi (*ἐπὶ τῷ ὀνομ.*) oder in Gemeinschaft mit diesem vollzogen werde (*ἐν τῷ ὀνομ.* 10, 48), bedient sich Paulus in seinen bereits an die Gemeinden gerichteten Briefen, welche bereits im Christentum standen (*βαπτ. εἰς Χρ.* oder *εἰς τὸ ὄνομα Χρ.* AG. 19, 5; Gal. 3, 27; 1. Kor. 1, 13–16; 10, 2; Röm. 6, 3), durchgängig einer jenen Worten Christi am meisten entsprechenden Formel. In diesen muß sich also das tiefere, eigentlich christliche Wesen der Taufe aussprechen. Dadurch wird aber das Stammen der Formel *εἰς τὸ ὄνομα κτλ.* aus dem Munde dessen, der die Taufe angeordnet, bestätigt. Überdem beweist die *Διδαχὴ τῶν Ἀποστόλων* (VII, 3) das Alter der von Matth. überlieferten Worte Jesu (vgl. Justin. Apol. I, 61. 3). Da aber endlich das 1. Ev. seinem ganzen Wesen nach ein relativ judenchristliches ist, und gerade in den Kreisen des Judenchristentums eine Gleichsetzung vom Vater, Sohn und Geist ohne das Zeugnis des Herrn selber nicht hoffen durfte, sich Geltung zu schaffen (vgl. Beyschlag, Christol. S. 60 A.), so beglaubigt sich der Bericht des Matthäus-Evangeliums nach allen Seiten.

knüpft ist, so setzt das Zugänglichmachen des Reiches Gottes durch Taufen und Lehren auf seiten der Völker das Aneignen der gesamten Offenbarung durch gläubiges Sichhingeben an das ihnen durch Wort und That Kundgethane voraus. Die befohlene Heilsanbietung hat deshalb durch sich selbst den Glauben zu ihrer Vorbedingung und bleibendem Erfordernis, wie dies das wohl aus echter Tradition stammende Jesuswort in dem unechten Schluß des Markusevangeliums noch ausdrücklich ausspricht (Mk. 16, 16).

5. Bei dieser Erweisung des Auferstandenen vor seiner Jüngergemeinde in Galiläa vollendete Jesus seine Sendung, Gott den Sündern zu offenbaren, noch in anderer Weise. Denn die Bekundung seiner Macht, der Befehl, alle zu lehren, was er selbst ihnen aufgetragen hatte, und seine eng damit zusammenhängende Zusage, stets in der Mitte der Seinen sein zu wollen, ließ nur erwarten, daß er ein Taufen auf seinen Namen anordnen würde. Er aber forderte vielmehr ein Taufen auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes. Bedeutungsvoll ist daran, daß Jesus damit den Namen des Sohnes, den er sich je und je beigelegt hat, dem Namen des Gottes gleichstellt, von dem Israel bekennt, daß er über uns genannt ist (Jer. 14, 9). Nach alttestamentlicher Auffassung besagt nun aber der Name Gottes [1]), als wen sich Gott seinem Volk zu erkennen gegeben habe. Es bekundete der Auferstandene daher durch diese Gleichstellung, daß Gott in ihm, dem durch seinen Tod zum Leben Hindurchgedrungenen, mit aller Macht Bekleideten und also mit Herrlichkeit Begabten (Joh. 17, 1. 5), sich zu erkennen gegeben habe, und seine Erscheinung auf Erden die Selbstoffenbarung Gottes sei. Gerade durch die Sendung Christi und durch ihre weitere Ausführung in der Sendung des Geistes hat sich Gott als Vater, Sohn und heiliger Geist den Menschen zu erkennen und zu unterscheiden gegeben. Die Nebeneinanderstellung von Vater und Sohn in dieser sie als eines Wesens und als Gegenstand der gleichen einheitlichen Offenbarung an die Menschen kennzeichnenden Zusammenfassung nötigt zugleich, diese beiden Angaben als durch das innere Verhältnis beider Genannten bedingt, uud deshalb als durch ihr Wesen erfordert zu betrachten. Der Vater ist eben solcher nur im Verhältnis zum Sohne, und die auf seinen Namen Getauften werden sein Eigentum und seine Kinder nur, sofern und dadurch, daß er der Vater unsers Herrn Jesu Christi ist. Ebenso unverkennbar ist, wie der Zusammenhang der Worte zeigt, der Sohn des Vaters als solcher erst durch die Verleihung der universalen Macht über die Welt, welche ihm jetzt vom Vater übergeben war (Matth. 11, 27; Joh. 17, 5; vgl. 13, 3), bekundet, wie demgemäß auch der Vater als solcher erst hierdurch abschließend sich geoffenbart hat (Hebr. 1, 1). Indem dann aber ferner in dieser Zusammenfassung dessen, als was sich Gott in Christus zu erkennen gegeben, neben der Person des Vaters und des Sohnes auch noch der heilige Geist von dem Auferstandenen aufgeführt wird, ist auch dieser dadurch nicht allein dem Vater und dem Sohne an Wesen und Selbständigkeit gleichgestellt, sondern sein

[1]) Vgl. Oehlers Art.: der Name Gottes. Theol. RE. ²X. S. 414 f.; vgl. auch S. 499 Anm. u. S. 572.

eigentümliches Hervortreten ebenfalls als durch den Sohn und dessen Erhöhung bedingt bezeichnet.

Daraus würde sich selbst ohne die früheren Verheißungen Jesu erkennen lassen, daß erst von da an die Bekundung des heiligen Geistes in seiner Eigenart und Fülle möglich war (Joh. 7, 39). Wenn nun auch im A. B. bereits mancherlei Kraftwirkungen des Geistes Gottes vorgekommen waren, so war derselbe doch nicht in neutestamentlicher Weise als selbständiges persönliches Wesen im Unterschiede vom Vater erkennbar geworden. Diese neue Weise des Gottesgeistes, sich zu erfahren zu geben, beschrieb Jesus erst jetzt, unter Hinweis auf dessen bevorstehende Offenbarung als solchen, seinen Jüngern in der Weise, daß er ihnen verhieß, sie würden mit Kraft aus der Höhe sich kleiden können (Luk. 24, 49). Nicht also wie im A. T. wird der Geist Gottes die Christen auch ohne ihren Willen durch seine Gewalt ergreifen und treiben, sondern derselbe wird den Menschen in der Art zu eigen werden, daß diese sich in eben solchem Maße im Besitz der Geisteskraft fühlen und dessen bewußt werden sollen, wie des Besitzes eines Kleides (vgl. D Kap. XI § 2 S. 363 ff.).

Endlich aber bekundete Jesus noch, daß er seine Herrlichkeit und Macht nicht nur durch das Ausgehen seiner Apostel und die der Gemeinde verliehenen Mittel der Taufe und des Worts zur Ausbreitung seines Reiches beweisen wolle, sondern auch durch seine beständige Gnadengegenwart, welche er schon während der Zeit nach seiner Auferstehung durch sein plötzliches unerwartetes Hervortreten aus seiner Unsichtbarkeit ihrer Erfahrung nahegebracht hatte. Über das Verhältnis dieser seiner steten Nähe bei den Seinen nicht nur, so oft sie als Gemeinde zusammen sind (Matth. 18, 20), sondern auch bei den Einzelnen und bei deren Wirken für die Ausbreitung des Reiches zu der früher verheißenen Sendung des heiligen Geistes sagte Jesus hier nichts. Er setzt das nach seinen Eröffnungen am letzten Abend vor seinem Tode als den Aposteln bekannt offenbar voraus. Seine vielfach nur in Andeutungen sich ergehenden jetzigen Eröffnungen blicken allzumal auf seine früheren Zusagen zurück und gründen ihr Verständnis auf jene. Nur der Unterschied in der Ausdrucksweise bei dieser Zusage (Matth. 28, 20 und Luk. 24, 49) läßt erkennen, daß die Gnadengegenwart Christi nicht mit dem Empfang des heiligen Geistes, der auf die Jünger kommen solle, zusammenfällt, sondern als selbständiges Wirken Jesu mit und zum Schutze der Seinen gemeint ist. Daß Jesus selber diese Verheißung in solchem Sinne erläutert und noch näher beschrieben habe, würde aus dem unechten Schlusse des Markusevangeliums hervorgehen, wenn dessen Ursprung erkennbar wäre.

In diesen Zusagen gipfelt nun offenbar das Selbstzeugnis Jesu über seine Person wie über sein Wirken an der Gemeinde, indem er damit sich als den bekundete, als welcher er nach seiner Erhöhung und seinem Hingang zum Vater seinen Gläubigen sich erweisen und von diesen im Glauben erfaßt sein will.[1])

---

[1]) Die Luk. 24, 44 ff. mitgeteilten Worte Christi sind im Obigen nur als Erläuterungen benutzt, da die Einführungsformel ειπεν δὲ πρὸς αὐτοὺς auf die Gelegenheit, bei welcher sie gesprochen sind, keinen Schluß ziehen läßt. In denselben hatte aber der Auf-

Kap. XXII.

Die Himmelfahrt Jesu.

Wiewohl das erste und vierte Evangelium mit den Berichten über galiläische Erscheinungen des Auferstandenen schließen, ist doch kein Grund, die Angabe des Lukasevangeliums, daß die Jünger noch vor Pfingsten mit dem Herrn nach Jerusalem zurückgekehrt seien, zu beanstanden. Nach allen Nachrichten hat die christliche Gemeinde ihren Anfang in der Hauptstadt Palästinas genommen. Nirgends findet sich in den geschichtlichen Erinnerungen eine Spur davon, daß die christliche Bewegung von Galiläa ausgegangen sei. Jede gegenteilige Annahme beruht auf quellenwidriger Willkür.[1]) Ebenso ist kein Grund denkbar, aus welchem die Verlegung des ersten öffentlichen Hervortretens der Gemeinde Jesu Christi auf ein jüdisches Pfingstfest in Zweifel zu ziehen wäre, welches dann aber notgedrungen das nächste nach dem Passah gewesen sein muß, an welchem Jesus gekreuzigt ward. Für eine lange Zeit der Verborgenheit der Gemeinde Jesu Christi nach der Hinrichtung des Stifters können die Worte des Tacitus (Ann. XI, 44; vgl. S. 666 Anm.) durchaus keinen Beweis liefern, da sie nur vom römischen Standpunkte aus geschrieben sind. Darum ist die Rückkehr der Jünger Christi zum nächsten Pfingstfest, wie sie Lukas in seinen Schriften voraussetzt (Luk. 24,50 ff.; AG. 1,4.12), völlig unanfechtbar. Wie das Gehen nach Galiläa wird auch diese Rückkehr nach Jerusalem nur auf des Auferstandenen Weisung hin erfolgt sein.

Für die Zeichnungen Jesu Christi, welche die Evangelisten beabsichtigten, genügte es, durch Bericht über einzelne Erscheinungen des Auferstandenen den Nachweis der Erlangung einer weder durch Raum noch Zeit beschränkten Verklärung und Herrlichkeit seitens Christi gegeben zu haben, zumal sein Sein im Himmel und seine Erhöhung zur Rechten des Vaters ihren christlichen Lesern feststand. Aber darum können doch nicht derartige Bekundungen seiner Herrlichkeit den Abschluß des Wirkens des Auferstandenen auf Erden gebildet haben. Den Aposteln konnte es nicht überlassen bleiben, wann, wie und wo sie die ihnen übertragene Ausbreitung des Reiches Christi vornehmen sollten. In dem Versuche Jesu, in der Hauptstadt des Landes die messianische Königsfahne zu entfalten, konnten die Jünger, da Jesus' Unternehmen durch die dadurch herbeigeführte Kreuzigung völlig vereitelt zu sein schien, unmöglich ein hoffnungsvolles Vorbild und eine Aufmunterung zu kühnem Wagen sehen.[2]) Auch Jesus' Geschichte selber würde ohne einen sich selbst als solchen darstellenden Abschluß in Ungewißheit und Unbestimmtheit auslaufen[3]) und den unbefriedigendsten Vermutungen Raum geben. Die Auferstehung verlöre aber

---

erstandene die Art, wie er sein überirdisches Leben in der Welt zu bethätigen gedachte, den Jüngern dargelegt. Vgl. Beyschlag, Leb. Jesu II. S. 479.

[1]) Gegen Weizsäcker, Ap. ZA. S. 3 f.

[2]) Gegen dens. S. 10.

[3]) Vgl. Hase, Gesch. Jesu S. 610.

ihre wahre Bedeutung, wenn eine andere als eine übernatürliche Enthebung vom Standpunkte des irdischen Daseins wie etwa der Tod auch nur annehmbar bliebe.[1]) So erweist sich in jeder Hinsicht die geschichtliche Notwendigkeit eines Vorgangs, der vom Herrn selber als das Ende seiner Wirksamkeit auf Erden bezeichnet ist, wie sie die bei Johannes angekündigte (Joh. 20, 17), von Lukas berichtete Himmelfahrt allein in entsprechender Weise bildet.[2])

---

[1]) Vgl. Weiß, Leb. Jesu [2] II. S. 578, der sogar den Ölberg als deren Stätte festzuhalten geneigt ist, nur die sichtbare Himmelfahrt in Abrede stellt.

[2]) Lukas bietet zwei Berichte über dieselbe. Zwar fehlen Luk. 24, 51 die Worte: *καὶ ἀνεφέρετο εἰς τὸν οὐρανόν* in Cod. ℵ und D., in der Itala und selbst einmal bei Augustin, freilich nicht im Consens. evangg. Aber sie haben die Mehrzahl der MSS. für sich und Tischendorf konnte nur durch seine unberechtigte Vorliebe für ℵ zu ihrer Streichung geführt werden. Auf eine Verschiedenheit der an beiden Stellen gemeinten Vorgänge, so daß der eine in Bethanien (Hase a. a. O. S. 601), der andere auf dem Ölberg stattgefunden haben sollte, kann das *ἕως πρὸς Βηθανίαν* (Luk. 24, 50) nicht führen (gegen Zöckler, Kurzgef. Komm. z. AG. II. S. 154), weil *ἕως πρὸς* nur eine Bewegung in Richtung auf einen sichtbar werdenden Ort zu besagt, und nach Mk. 11, 1 der Ölberg und Bethanien vielfach bei Ortsbestimmungen zusammengenommen wurden. Bethanien ist von Jerusalem in 40 Minuten erreichbar, und jede Betrachtung der Örtlichkeit wird ergeben (vgl. Sozin, Paläst. u. Syrien S. 147), daß vor der letzten auf Bethanien zuführenden Wegstrecke näher bei Jerusalem sich kein Ort wird ausfindig machen lassen, in welchem ein derartiger Vorgang denkbar wäre. Das *ὑπέστρεψαν εἰς Ἱερ. ἀπὸ ὄρους τοῦ καλουμένου Ἐλαιῶνος* enthält darum in keiner Weise einen Widerspruch, da Bethanien *πρὸς τὸ ὄρος ἐλαίων* Mk. 11, 1 liegt (vgl. selbst Zeller, Apostelgesch. S. 77). Ein gewöhnliches Scheiden von den Jüngern konnte diese niemals bewegen, mit großer Freude nach Jerusalem zurückzukehren (Luk. 24, 52), was selbst von den Emmauswanderern nicht gesagt wird (Luk. 24, 33). Auch stimmen beide Berichte in einer ganzen Reihe von Punkten zusammen (vgl. Hoelemann, Bibelstudien S. 231 A.). Die Kürze des Berichts im 3. Ev. ist nicht aus dem Gefühl des Evgstn. zu erklären, daß mit dieser Thatsache die wahre Grenze der dem Evangelisten gesetzten Aufgabe überschritten sei (Steinmeyer, Apol. Beitr. III. S. 227). Für die evangelische Darstellung genügte es, darzuthun, daß die allen aufgetragene Predigt, wie sie mit dem in der alttestamentlichen Weissagung niedergelegten Willen des Vaters übereinstimmte, auch an Jesus' Scheiden von der Erde behufs des Beginns eines weiteren segnenden Waltens (man beachte die Wiederholung des *εὐλόγησεν* v. 50 in dem *ἐν τῷ εὐλογεῖν* v. 51) die Gewähr ihres Fortgangs empfangen habe. In der Apostelgeschichte war die Himmelfahrt hingegen als der Ausgangspunkt der nun beginnenden neuen Zeit bis zur Wiederkunft darzustellen. Darum wird nur mit kurzen Worten, welche nur das Leben des Auferstandenen in Erinnerung bringen, über die Zeit von der Himmelfahrt hinfortgegangen, über alles das aber umständliche Kunde gegeben, was über die Folgezeit Licht zu verbreiten imstande war und als deren Eröffnung anzusehen ist. Verschiedenheiten in den Berichten finden sich nicht. Luk. 24, 50—52 sind keine Worte des Scheidenden angeführt; das Zuvorgesagte kann nicht auf den Weg nach Bethanien verlegt werden und muß, wenngleich vom Auferstandenen, so doch nicht gerade zu Jerusalem gesprochen sein (gegen Zeller a. a. O.). Wer Lukas' Erzählung (24, 13. 29) einfach auffaßt, kann daran nicht denken, die summarische Angabe der Weisungen des Auferstandenen (Luk. 24, 44—49) und die Himmelfahrt als aus Jerusalem und vom selben Tage mit der Auferstehung berichtet anzusehen (gegen Keim, Jesus v. Naz. III. S. 617).

Freilich sucht man dem Bericht seine Glaubwürdigkeit dadurch zu entziehen, daß man die sonstige Nichterwähnung der Himmelfahrt, besonders bei Paulus, betont. Allein, wenn selbst Paulus ihrer nicht gedächte, so würde doch bei der Natur aller seiner Briefe als völliger Gelegenheitsschriften und bei der Unberechenbarkeit des subjektiven Urteils, nach welchem in solchen dies oder jenes geltend gemacht wird, nichts beweisen. Indes muß es sogar in Abrede gestellt werden, daß Paulus von der Himmelfahrt völlig schweigt. Denn auch noch abgesehen von der deutlich Himmel- und Höllenfahrt ins Auge fassenden Stelle Ephes. 4, 8—10 (vgl. Wold. Schmidt z. d. St.), deren paulinischer Ursprung ja bestritten wird, führt Röm. 10, 6 das *καταγαγεῖν*, welches term. technicus für das Zurückführen der Ver-

War Christus wirklich alle Macht gegeben, so mußte gerade die Stätte des entschlossensten Widerstandes wider sein Reich auch der Ausgangspunkt

---

bannten in die Heimat ist und dort ihm parallel steht, mit Notwendigkeit darauf, das *ἀναβήσεται εἰς τὸν οὐρανόν* in Rücksicht auf die Himmelfahrt gesagt sein zu lassen. Auch empfiehlt das nicht minder dessen Gegensatz, das *καταβήσεται εἰς τὴν ἄβυσσον*. Nimmt man noch das *ἀνελήμφθη ἐν δόξῃ* 1. Tim. 3, 16 hinzu, so zeigt sich Paulus in allen Perioden seiner schriftstellerischen Thätigkeit der Himmelfahrt eingedenk. Weiter beweist 1. Petr. 3, 22, da selbst Usteri den 1. Petrusbrief der zweiten Hälfte des ersten christlichen Jahrhunderts zuzuweisen sich veranlaßt sieht, daß die Thatsache der Himmelfahrt in der Zeit der Apostel bekannt und anerkannt war. Es kommt doch auch noch hinzu, daß das 4. Ev., wiewohl es den Vorgang der Himmelfahrt nicht berichtet, doch 6, 62; 20, 17 Jesus selbst von derselben als zukünftig sprechen läßt (3, 13 ist das indes nicht der Fall). Darum ist der Schluß, zu der ältesten Verkündigung habe sie keinesfalls gehört (A. Harnack, Dogmengeschichte [1] I. S. 146 A.), vollständig unberechtigt. Die Unsicherheit ihrer Überlieferung kann aber auch nicht aus den verschiedenen Annahmen der nachapostolischen Zeit über die Dauer der Zwischenzeit zwischen Auferstehung und Himmelfahrt (vgl. Harnack, Apostol. Väter I. 2 S. 138 ff.) gefolgert werden. Denn da Lukas sich doch nicht selber widersprochen haben wird, Pseudobarnabas c. 15, 9 aber keine Zeitangabe macht, so gehen die abweichenden Angaben nur auf gnostische, mit sonstigen Auffassungen zusammenhängende Vermutungen zurück und beweist die ascensio Jesajae c. 9, 11 durch ihre Zustimmung zu diesen nur ihre gnostifierende Herkunft. Die Mannigfaltigkeit der Ausdrücke für die Himmelfahrt endlich (vgl. Caspari, Gesch. des Taufsymbols III. S. 78; Harnack a. a. O. S. 139) ist vielmehr ein Beweis, wie gewaltig die Himmelfahrt die christliche Urzeit bewegte, freilich nicht an sich als wunderbarer Vorgang, sondern um ihres Resultats, des Sitzens zur Rechten Gottes willen, welches denn auch im N. T. außer in den Evv., die dadurch nur ihren geschichtlichen Charakter bethätigen, allgemein (AG. 2, 32; 5, 31; 7, 55; Kol. 3, 1; Ephes. 1, 10; 1. Petr. 3, 21; Hebr. 1, 3. 13 u. ö.) gelehrt wird.

Die erörterten historischen Bedenken sind auch für die Kritik nicht maßgebend, wie (Hase, Gesch. Jesu S. 608; vgl. Weiß, Leb. Jesu [2] II. S. 579) offen eingestanden ist, sondern die rationalen. Aber auch diese haften nur dem Scheine nach an deren Äußerlichkeiten. Denn daß das *εἰς τὸν οὐρανόν* auf keinen bestimmten Weltraum, sondern auf die außer- und überweltliche Sphäre nach deren plastischer Erscheinung für uns Erdbewohner weist, liegt bei der biblischen Anschauung von Gott und dem Reich Gottes auf der Hand. Nur die seelische Leiblichkeit ist an diese Erde gebannt. Wer daher das *σῶμα πνευματικόν* des Auferstandenen (1. Kor. 15, 44) nicht leugnet, der kann auch dessen Entschwinden aus dem Bereich dieser Erde nicht bestreiten. Weshalb aber die Wahrnehmbarkeit desselben einen Anstoß bieten soll, wenn des Auferstandenen sichtbare Erscheinung auf Erden zugestanden wird, das ist nicht erkennbar. Es handelt sich bei diesem Vorgang gar nicht um die Stärke eines Glaubens, der da glaubt, auch ohne zu sehen (gegen Keim, Jesus v. Naz. III. S. 620; Beyschlag, Leb. Jesu I. S. 447; Weiß a. a. O.). Denn, wer da glaubt, daß Jesus wahrhaftig auferstanden ist, der glaubt auch, daß er zum Vater hingehen konnte. Vielmehr schließt die Leugnung des vor seinen Jüngern dokumentierten Hingangs zum Vater stets einen Zweifel an eine leibhaftige Auferstehung ein. Nur wem im letzten Grunde die Erweisungen des Auferstandenen doch bloß Geistererscheinungen ohne eine wirkliche Leiblichkeit sind, der kann dagegen Bedenken haben, daß das Hingehen in die himmlische Welt, in der an sich allerdings kein Oben und Unten ist, sich als ein Loslösen von der sichtbaren Welt durch ein Hinweggetragenwerden von einer Wolke versichtbarte. Denn, wie Gott von der Schöpfung dieser sichtbaren Welt an in seinen Offenbarungen und Führungen stets dem Wesen der sichtbaren Welt, ihrem allmählichen Wachsen und Werden sich anschloß und anbequemte, so entsprach es dieser seiner Herablassung, daß er auch das Gehen aus der Welt des von ihm in die Welt gesandten Sohnes sich um der Menschen willen nur stufenmäßig und erkennbar vollziehen ließ. So entspricht das zeitweilige Verbleiben des Auferstandenen mit seinem verklärten Leibe in der diesseitigen Sphäre und dessen vor Zeugen vollzogener Abschluß dem konstanten Verfahren und Walten Gottes weit mehr, als ein gespenstisches unnachweisbares Verschwinden aus dieser Welt. Das Wunderbare des Vorgangs ist durch dessen Zweck als Hingang zum Vater bedingt, ohne an sich eine Bedeutung für den Glauben zu haben.

für die Entfaltung seines Reiches werden. Dort hatte der Fürst dieser Welt Jesus' Werk zum Scheitern zu bringen versucht, dort sollte auch der Beweis geliefert werden, daß hinfort die Pforten des Hades seine Gemeinde nicht würden überwältigen können. Auch konnte er es seinen Jüngern nicht überlassen, zu erkennen, wo sie zuerst das Netz des Himmelreichs auswerfen sollten, sondern er mußte ihnen den von ihm gewollten Ausgangspunkt seines Reiches klar bezeugen und sie selbst zum Beginn der Ausführung seiner Sendung daselbst anweisen. Dies that er, indem er die nun zur Erkenntnis der Art seines neuen Lebens und seiner sich daraus ergebenden neuen Gemeinschaft mit ihnen Gelangten wieder nach Jerusalem beschied und sie gerade dort zu Zeugen seines Eingangs in die überweltliche Herrlichkeit machte.

Der Zeitpunkt der Himmelfahrt wird sich nach der eingetretenen Befestigung der Jünger im Glauben bemessen haben. Ihre Stätte ist dieselbe, von der aus er sich vor Wochen Israel als König angeboten, aber ihm auch um der Verkennung der ihm bestimmten Gnadenzeit seine Verwerfung und die Zerstörung seines Heiligtums weissagend angekündigt hatte. Von eben dem Ölberg bei Bethanien bewirkte er nun seinen Eingang in den Himmel, und lieferte damit zugleich den Beweis, daß Himmel und Erde vergehen werden, aber die Worte, die er nach seinem Abschiede von dem ungläubigen Israel gerade dort über es gesprochen hatte (Matth. 24, 25), nicht vergehen würden (Matth. 24, 35).

Die Erscheinung des Auferstandenen, bei welcher er die Jünger aus der Stadt führte, wird die einzige seit der Rückkehr nach Jerusalem gewesen sein.[1]) Nach der Schilderung des Lukas in seinem Evangelium war ihr Hauptzweck nicht der, den Elfen die letzten Instruktionen zu geben. Vielmehr sollten sie und durch sie Jesus' künftige Gemeinde bei dessen Unsichtbarbleiben von da ab die Gewißheit empfangen, daß er nun wirklich zu seinem Vater heimgegangen, bei diesem sei und fortan segnend über ihnen walte. Denn erst dadurch wurde das thatsächliche Siegel auf das in Galiläa zu ihnen gesprochene Majestätswort des Auferstandenen gedrückt, und zugleich den Aposteln das unverkennbare Zeichen gegeben, daß an die Stelle des Wirkens dessen, der sie erwählt und ihnen zu allen Völkern auszugehen befohlen hatte, gleichwie er vom Vater zu Israel gesandt gewesen war, von nun an die Ausrichtung des ihnen gewordenen Auftrags zu treten habe.

Gerade darum mußte der Auffahrende ihnen nun aber auch noch den Zeitpunkt, an dem sie ihrer Sendung gemäß das Evangelium von Christus zu predigen beginnen sollten, und die Reihenfolge, in welcher nach Gottes Willen den Völkern der Welt die Botschaft vom Reiche werden sollte, an-

---

[1]) Nur die vor dem Jakobus, unter welchem, da Paulus zu den Korinthern nur von dem bekannten Leiter der jerusalemischen Gemeinde sprechen kann (gegen Steinmeyer), kein anderer als dieser verstanden werden darf, ist wahrscheinlich noch in diese letzte jerusalemische Zeit zu verlegen. Die einfache Erwähnung läßt als deren Zweck nicht an eine Bekehrung, wie bei Paulus, sondern nur an eine Beauftragung, wie am galiläischen Meere, denken. Jakobus empfing da wohl die spezielle Weisung, in Jerusalem auszuharren.

geben (AG. 1, 8).[1]) Nur der Apostel Vorstellung, in seinen jetzigen Erweisungen die Vorzeichen der baldigen Aufrichtung des Reichs zu erblicken, ließ Jesus damals noch einmal das Majestätsvorrecht des Vaters, Zeit und Stunde für sein letztes Erscheinen zur vollen Aufrichtung seines Reiches auf Erden zu bemessen, in Erinnerung bringen (AG. 1, 7), bevor er ihnen seine letzten Weisungen erteilte.[2])

Von Bedeutung ist es nun aber, daß dieses letzte Mal der Auferstandene nicht plötzlich den Jüngern unsichtbar wurde, sondern sichtbarlich vor ihren Augen von ihnen schied und für ihre Wahrnehmung von einer Wolke zum Himmel hinauf getragen ward (AG. 1, 9; Luk. 24, 51). Unverkennbar wurde es dabei, daß er nur nach seinem eigenen Willen sich auf solche Weise der Sphäre des Diesseits entzog. Denn so lange er den Jüngern durch die Wolke noch nicht verhüllt war, hielt er damit an, sie zu segnen und bekundete dadurch, daß die nun anbrechende Periode seines unsichtbaren Waltens ihre Signatur von seiner Macht und seinem Willen, die Seinen zu segnen, habe. Denn gerade dieser Hingang zum Vater auf einer Wolke ließ ihn aufs deutlichste als den Menschensohn erkennen, welcher nach Daniels Weissagung auf solcher zum Alten der Tage kommen sollte, um von diesem die Herrschaft über das Volk seiner Heiligen und über alle Reiche der Welt zu erhalten (Dan. 7, 13. 14).

Jesus' Himmelfahrt ist nämlich von den Lebensausgängen, deren nach dem A. T. ein Henoch (1. Mos. 5, 24), ein Moses (5. Mos. 34, 1—6) und ein Elias (2. Kön. 2, 11 ff.) von Gott gewürdigt wurden, so völlig verschieden, daß ihre Zeichnung nicht nur nicht als eine Komposition aus diesen alttestamentlichen Vorbildern angesehen werden kann[3]), sondern einzig und allein der Danielischen Weissagung entspricht. Dazu stellt sie sich als deutliche Erfüllung der Ankündigung des Auferstandenen dar: „Ich fahre auf zu meinem Vater und zu eurem Vater, zu meinem Gott und zu eurem Gott" (Joh. 20, 17). Indem Jesus dabei aber das Kommen der Kraft aus der Höhe in nächste Aussicht stellte (AG. 1, 4. 8), bezeichnete er sein Hingehen auf der Wolke zum Vater auch als den Zeitpunkt, zu welchem zusammen mit der Erteilung der Herrlichkeit an ihn nun auch das Volk der Heiligen Gottes hergestellt und geboren werden solle, dem Gott nach seinen alten Verheißungen (Jer. 31, 33) seinen Geist ins Herz geben wollte, und dessen Vater und Gott er wieder werden konnte.

Kap. XXIII.

Schlußbetrachtung.

In dem Leben und Wirken Jesu unter Israel läßt sich keine Entwickelung wahrnehmen, wie sie sonst die Menschen auf Erden durchmachen.

---

[1]) Vgl. Geß, Christi Person und Werk I. S. 204.

[2]) Nur wider das Zeugnis des 1. und 3. Evs. kann die Einsetzung der Taufe dieser letzten Erscheinung des Auferstandenen vor den Aposteln zugewiesen werden (Beyschlag, Leb. Jesu II. S. 478).

[3]) So Dav. Strauß, Leb. Jesu f. Volk S. 618 u. aa.

Vor allem läßt die kurze Dauer seiner Wirksamkeit die Annahme einer Entwickelung in seiner Selbstbethätigung nicht zu. Von dem Leben Jesu vor seinem öffentlichen Auftreten wissen wir aber so wenig, daß auch auf dieses sich keine derartige Annahme stützen läßt. Seine Erscheinung würde sich deshalb mit einem Meteor vergleichen lassen, wenn der Stern aus Jakob nicht, anstatt bei seiner Berührung mit der Erde seinen Glanz einzubüßen, vielmehr mit diesem alle Welt erfüllt hätte.

Auch würde Jesus nicht als ein Wunder selbst unter den Geistesriesen, sondern als eine märchenhafte Zwerggestalt in der Geschichte dastehen, wenn bei seiner sich nur über wenige Jahre erstreckenden Wirksamkeit sich an ihm eine erst allmählich fortschreitende Entwickelung und Entfaltung zu seiner schließlichen Erscheinung und ein unsicheres Wechseln in den Mitteln und Methoden beobachten ließe. Noch mehr, er würde bei schnellen Übergängen von der einen Art, seine Berufsaufgabe durchzuführen, zu einer andern, und bei einem bemerkbaren Fortschritt, im Vergleich mit seinem Zeitalter und besonders seinem am wenigsten rasch lebenden Volke, kaum als ein Mensch unter Menschen erscheinen. So leitet schon der geringe Umfang der Zeit seiner Wirksamkeit dazu an, diese und sein Leben überhaupt als eine einheitliche That aufzufassen. Bei den mannigfachen Gegenwirkungen, auf welche sein Werk in Israel stieß, müssen sich an demselben dennoch notwendig verschiedene Abstufungen bemerkbar machen. Nimmer dürfen diese indes als Folgen oder Anzeichen von im Wesen Jesu selber vorgegangenen inneren Entwickelungen und Veränderungen aufgefaßt und beurteilt werden.

In Wirklichkeit trägt auch das Wirken Jesu in den drei Abschnitten, in welche sich sein Auftreten unter Israel für uns zerlegte, auf sein eignes Verhalten und seine Erweisungen gesehen, einen völlig gleichen und einheitlichen Charakter.

Vor allem erweist sich sein Selbstbewußtsein bereits bei seinem Auftreten als das gleiche, als das es sich bis zum Schluß seines Lebens immer wieder neu aussprach. Auch war es bei der Höhe, auf welcher es sich sofort im Anfang zeigte, gar keiner Steigerung mehr fähig. Nur seine immer offenere Bekundung ward ebenso durch Jesus' Verpflichtung, sich dem Volke zu bezeugen, als durch die sich im Volk entwickelnden Verhältnisse bedingt. Bereits als er an den Jordan zur Taufe kam, bezeugte er das klarste und tiefste Verständnis seiner eigenen Person, deren Wesen ihm als zwölfjährigen Knaben zuerst und mehr nur blitzartig aufgegangen und ihm inzwischen durch die ihm gewordene Mitteilung über die wunderbaren Vorgänge zur Zeit seiner Geburt mannigfach bestätigt worden war. Ebenso stand ihm schon damals seine Lebensaufgabe deutlich vor Augen. Denn gerade deshalb, weil er sich imstande wußte, alle Gerechtigkeit zu erfüllen und die entsprechende Leistung auf sich zu nehmen entschlossen war, bestand er darauf, sich dem Täufer unterzuordnen, und die Taufe desselben gleich seinen Brüdern nach dem Fleisch auf sich zu nehmen, zum Beweise und Zeichen dafür, daß er alles thun wolle und werde, was diesen seinen Brüdern den nach der Bußpredigt des Täufers ihnen bis jetzt verschlossenen Eingang ins Reich Gottes öffnen solle (vgl. A Kap. VI

und B Kap. I § 1 S. 149 ff. u. 188 ff.). Bekannte er sich zunächst auch vor allem als den Menschensohn, so bekundete er doch zugleich auch dauernd das Bewußtsein, daß er mehr sei und eine höhere Geltung für sich in Anspruch zu nehmen habe als alle früheren Repräsentanten des Reiches Gottes und alle früheren Einrichtungen desselben. Wo nur immer keine fleischliche Anwendung davon zu besorgen stand, stellte er sich von Anfang an als den vollkommenen Gottesoffenbarer, den vom Vater gesandten Sohn, offen hin. Beim Erwachen des pharisäischen Widerspruchs wider seine Predigt von der wahren Erfüllung des Gesetzes und das von ihm beanspruchte höhere Ansehen schritt er nicht nur behufs Begründung des letzteren dazu fort, sich als den zu bekennen, der gleich dem lebendigen Gott das Leben in sich selber habe, sondern erzog auch die, welche sich trotz der im Volke immer weiter um sich greifenden Abwendung von ihm für gewiß erklärten, aus seinem Munde Worte des ewigen Lebens zu hören, zu dem vollen Bekenntnis zu ihm als dem wahrhaftigen Messias und Sohne Gottes. Endlich führte er sogar die letzte Entscheidung des Volkes, welche nur an dessen Mittelpunkte gegeben werden konnte, gerade dadurch herbei, daß er sich dort wie durch sein gewaltiges Zeugnis so auch durch ebenso sprechende Thaten als Gottes Sohn und den von Gott verheißenen und in seinem Schutz stehenden Heiland Israels, der dazu mehr als ein Sohn Davids, nämlich auch dessen Herr sein müsse, anbot. Dieses gute Bekenntnis hielt er dann ebensowohl vor dem jüdischen, wie vor dem römischen Tribunal, vor welche man ihn deshalb stellte, mit aller Entschiedenheit fest. Sogar noch am Kreuze bethätigte er sich als der, welcher die Pforten des vollkommenen Gottesreiches im Himmel aufthun könne und wolle. Nach seiner Auferstehung endlich aber nahm er nicht nur das unbedingte Bekenntnis „Mein Herr und mein Gott“ an, sondern hieß auch als der mit aller Macht ausgestattete Herr des Himmelreichs alle Völker zu dessen Bürgern unter der Bedingung werben, daß sie das Bekenntnis zu ihm zusammen mit dem zum Vater und zum heiligen Geist annähmen.

Wie sein Selbstbewußtsein, so blieb auch die Art seines Auftretens sich allezeit gleich. Trotz seines fortgehenden Zeugnisses über sich selbst und das Himmelreich wollte er keineswegs nur ein Lehrer, von Gott gekommen, sein. Seine Verkündigung hatte stets nur den Zweck, das Verständnis seines Wirkens und Lebens zu vermitteln. Wie er beim Beginn seiner Thätigkeit unter Israel als der erschienene Erlöser seines Volks an seinen Wohlthaten erkannt sein wollte (Matth. 11,3), so begann er auch an vielen einzelnen sein Werk mit Gnadenthaten, welche diesen das Ausgehen von Lebensströmen von ihm fühlbar machten. In ähnlicher Weise verfuhr er auch bei der Ausbildung der Zwölf. Nicht mittels eines schulartigen Lehrkursus oder durch absichtliche und berechnete Vorbilder der Volkspredigt bildete er sie aus, sondern er suchte sie besonders durch das Zusammenleben mit ihm zu der inneren persönlichen Erfahrung seines Geistes und seiner Kraft zu führen und sie im Glauben und in seiner Erkenntnis festzumachen, so daß sie stark genug würden, den ihm verordneten Kampf mitzudurchleben. Nicht Lehrer

oder Seelsorger suchte er aus ihnen zu machen, sondern Glaubenszeugen, welche nicht lassen konnten, zu reden und zu zeugen von dem, was sie gehört und gesehen hatten (AG. 4, 20; 1. Joh. 1, 3; 2. Kor. 4, 13).[1] Seine Arbeit an ihnen bestand nicht aus einer von Menschen zu schildernden Schulung, sondern zielte auf eine Geburt aus dem Geiste, von welcher selbst der, dem sie widerfährt, nicht zu sagen weiß, woher sie kommt und wohin sie fährt. Darum sind auch die Berichte aus der Zeit, in welcher er sich mit den Zwölfen einsam in den Grenzländern bewegte, am dürftigsten. Ebenso ändert die Fülle von Verhandlungen in der letzten Zeit vor seinem Leiden an diesem Charakter seines Wirkens nichts. Seine Reden knüpfen auch da noch zumeist an seine Thaten an und wollen deren Gewicht nicht sowohl dem Kopf der Glieder seines Volkes, als ihrem Herzen fühlbar und dieses dem Zeugnis der Werke für seine Sendung von Gott zugänglich machen. Darum war es gerade in zwiefacher Hinsicht bezeichnend, daß im Grunde sein feierlicher Einzug in Jerusalem sein Wirken am Volk abschloß. Denn auf solche Weise bezeugte er nicht allein, daß er der gottgesandte Messias Israels und ein Friedefürst sein wolle, sondern er bekundete damit zugleich, daß das, wozu er, wie er wußte und angekündigt hatte, nach Jerusalem käme, nämlich sein Leiden und Sterben, eben zu seiner Sendung, seinem Heilandswerke, notwendig gehöre, also nicht sowohl ein Ergehen und Widerfahrnis für ihn sei, denn vielmehr ein Teil des Dienstes, den er behufs der Erlösung zu leisten (Matth. 20, 28) vom Vater gesandt und bereit war. Denn obwohl Jesus auch ein heiliges Leben mit Gott und vor Gott in seiner Person dargestellt hat, und obgleich darum nach dem Worte eines seiner Apostel (1. Petr. 2, 21) auch in dem, was Jesus gelebt hat, eine lebendige Rein- und Urschrift gottseligen Lebens zu erkennen ist, so hat Jesus dennoch nirgends und selbst nicht einmal in dem einzigen, allenfalls dahin deutbaren Ausspruch Joh. 13, 15 seines Lebens und Wirkens Beruf darin gefunden, uns nur ein wahres, unserer schöpfungsmäßigen Bestimmung entsprechendes Leben vorzuleben, dessen Möglichkeit nachzuweisen und so die Durchführung des göttlichen Schöpfungsgedankens und die Herstellung der Gottesherrschaft auf Erden anzubahnen. Vielmehr weist er — und das tritt aus der Zeichnung seiner Person in sämtlichen Evangelien gleichmäßig hervor — wiederholt auf seine Heilsthaten als das sprechendste Zeugnis dessen hin, was er bringen wollte. Dazu würde, läge die Bedeutung seines Lebens in dessen Vorbildlichkeit, diesem eine solche gerade in dem für den Eingang ins Reich Gottes seitens der Menschen wichtigsten Punkte völlig abgehen und damit ganz hinfällig werden.[2] Denn, indem er das Reich Gottes, dessen König und Träger er sein wollte, als ein Reich der Wahrheit und Gerechtigkeit darstellte, knüpfte er, wie schon der

[1] Obige Bemerkungen wollen keineswegs die pastoraltheologische Vorbildlichkeit des Verfahrens Jesu in Abrede stellen, sondern nur dies, daß Jesus' Absehen bei seinem Verfahren hierauf gerichtet sei. Eben deshalb hat auch die Offenbarungsgeschichte diese Vorbildlichkeit nicht darzustellen. Über sie vgl. Beck, Pastorallehre des N. T. S. 90—203.

[2] Dies völlig zu verkennen ist eine der bezeichnendsten Schwächen der Schrift Carrière's, Christus und das Wissen der Gegenwart 1888.

Täufer vor ihm, für alle Menschen den Eintritt in dasselbe an eine Sinnesänderung, welche er auch als Neugeburt und als Umkehr zum Werden wie die Kinder schilderte. Nirgends aber hat er auch nur angedeutet, daß er selber den Menschen in solcher Sinnesänderung zuerst vorangegangen sei und solcher bedurft hätte. Er würde auch der Gerechte und Vollkommene, welcher allezeit das Gott Wohlgefällige gethan hatte, nicht gewesen sein, wenn er selber eine solche Wandelung hätte durchleben müssen. Da er nun nach dem einstimmigen Zeugnis aller Männer des N. T. betreffs jenes Anfangs des gottseligen Lebens für uns Menschen kein Vorbild gegeben hat, und wir ohne solchen ihm gar nicht nachfolgen können, so stände es um die Bedeutung seines Lebens für uns schlecht, falls diese in seiner Vorbildlichkeit ihre Hauptgrundlage hätte. Jesus forderte zwar zum Anschluß an sich, vor allem aber zum Innewerden seiner Geistes- und Lebensmacht auf. Nur solche, welche jene auf sich wirken ließen und deshalb bereits das Licht des Lebens hatten, rief er auch auf, ihm das Kreuz nachzutragen.

Die Einheitlichkeit des Auftretens Jesu bekundet sich endlich, außer in seinem von Anfang bis zu Ende sich gleichbleibenden Selbstbewußtsein und in seinem ebenso stetigen Gebahren als thatsächlicher Heilsbringer für uns Menschen noch durch sein ebenfalls sich stets gleiches Beugen unter den Willen seines Vaters. Die Spuren desselben finden sich in allen seinen Äußerungen von dem am Jordan geäußerten Entschluß an bis zu den letzten Worten am Kreuze. Was er mit seinem Leben und Wirken erstrebte, das war die volle Erfüllung des Willens seines Vaters. Um das stetig erkennbar werden zu lassen, stellte er jederzeit die Vollmacht, welche er übte, als eine ihm vom Vater gegebene dar. Was Gott in seinem Worte gesagt hatte, das mußte geschehen, auch wenn seine Seele dadurch noch so bedrängt wurde. Wo er einen Schritt thun wollte, da lauschte er auf die Stimme des Vaters. Was er auch immer unternahm, das war ihm daher durch seine stets mit dem Vater gepflogene Gemeinschaft auch als diesem wohlgefällig versiegelt.

Muß darnach nun das Wirken Jesu als ein einheitliches Werk, als eine Lebensthat aus einem Gusse aufgefaßt werden, so fragt es sich nur um so mehr, welcher Art diese gewesen ist, und worin sie bestand. Das wird sich erkennen und bestimmen lassen, weil es bei einer darauf gerichteten Untersuchung sich nur um den Nachweis der Beziehungen des Lebenswerkes Jesu zu der ihn umgebenden Welt, also um solches, was der geschichtlichen Wahrnehmung zugänglich ist, handelt, nicht aber, wie bei den stets mißglückten Versuchen einer Charakterzeichnung oder der Darstellung seines Seelenlebens, um solches, was sich um der Eigenart seines Gegenstandes willen dem Maßstabe aller gemein-menschlichen Psychologie entzieht.

Jesus bedurfte nämlich, wie schon früher geltend gemacht werden mußte, um ein Mensch Gottes zu sein, keiner Sinnesänderung, während er eine solche selbst von den Besten unter allen verlangt, in denen adamitisches Blut rollt, und die darum, wie er sagte (Luk. 11, 13), arg sind. Ein Seelenleben, welches aber von eigener Lust nicht gereizt noch gelockt wird, in welchem also kein

angeborener innerer Widerspruch der Triebe das innere Ebenmaß und die sittliche Vollkommenheit hemmte und zerstörte, liegt für uns übrige Menschen allzumal außer unserer Erfahrung. Die Wahrheit aller psychologischen Zeichnungen hängt aber vor allem von dem Grade der gleichen Beanlagung des Zeichners mit dem Gezeichneten ab. Er muß gleichsam das unmittelbare Ineinandergreifen aller Seelenkräfte, dessen Frucht das in die Wahrnehmung Hinausgetretene ist, nachfühlen. Ohne das vermag er nimmer deren innere Stärke und gegenseitiges Verhältnis richtig zu schätzen und zu erwägen. Unser aller Seelenleben steht aber unter dem Zeichen des von Paulus Röm. 7 so lebenswahr gezeichneten Widerstreits. Darum mangelt allen Menschen die zur Auffassung des Charakterbildes Jesu erforderliche innere Gleichartigkeit, und es geht deshalb die Aufgabe seiner Zeichnung über alle menschliche Befähigung hinaus.[1]) Darum wird auch, wenngleich nach dem Worte Jesu (Joh. 14, 9): „Wer mich siehet, siehet den Vater", an sich eines der bedeutsamsten Offenbarungsmomente in allen einzelnen Zügen seines Seelenlebens enthalten ist, dennoch in dieser Geschichte der Offenbarung Gottes in Christus der Versuch einer Charakterzeichnung des Herrn ganz unterlassen. Sein Lebenswerk, als eine für die Menschheit und an ihr ausgeübte That, wird sich hingegen genauer erkennen lassen.

Vor allem unterscheidet sich nun Jesus' Leben und Wirken durch seine willige Selbstlosigkeit von aller andern Menschen Thun und Treiben. Selbst seinen eifersüchtigsten Gegnern konnte er Selbstaussagen wie die: „Ich erstrebe nicht meinen Ruhm" (Joh. 8, 50) und: „Wenn ich mich selber rühmte, so wäre mein Ruhm nichts" (Joh. 8, 54) entgegensetzen, und bis heute hat niemand diesen Worten widersprochen. Seine vielfach wiederkehrenden Verbote, von seiner Person, von seinen Werken und von solchen Erfahrungen wie die Verklärung zu sprechen, welch besondere Absicht ihnen auch jedesmal zu Grunde lag, bilden zusammen mit seinem Schweigen über seine Wunder vor seinen Richtern und mit dem vorwiegenden Gebrauch der Selbstbezeichnung als Menschensohn eine Kette von Beweisen, daß er mit seinem Wirken nichts für sich selber suchte und verlangte. Diesem durchgängigen Grundzug seines Verhaltens widerspricht es auch nicht, daß er am Schlusse seines Wirkens die demütige Bitte auf seine Lippe nahm: „Verkläre mich, Vater, mit der Herrlichkeit, welche ich bei dir hatte, ehe denn die Welt war" (Joh. 17, 5). Sie beweist vielmehr nur, daß er für sich selbst mit seinem Wirken nichts erlangen konnte und wollte. Er war nur in die Welt gekommen, um zu dienen. Selbst wenn er an einen der Seinen wie Petrus die Frage richtete: „Hast du mich lieb?" (Joh. 21, 15. 16. 17), bewies der Zweck, zu welchem er dieselbe stellte, daß er solche Liebe nur als Vorbedingung dafür suchte und begehrte, daß er den also Gefragten sein eignes Lebenswerk andern zum Heile fortführen lassen könne.

[1]) Auch der neueste, wohlgemeinte Versuch der Art von Leuschner (Deutsche Evangelische Blätter 1890) vermag, wie der Verlauf der Abhandlung zeigt, der zu Anfang hochgespannten Erwartung nicht zu entsprechen.

In welch ausschließlicher Weise ihn seines Volkes Not und Elend zu jedem Stück seines Wirkens bewog, das bekundete er selber, als er vor der Speisung der Viertausend erklärte: „Ich habe Mitleid mit der Menge, denn sie harrten bei mir bereits drei Tage aus und haben nicht, was sie genießen sollen" (Mk. 8, 2 p.). Das gleiche Mitleid und Erbarmen trat bei ihm zu tage, als er am Ende der ersten Periode seiner Wirksamkeit noch einmal allen Orten Galiläas die Nähe des Reiches Gottes zu gleicher Zeit ans Herz legen wollte und den tiefsten Beweggrund zu der Aussendung der Zwölfe unter ihre Landsleute angab, indem er sprach: „Gehet vielmehr zu den verlorenen Schafen Israels" (Matth. 10, 6). Was ihn bei seinem Wirken bewegte, das war herzliches Erbarmen mit dem Volke, welches seinem geistlichen Zustande nach einer zerrauften und von seinem Hirten preisgegebenen Herde glich (Matth. 9, 36). Das ließ ihn nicht ruhen, so lange es für ihn Tag war, zu wirken. Darum suchte er auch stets den leiblich von ihm Geheilten zur Genesung der Seele zu verhelfen (Joh. 5, 14; 9, 35—39; Matth. 9, 2). Aber auch sonst wird diese Liebe und die Sorge um das Seelenheil der Menschen überall als die innerste Triebfeder seines Wirkens fühlbar (Mk. 10, 21; Joh. 33, 1. 34). Die gleiche Liebe tritt in seiner Wehklage über das sein Heil verkennende Jerusalem (Luk. 19, 41 ff.), wie in seiner Judas gegenüber bewiesenen Geduld (Luk. 22, 48) zutage. Jesus' Arbeit an seinem Volke und demgemäß sein ganzes darauf angelegtes Leben muß deshalb als eine That selbstlosester, nur retten wollender Liebe angesehen werden.

Ihren Gipfel erreichte dieselbe in der Übernahme seines Leidens und Sterbens. Es braucht hier nicht erst von neuem ausgeführt zu werden, daß dasselbe nach seinem eigenen Zeugnis und Verhalten weder als der letzte Ausweg aus einer unwegsam gewordenen Lage, also, mit nackten Worten gesagt, als ein Akt der Verzweiflung oder nur als die Frucht eines über ihn unerwartet hereinbrechenden Widerfahrnisses taxiert werden darf. Von ihm aufgeschoben, bis die Stunde dazu da war (Luk. 13, 32. 33), den Jüngern Monate zuvor angekündigt, ihm seit seiner Taufe im Jordan als Abschluß bewußt, trat es, nur äußerlich angesehen, als die Folge der letzten, unumgänglichen Entscheidung Israels ein. Auf diese aber hatte Jesus, seitdem Israels innere Unbußfertigkeit feststand, auch seinerseits hingewirkt, um, was wider ihn geplant war, zum abschließenden Mittel seines Heilswirkens zu machen und durch das Vergießen seines Blutes den neuen Bund zu vermitteln, in welchem Vergebung der Sünden ist, und in dem er selbst allen, die zu ihm kommen, der Weg, die Wahrheit und das Leben ist, so daß sie durch ihn zum Vater kommen (Matth. 26, 28 pp.; Joh. 14, 6). So vollendete er das Liebeswerk seines Lebens und Wirkens, indem er sich selbst für die Sünder heiligte (Joh. 17, 19. 23).

Dieser Charakter seines Wirkens wird verdunkelt, sobald man Jesus vor allem und unmittelbar bloß als Religionsstifter ansieht und wertet. Einer solchen Auffassung und Gleichstellung auch selbst mit Mosen, dem Propheten und Gesetzgeber Israels, widerstrebt Jesus' Geschichte durchaus. In seinem Wirken läßt sich That und Wort, Wirken und Erleben, Handeln und Leiden

in keiner Weise auseinanderhalten. Sein Wirken würde ein ganz andersartiges gewesen sein, wenn es ihm nicht vor allem um eine Heilsbewirkung und Begründung des Reiches Gottes als seines Reiches zu thun gewesen wäre. Es ist auch eine einseitige, mit dem quellenmäßigen Befunde nicht zusammenstimmende Auffassung des Wirkens Jesu, wenn dieses so geschildert wird, als habe er sich selber nur in der Weise als Messias gedacht und hingestellt, daß dieser bloß der Verkündiger des an das Alte anknüpfenden, aber doch ein unbekanntes Neue eröffnenden Gottesreiches sein sollte, welches von allem Nationalen absah, und wenn jenes Neue noch dazu, unter unberechtigter Zurückstellung anderer ebenso gewichtiger Punkte der Predigt Christi, ausschließlich in den Ideen der väterlichen Liebe Gottes und des Verhältnisses der Kindschaft zu diesem gefunden wird. Denn dadurch wird die Bedeutung Jesu Christi viel zu gering geschätzt und ausschließlich in die Aufbringung etlicher neuer Ideen über Gott und sein Verhältnis zu den Menschen und zur Welt gesetzt.[1])

Um darüber hinauszukommen, genügt es auch noch nicht, daß man formell richtig betont, Jesus sei weder allein um seiner Verkündigung, noch ausschließlich um der Wirkung seines Geschicks willen, sondern seiner ganzen einheitlichen Person nach als Träger der Gottesoffenbarung aufzufassen.[2]) Denn, daß man trotzdem die ganze Erscheinung Jesu in ihrer Gesamtheit nicht sachlich zur Geltung kommen lassen will, zeigt die daneben getriebene heftige Bekämpfung der seit der Reformation in der evangelischen Kirche herrschenden Betrachtungs- und Lehrweise.[3]) In welchem Grade die letztere, wenngleich bei der wissenschaftlichen Erörterung die einzelnen Momente der Person und des Werkes Christi gesondert erwogen wurden, und bei einer solchen auf das Einzelne sich erstreckenden Abwägung hier und da auch die erlösende Bedeutung der Erscheinung Jesu Christi überhaupt in ungehörigem Maße außer acht gelassen wurde, diese dennoch in Wahrheit und Wirklichkeit als den Grund des Heils erfaßt und gelehrt hat, das beweist die gesamte asketische Litteratur unserer Kirche, welche in deren Theologie wurzelt und von ihr bei Beurteilung der letzteren durchaus nicht zu trennen ist. Auch nur seitdem und soweit die pastorale Verkündigung vom vulgären oder philosophischen Rationalismus angefressen war und bis auf unsere Tage blieb, ist in ihr die Bedeutung der Erscheinung Christi auf Erden in ihrer Einheit wie

---

[1]) So Ranke, Weltgeschichte III. S. 165 ff.

[2]) Vgl. Kaftan, Wesen der christl. Relg. [1]I. S. 324 ff.

[3]) Die modernste Gegenüberstellung beider gipfelt in Sätzen wie diesem: Nach der sozinianischen und rationalistischen Lehre hat Christus die Sündenvergebung verkündigt, nach der orthodoxen Lehre hat er sie ermöglicht, in Wahrheit hat er sie an uns vollzogen. Für das erste reicht es aus, in Jesus den Menschen zu sehen, der eine göttliche Wahrheit verkündigt; für das zweite genügt es, uns ein göttliches Wesen als mit ihm vereinigt vorzustellen, das etwas anderes ist, als er selber; das dritte erleben wir nur, weil wir thatsächlich den geschichtlichen Christus selbst — anschauen." (W. Herrmann, Verkehr des Christen mit Gott S. 43.) Die grelle Effekthascherei dieser Antithesen erhellt am besten daraus, daß auch Ritschl (Lehre v. d. Rechtf. u. Vers. [3]III. S. 534) sagen muß, daß Christus durch die Vollendung seines Berufs im Todesleiden eine Gemeinde der Sündenvergebung erst möglich machen wollte.

der auf diese gefolgten Erhöhung des Herrn in den Hintergrund getreten und auf die Lehre von ihm als solche ein hervorragendes Gewicht gelegt, wie jeder weiß, der wirklich die orthodoxe Predigt unseres Jahrhunderts und darin also den praktischen Ertrag der wissenschaftlichen Betrachtung des Werkes Christi kennt und, wie allein gerecht und billig ist, auch bei der Beurteilung der letzteren in Betracht zieht. Zu einem Gegensatz zu der bisher in der Kirche gebräuchlichen Betrachtungsweise hat man nur Veranlassung, weil man die Bedeutung Jesu Christi ausschließlich sucht in seinem geschichtlichen Personleben, d. i. seiner persönlichen Stellung zu Gott, wie sie einerseits in seiner eigenen Religiosität und andererseits in seinem individuellen Ergehen zur Ausprägung gekommen ist[1]), oder, wie man, diese beiden Seiten zugleich mit seinem öffentlichen Leben in eins zusammenfassend, zutreffender gesagt hat, in seinem sittlichen Berufe. Es kann nun aber niemandem entgehen, daß bei einer Wertung der Erscheinung Jesu Christi aus solchen Gesichtspunkten dessen Leben nicht nach seinem objektiven Werte als Heilsthat, sondern nur insofern zur Geltung kommt, als durch Jesus' eigene Religionsübung und Frömmigkeit uns eine Orientierung über Gottes Absicht ermöglicht sein soll. Jesus würde darnach für uns nur insofern von Bedeutung sein, als er das Urbild desjenigen Lebens der Liebe und Erhebung über die weltlichen Motive geworden ist, welches die Bestimmung des Gottesreiches bildet. Für diese Auffassungsweise kann er als Träger und Offenbarer der Liebe Gottes auch nur gelten, sofern er ein solches Urbild und dadurch einerseits als die leitende Kraft der Einheit der vielen, welche das Gottesreich bilden, ihr Haupt und Herr, andererseits aber auch das Objekt der Liebe Gottes geworden ist.[3]) Sein Leiden und Sterben kommt dieser Betrachtungsweise zufolge bloß wegen der von Jesus darin bewiesenen Geduld in Betracht, welche die Probe auf seine Berufstreue und auf seine eigentümliche Macht über die Welt mittels seines bis in den Tod bewährten Vertrauens zu Gott lieferte.

Auf die weitere dogmatische Verwertung dieser Schätzung der Erscheinung Jesu Christi kommt es hier nicht an, da es uns allein anliegt, ein abschließendes geschichtliches Urteil festzustellen. Offenbar steht aber Christus nach dieser Anschauung in der Geschichte ausschließlich als das Musterbild eines gottgemäßen Lebens da, dessen Ideal er verwirklicht hatte. Christus ist für die, welche so denken, allerdings nicht nur durch seine Lehre, sondern auch durch sein eigenes religiöses Leben der Anfänger einer neuen und zwar der vollkommensten Religion. Aber seine Bedeutung geht bei alledem doch allein in der eines Religionsstifters[4]) auf. Nur in sehr mittelbarem Sinne kann er dabei als Träger der göttlichen Liebe und als Offenbarer bezeichnet werden, nämlich nur insofern, als er selbst in solchem Maße zuerst die Liebe Gottes geglaubt und erlebt und dies beides auch gegen-

[1]) Kaftan a. a. O.
[2]) Ritschl a. a. O. S. 420.
[3]) Ders. S. 159. 442. 536.
[4]) S. 364.

über der Not und den Drangsalen der Welt bewährt hat.[1]) Er ist dann selbst das Christentum; denn der Eindruck seiner Person hat die Jünger von der Thatsache der Sündenvergebung und der Wiedergeburt überzeugt und ihnen den Mut gegeben, ein göttliches Leben zu glauben und zu führen.[2]) Und nur, weil von ihm eine Gemeine gestiftet ist, in welche wir uns eingliedern, und weil wir durch Aneignung des von ihm gegebenen Musters des gottgemäßen Lebens uns mit ihm in geistigen Kontakt versetzen, sein Bild in uns Vertrauen, neuen Sinn und Mut erwecken lassen können, berührt uns Gott in Jesus, ist dieser für uns der Offenbarer und ist seine Erscheinung die eine Thatsache, welche mit Gewicht in unserm Leben auftritt.[3])

Darin unterscheidet sich diese jüngste Wertung der Erscheinung Jesu Christi von der altrationalistischen, daß ihr Jesus nicht nur die rechte Einsicht in das Wesen der christlichen Religion gehabt hat, sondern daß sie ihn vor allem in Person das lebendige religiöse Original gewesen sein läßt, an welchem sich das seitdem durch die Geschichte der Welt hinflutende christliche Leben entzündete. Unverkennbar spricht sie damit auch Jesus als Religionsstifter im Vergleich mit Kongtse, Mohamed und selbst Moses eine gewisse Eigentümlichkeit zu. Aber bei alledem wird sie, weil sie in Jesus eben nur den Anfänger und geistigen Erzeuger des christlichen Glaubens als einer neuen Phase des religiösen Lebens der Menschheit erblickt, der in dem N. T. beurkundeten Erscheinung Jesu Christi mit ihrem Urteil über ihn in keiner Weise gerecht. Denn Jesus legte nach dem N. T. weder auf die positiven Bethätigungen seiner Frömmigkeit, noch auf sein gottgemäßes Verhalten bei allem, was ihm während seines Lebens widerfuhr, ein besonderes Gewicht. In der Hinsicht ist es doch ein nicht genug befolgter Fingerzeig, daß er seinen Gebetsverkehr mit dem Vater in der Nacht einsam pflegte (Luk. 6,12; 9,28; 11,1; Joh. 6,15), und daß er zum Anstoß für Pharisäer und Johannisjünger (Matth. 9,14; Mk. 2,18; Luk. 5,33) seine Begleiter weder zum Fasten und Beten anhielt und erst von diesen aufgefordert werden mußte, sie beten zu lehren, — wenn auch dieses sein Verhalten noch andere Gründe hatte (Luk. 11,1). Wohl wies er einmal auf die äußere Armut seines Lebens solche hin, welche unbedacht sich ihm anschließen wollten (Matth. 8,20), wohl forderte er auch von seinen Jüngern, daß jeder, gleichwie er selbst, das jedem auferlegte, ihm eigentümliche Kreuz trage und ihm also nachfolge (Luk. 14,26 pp.). In beiden Fällen aber wies er mit keinem Worte auf das Mustergültige seines Verhaltens unter dem bezüglichen Ergehen hin. Der Anschluß an ihn, dessen erforderliche innere Entschiedenheit allen durch den Hinweis auf das sich daraus ergebende Kreuz für jeden betont werden sollte, wurde von ihm nur darum gefordert, weil allein bei solchem das Licht des Lebens in ihm erkannt und gefunden werden konnte (Joh. 8,12). Und, wo er einmal sein Verhalten als Beispiel für seine Jünger

---

[1]) Kaftan a. a. O. S. 305.
[2]) Harnack, Dogmengeschichte [1] I. S. 94.
[3]) Herrmann a. a. O. S. 99. 67. 92.

hinstellte (Joh. 13, 15), da ist es weder ein Beweis seiner Frömmigkeit, noch die Gottgemäßheit seiner Liebeserweisung, welche er zum Muster aufstellte, sondern das Dienen in Liebe, wie es in der einen That des Fußwaschens seinen symbolischen Ausdruck gefunden hatte und das in ihr hervorgetretene charakteristische Kennzeichen seines Wirkens und Lebens war, was er den Seinen zum Gebot macht (Joh. 13, 15. 34. 35; vgl. D. Kap. X § 4 S. 551 ff. und Kap. VII § 3 S. 498). Er konnte aber auch gar nicht, was Er erlebte und Ihm vom Vater gegeben ward, als Beweis und Probe dafür hinstellen, was Gott den Sündern sein und gewähren will, noch verlangen, daß an Seinem Bewußtsein des unser Denken übersteigenden innigen Verhältnisses zum Vater, in dem er stand, der Sünder Bewußtsein von der Vergebung sich entzünde. Denn er zog zwischen sich und allen andern Menschen eine unverkennbare Scheidewand. Niemals faßte er sich Gott gegenüber mit diesen zusammen. Er bedurfte selbst keiner Vergebung von Sünden, aber er hatte die Macht auf Erden, Sünden zu vergeben (Matth. 9, 6). Er ist der einzige, der, ebenso wie er vom Vater als Sohn erkannt wird, auch selbst ihn als Vater erkennt (Matth. 11, 27; Joh. 10, 15). Es heißt daher an die Stelle der von Jesus selbst sich zugewiesenen Stellung willkürlich eine andere setzen, wenn man ihn nur als den Ersten unter den Menschen die richtige Stellung zu Gott einnehmen läßt, anstatt ihn als den Vermittler alles Kommens zu Gott für sie gelten zu lassen (Joh. 14, 6). Auch weist Jesus selber so wenig, wie seine Apostel, auf sein Ergehen als Quelle unseres Glaubens und Vertrauens zu Gott hin. Sein Thun ist seinem Zeugnis nach der Grund des Heils und des Lebens für die Seinen.

Die völlig geschichtswidrige Art dieser modernen, der altevangelischen entgegengestellten Betrachtungsweise Christi erhellt aufs deutlichste daraus, daß für sie das eigentlich messianische Thun Christi völlig bedeutungslos wird oder höchstens als Symptom seiner religiösen und ethischen Stellung in Betracht kommt. Während Jesus Gewicht legte auf seine Heilungen und Wunder, auf die Erwählung und Sendung der Zwölf wie auf seine Reichsgründung, und besonders auf die Leidenstaufe, welche er auf sich nehmen sollte und wollte, haben alle diese wichtigsten Momente seines Lebens und Wirkens nur nebensächliche Bedeutung für die moderne Wertung. Das Reich Gottes, welches mit und in ihm erschienen ist, wird nur als ein Zweckbegriff für Gott und zugleich für Jesus und die Menschen und als ein Korrelat des Gedankens, daß Gott die Liebe ist, angeschlagen. Weil sein Leiden und sein Sterben einzig und allein aus dem Gesichtspunkt der Bewährung von Geduld gewertet wird, kann auch die Auferstehung nur höchstens als Thatsache hingenommen, nicht aber als das bezeichnendste Moment für die Bedeutung der Person Christi und seines Wirkens in Anschlag gebracht werden (vgl. Röm. 1, 4).[2] Die

[1] So Ritschl a. a. O. S. 441.

[2] So derselbe a. a. O. S. 446. Es ist eine eigentümliche Nemesis, die sich an seiner Theologie selbst vollzieht, daß, während sie einerseits der vollste Gegensatz gegen alles

Quellenwidrigkeit dieser Beurteilung des Lebens und Wirkens Christi tritt vollends darin zu Tage, daß sie genötigt ist, Christus zuerst Priester für sich selbst sein zu lassen, und daß sie sich gezwungen sieht, Jesus' Vollkommenheit in grellsten Widerspruch mit dessen eigener Selbstbeurteilung in die von ihm bewiesene Beherrschung der Welt und der Natur zu setzen, während er selbst es betonte, daß sein Kommen seinen Zweck im Dienen und zwar in und aus Liebe bis zur Hingabe seines Lebens zum Lösegeld für die Seinen hatte, und diese Selbstheiligung zu deren Heil vollbrachte.

Eine objektive den Quellen gerechtwerdende Geschichtsschreibung — deß sind nicht nur die Evangelien und das Selbstzeugnis Christi, sondern alle Schriften des N. Ts. Zeugen — kann den Wert der Gesamterscheinung Christi nicht auf seine gottgemäße, durch seine Berufstreue vorbildliche und Leben weckende Lebensführung beschränken, ja nicht einmal darein vorzugsweise suchen. Sie muß vielmehr das einheitliche bis aufs Einzelnste in Gehorsam gegen den Vater vollzogene Wirken Christi zum Heil der Menschen, in welches vor allem sein selbstgewolltes und selbstherbeigeführtes Leiden und Sterben hineingehört, um der Selbstlosigkeit und des Erbarmens willen, das ihn dazu trieb, als eine große an die Menschen um deren Heil und Leben willen gewendete Liebesthat dessen, der sich selbst als Sohn Gottes wußte und bekannte, auffassen und geltend machen. Durch die Auferweckung, welche ihm über den Tod den Sieg gab, empfing diese Liebesthat, in der er sich im wahren Sinne des Worts selbst verzehrt hatte, Gottes bestätigendes Siegel. Durch sie steht es für alle Zeit fest, daß sie nicht das Werk einer selbsterwählten Frömmigkeit, sondern im höchsten und vollkommensten Sinne ein vom Vater gewolltes und ihm wohlgefälliges lebendiges Opfer, ein vernünftiger Gottesdienst im Geist und in der Wahrheit war und eine ewige Bedeutung hat.

Darum aber steht denn dies Liebesleben Jesu Christi auch in allen seinen Teilen durch sich selbst und nicht nur, sofern es Gegenstand der menschlichen Betrachtung und Wertung wird, als eine wirklich in die Geschichte der Welt eingreifende Gottesoffenbarung da. In ihm liegt nicht nur ein Musterbild vor, aus dem wir zu ersehen und abzunehmen vermögen, wie wir, so wir Gottes Endzweck mit der Welt zu unserm eigenen Lebenszweck machen, uns als mit Gott Versöhnten die Macht über die Welt und damit die Quelle aller Gotteskindschaft zu eigen machen können. Die Offenbarung in Christo besteht nicht etwa und gar allein darin, daß an ihm als dem Träger der sittlichen Herrschaft Gottes über die Menschen oder des göttlichen Selbstzwecks Gottes eigner

---

mönchische Christentum sein will (S. 560), sie doch gerade Christus' Lebenswerk allein in die von ihm bewiesene Frömmigkeit behufs Erreichung des eignen höchsten Lebenszwecks verlegt, — also ganz in der Art, wie die Mönche ihre Möncherei werten, schätzt, und in gewissem Maße Christus für die ihm nachfolgende und nachlebende Christenheit nun ebenso das Urbild eines gottgemäßen Lebens sein läßt, wie der heilige Antonius das Urbild und Ideal des Mönchtums geworden ist. Ihr Christusbild führt selbst im besten Falle über das vorreformatorische und immer nur mönchische Christentum eines Thomas a Kempis nicht hinaus.

Selbstzweck in ursprünglicher Weise wirksam und also offenbar wird[1]), und Gott ist in ihm nicht allein richtiger und wahrer als in anderen Menschen, welche nicht so völlig Gottes Endzweck mit den Menschen erfaßt hatten, offenbar geworden. Vielmehr liegt in der Thatsache seines Wirkens und eines solchen Wirkens, wie er es geübt, eine wirkliche Offenbarung Gottes vor. Gott war in Christo (2. Kor. 5, 19; Joh. 20, 28). So müßten wir urteilen selbst ohne das dies noch besonders geltend machende Selbstzeugnis Jesu. Durch die Art, wie Gott den Tod Christi und seine Verurteilung um seines guten Bekenntnisses willen aufgehoben und nichtig erklärt hat, ist das Liebesleben Christi als unmittelbare Bethätigung und Bekundung d. i. Offenbarung seines eignen Wesens und Willens erwiesen und an aller Gewissen bewährt. In diesem Liebesleben und in der Person, welche es geführt, ist uns Gnade und Wahrheit thatsächlich und unmittelbar geworden (Joh. 1, 17).

Nicht die Erkenntnis der Person leiht erst diesem Leben Bedeutung. Sondern dies eigenartige Wirken und Leben wird seinerseits zum sprechendsten Zeugnis für die Person, welche Träger und Organ der göttlichen Liebe ist. Die Liebe, welche jene uns erwiesen, und in der sie mit Gott, wie dieser durch die Auferweckung des Gekreuzigten es bekundet hat, eins ist, legt auch ihrem Zeugnis über sich selbst ein Gewicht bei, das für alle in die Wagschale fallen muß. Wo das Leben so zweifellos That Gottes ist, da muß auch das dasselbe begleitende Wort Gottes Wort sein. Um seiner Werke und um seiner Worte willen müssen wir darum in Jesus Christus den persönlichen Gottesoffenbarer, das lebendige Wort Gottes, anerkennen. Er offenbart nicht nur Gott, sondern er ist in seiner geschichtlichen Person die Offenbarung Gottes selbst.

Damit tritt dann auch jedes Einzelereignis innerhalb der geschichtlichen Wirksamkeit Jesu in ein neues Licht und gewinnt eine höhere und eigentümliche Bedeutung. In allen und nicht nur in einzelnen Vorgängen seines Lebens spiegelt und bethätigt sich Gottes erkennbares Wesen und tritt darin zutage. Dieselben hören darum nicht auf, in dies bestimmte Einzelleben des Menschensohnes innerlich hineingehörige und allein aus seinem Zusammenhang verständlich werdende Momente zu sein und müssen stets zunächst als solche aufgefaßt und dargestellt werden. Aber dennoch haben wir uns in allem, wie Jesus handelte und verfuhr, auch Gottes Wesen als sich bethätigend und offenbarend zu erkennen und zu erachten (Joh. 14, 9). Der Aufschluß, welcher sich aus dieser abschließenden und zusammenfassenden Betrachtung des Wirkens Jesu betreffs seiner Bedeutung und seinem Offenbarungscharakter ergibt, dient zur sachlichen Rechtfertigung mancher fürs erste befremdlichen

---

[1]) So Ritschl a. a. O. S 426. Wie wenig dabei die Anerkennung einer Offenbarung Gottes in Christo noch zu besagen hat, erhellt daraus, daß Gottes Verfahren mit jedem andern Menschen in ebensolcher Weise als Offenbarung gelten könnte, wie bei Jesus, daß nach Ritschl ferner für die Wissenschaft der Verzicht auf jede nähere Erklärung der Kombination zwischen Jesus und Gott sich ergibt (S. 376 ff., auch 426), und daß endlich auch betreffs der Quellen über Jesus' Geschichte so unsicher geurteilt wird, daß über das Leben und Ergehen Jesu gar nicht so viel feststeht, um aus demselben einen allseitigen Eindruck von Gottes Verfahren erhalten zu können.

Wahrnehmung an vielen unter den betrachteten Vorgängen. Ihre innere lebendige Beziehung zu der hier erst vollständig sich herausstellenden Bedeutung der Gesamterscheinung Jesu Christi bringt das notwendigerweise mit sich.

2. Die Erkenntnis, welche sich uns aus der soeben vorgenommenen Schätzung der Erscheinung Christi ergeben hat, legt nun auch unmittelbar durch sich selbst die Stellung klar, welche Jesus Christus in dem Gang der Offenbarungsgeschichte rückwärts wie vorwärts einnimmt.

Wie groß auch Moses und Elias und mancher andere Prophet als Organ Gottes unter seinem Volke dastand, von solchem völligem Zusammenfallen aller ihrer Thaten und Worte mit ihrer Sendung von Gott, von göttlichem Sollen und menschlichem Wollen in ihrem ganzen Wirken, von solch selbstloser Liebe und demütiger Hingabe kann bei ihnen allen nicht die Rede sein. Einzelne ihrer Werke erweisen sich unzweideutig als ihnen von Gott verliehen, aber in ihrer ganzen Person und Erscheinung war Gott in keiner Weise, wie wir es bei Jesus sagen können und müssen, verkörpert. Darum findet das von Jesus über Johannes den Täufer in Beziehung auf dessen Stellung zum wahren Reiche Gottes gefällte Urteil, daß unter den vom Weibe Geborenen kein Größerer auferstanden sei als er (Matth. 11, 11), auf ihn als der Maria Sohn (Gal. 4, 4) noch in einem ganz anderen, eminenteren Maße Anwendung.

Wie aber alle Jesus vorangegangenen Offenbarungsträger, so bleiben auch alle früheren Offenbarungsthaten Gottes hinter der Sendung dieses persönlichen Gottesoffenbarers weit zurück. War an den Werken der Schöpfung auch Gottes eigne Kraft und Gottheit zu ersehen, so wurde doch die Liebesstellung Gottes zu den Menschen, welche selbst deren Sünde nicht zu ändern vermocht hat, erst durch die Sendung dessen zu solchem Liebeswerke, der sich unter dem zustimmenden Zeugnis des Vaters als dessen eingeborenen Sohn bezeugen konnte, wahrhaft kund (Joh. 3, 16). Sämtliche Heilsthaten Gottes in den vorangegangenen Jahrtausenden und alle Sendungen von Helfern waren vor allem zu äußeren Bewahrungen und Errettungen eines Gottesmannes, Stammes oder Volkes erfolgt und hatten demgemäß ein ausschließlich nationales Gepräge an sich getragen. Jesus mußte und wollte zwar zunächst auch nur als Heiland des Volkes Israel auftreten und gelten. Bei ihm war aber das nur der geschichtlich bedingte notwendige Ausgangspunkt und die vorläufige äußere Gestalt seines Werkes. Sein Wirken ging so wenig auf die nationale Existenz und die äußere Errettung Israels, daß er seiner ausdrücklichen Erklärung (Joh. 2, 19) und seinem ganzen Verhalten nach selbst mehr sein wollte als der nationale Hort und Mittelpunkt seines Volkes, der Tempel, und daß er des letzteren Zerstörung wie den Untergang des Volkes ankündigte[1]), und seine neue Gemeinde von der alten innerlich schied. Stärker

[1]) Es soll mit Obigem nicht geleugnet werden, daß, die Dinge in abstracto angesehen, Jesus' Kommen auch zur Erweckung und äußeren Erhaltung des Volkes hätte führen können. Immer aber würden die sprechenden Eigentümlichkeiten des Alten Bundes von selbst haben vor ihm weichen müssen. Freilich läßt sich eine solche geschichtliche Abstraktion

und bestimmter konnte es nicht vor die Augen gemalt werden, daß das Heil, welches er nach dem Willen des Vaters und seinem eignen bringen sollte und wollte, in einem neuen inneren Leben besteht, das fern von aller nationalen Beschränkung der infolge der Sünde in jeder, also auch in völkertümlicher Beziehung (1. Mos. 11) entarteten Welt eine neue Gestalt von innen heraus zu geben bestimmt und imstande ist.

Dieser Abstand der Offenbarung Gottes in Christus von allen früheren Phasen der göttlichen Offenbarung war zwar so groß, daß selbst der ausgesprochenste Wegbereiter Jesu, Johannes, gewarnt werden mußte, um deswillen an jenem kein Ärgernis zu nehmen (Matth. 11, 6). Dennoch aber schloß er den innigsten Zusammenhang mit jenen in keiner Weise aus. Sie alle fanden in Christus ihre Vollendung. Dieses Verhältnis zur vorangegangenen alttestamentlichen Offenbarungsstufe hat Jesus selbst durch das früher gezeichnete Verhalten deutlich erkennbar gemacht. Alles, was in der Vergangenheit Israels von Gott angelegt, und was über die Zukunft des in dem erwählten Volke angelegten Gottesreiches vorausgesagt war, das setzte er zu sich in Beziehung als zu dem, der es nach Gottes Plan und Rat zu seiner Verwirklichung zu bringen habe. Und sein Recht, in solch souveräner Weise alle vorangegangenen Offenbarungen auf sich als den Fokus zu beziehen, in welchem deren sämtliche Strahlen zusammenlaufen sollten, erweist sich nach den verschiedensten Seiten als vollkommen berechtigt.

Denn nicht allein die ausgesprochene messianische Weissagung ist schon in seiner irdischen Erscheinung als dem Anfang und Beginn der Herstellung des Reiches Gottes ihrem größten Teile nach zur Erfüllung geführt, sondern auch seinem Wirken und Ergehen nach stellt er sich als das überragende Gegenbild aller bedeutsamen Erscheinungen und Epochen in Israel dar. Deshalb hatten bereits die Propheten des A. Bs. solche vielfach als Typen des Messias, den sie anzukündigen hatten, verwendet. Die Führungen, welche das Volk Gottes erlebt, die Einrichtungen, welche ihm zum Gesetz gemacht waren, die Gottesmänner, welche ihm je und je mit und zum Fortschritt seiner Geschichte und geistlichen Entwickelung geschenkt waren, spiegeln sich allzumal in der Erscheinung Jesu Christi ihrem innersten Wesen nach, wenn auch in verklärter und darum eigentümlicher, zuvor unerfindbarer Weise. Diese Seite seiner Erscheinung hat erst das nachfolgende apostolische Zeugnis unter der Leitung des heiligen Geistes nach und nach zur Erkenntnis gebracht, während sie durch Jesus selber nur hie und da angedeutet wurde.

Vor allem aber erweist Jesus sich als die persönliche Summation aller von der Zeit der Patriarchen an vorangegangenen Offenbarungsweisen Gottes unter seinem Volke.

In der Zeit vor Moses offenbarte sich Gott den auserwählten Trägern der Heilsentwickelung zwar bereits auch schon mittels prophetischer visionärer

---

gar nicht durchdenken. Doch mußte darauf nicht allein um mancher Schwärmer für Israels Hoffnung, sondern auch um etlicher Historiker, wie z. B. Weiß, willen hingewiesen werden.

Träume. Das Eigentümliche jener Zeit aber ist der Verkehr Gottes mit seinen Erwählten durch den Maleach Jahveh, den Engel des Herrn. Derselbe wird auch Engel des Angesichts genannt und darf deshalb nicht den dienenden Geistern, durch welche Gott seine Befehle ausführen läßt (Hebr. 1, 14), gleichgestellt werden. Seine Sendung wiederholte sich in der späteren Geschichte des auserwählten Volkes indes nur in wenigen Fällen. Diese sind sich sämtlich darin gleich, daß die Sendung sich wiederum nur auf einzelne und zwar solche Personen bezieht, welche wie Gideon für seinen Stamm, Josua und David für das ganze Volk eine patriarchengleiche Stellung und Bedeutung hatten. Bei einem Saul und Simson, wiewohl diese auch nicht Propheten waren, hören wir vom Auftreten des Maleach Jahveh nichts. Die Streitfrage über dessen Wesen kann hier nicht erörtert werden. Es ist das auch nicht erforderlich, weil auch bei einer anderen Beurteilung des Engels des Herrn, als sie oben angedeutet ist, jene Angelophanieen als Vorbildungen der Christophanie angesehen werden müssen.[1]) Da nämlich die im Maleach Jahveh vorliegende Offenbarungsweise eine persönliche Vergegenwärtigung Gottes zum Wirken auf und für die Menschen einschloß, so muß in Jesus' nicht nur vorübergehender Erscheinung um so mehr die vollste Verwirklichung derselben erkannt werden, weshalb auch bereits Maleachi in dem Messias den Engel des Bundes sah (Mal. 3, 1).

Gottes Heilsplan rückte seiner Verwirklichung bedeutsam näher, als Gott Abrahams Nachkommenschaft in der Ausgestaltung, welche sie während des Aufenthaltes in Ägypten angenommen hatte, zum Erstgeborenen unter den Völkern durch ihre wunderbare Erlösung aus der ägyptischen Knechtschaft erkor und in die Welt einführte (2. Mos. 4, 22). Jene individuelle Weise der Offenbarung durch den Maleach Jahveh hörte seitdem, wie oben bemerkt ist, fast auf. An ihre Stelle trat nun aber eine andere und zwiefache, die Beweisung Gottes als Gott Israels (1. Mos. 17, 7. 8; 3. Mos. 26, 12; Jer. 7, 25 u. ö.) durch Berufung von Männern zur Errettung seines Volkes und zur Leitung der mannigfachen Wendungen seines Geschicks (2. Mos. 33, 14—17) und die Kundmachung seines Willens durch einen prophetischen Bundesmittler wie Moses und die Propheten nach ihm. Beide Offenbarungsweisen treffen nun in Jesus nicht nur zusammen, sondern vollenden sich in ihm. Denn in ihm sandte Gott nicht nur den, der seinem Volk in Wahrheit ein Jesus, ein Heiland über alle seine früheren Helfer und Erretter sein konnte und sollte, indem er es nicht, wie diese, bloß aus einer einzelnen äußeren Knechtschaft befreite, sondern von deren Wurzel, ihren Sünden, zu befreien und selig zu machen berufen und imstande war (Matth. 1, 21). Aber in ihm kam dabei zugleich die Art der Führung, durch welche sich Gott seinem Volke seiner eignen Zeichnung in dem Worte: „Der Herr tötet und macht lebendig" (1. Sam. 2, 6; Hos. 6, 2) nach, von jeher als sein rechter Vater zu erweisen zugesagt hatte, zur unmittelbarsten Verwirklichung. Dazu konnte Jesus andererseits, während selbst einem Moses versagt wurde, Gottes Ange-

[1]) Vgl. Delitzsch, Genesis. 5. A. S. 284.

sicht zu sehen, wiewohl Gott mit diesem von Mund zu Mund geredet hatte, von sich bezeugen, daß er den Vater gesehen habe und nur, was er gesehen, bezeuge (Joh. 3, 11; 6, 46; 8, 38), und daß er dazu gekommen und geboren, die Wahrheit zu zeugen (Joh. 18, 37).

Dieser Vereinigung aller früheren Offenbarungsweisen in Jesus entspricht denn auch die sachliche Höhe der Selbstoffenbarung Gottes in ihm und der durch ihn gebrachten Gotteserkenntnis.[1])

In ihm trat Israel alles das als seines Gottes Art aufs neue und vereint entgegen, als was sich Gott vordem durch den ganzen A. B. hindurch ihm erwiesen und angepriesen hatte. Jesus konnte sich als den Heiligen, den Arzt, den Hirten, den Bräutigam bezeugen, wie es Gott im A. B. bei den verschiedensten Veranlassungen gethan hatte. Wie mannigfach aber die Gnade und Barmherzigkeit, die Geduld und Freundlichkeit Gottes (2. Mos. 34, 6; Ps. 103, 8; 145, 8; Neh. 9, 31) auch in solchen Bekundungen und in den entsprechenden thatsächlichen Erweisungen Israel sich zu erkennen gegeben hatte, so ward Gott doch als Erlöser Israels (Ps. 19, 15; Spr. 23, 11; Hi. 19, 25; Jes. 47, 4; 63, 16; vgl. Dan. 6, 8), als welcher er sich deshalb schon wiederholt bezeichnet hatte, und als der Gott, der in seinem Erbarmen nicht ruhte, bis er eine völlige und ewige Erlösung erfunden und eine wahre Versöhnung gestiftet hatte (2. Kor. 5, 19), erst in Christus offenbar. Als was Gott sich in diesem erwies, das überstrahlte nicht allein alle seine früheren anbahnenden Bekundungen, sondern das war eine neue, ungeahnte, in keines Menschen Herz gekommene Offenbarung, welche jene erst recht verstehen lehrt.

Im A. B. hatte Gott zwar in ebenso sprechendem Unterschiede von aller heidnischen Gotteserkenntnis wie in einer für sein eignes Wesen bezeichnenden Weise von seinem Volke Liebe gefordert (5. Mos. 11, 1; 3. Mos. 19, 18. 34; Spr. 8, 17; Ps. 31, 24), aber seine eigne Liebe hatte er noch nicht enthüllt. Zwar war ihm bereits der erste Bundesbruch seines Volkes (2. Mos. 34, 6) Anlaß zu einer überfließenden Bekundung seiner Gnade und Barmherzigkeit geworden, und hatte ebenso das göttliche Verstoßungsgericht, welches Gott um des fortgesetzten Abfalls der Stämme des Volks willen über die Reiche Israel und Juda durch die Wegführung seiner Einwohner nach Assur und Babel zu verhängen sich genötigt sah, Gott auch bewogen, in den gleichzeitig ergehenden Weissagungen der gewaltigsten Propheten sein wahres Vaterherz für dies Volk kundzuthun, weil er es nur züchtigte, um es von allem heidnischen Wesen zu reinigen (Spr. 3, 12). Aber die Liebe, welche Gott in diesen Führungen Israels bewies, war doch immer nur die liebende Sorgfalt eines Völkerhirten, der dies Volk aus seiner Sünde und seinem Abfall zu seinem heiligen

---

[1]) Man kann zwar mit einem gewissen Recht sagen: Jesus habe keine neue Gotteslehre gebracht (Weiß, Bibl. Theol. 4. A. S. 46; Harnack, Dogmengesch. I.[1] S. 36. 48), weil er überhaupt keine Lehre zu bringen gekommen war, und weil im A. B. schon alle Seiten des Wesens Gottes, namentlich für uns, erkennbar angedeutet sind. Aber es heißt doch die Offenbarung in Christo als Offenbarung Gottes verkennen, wenn man jene nicht vor allem im ganzen als eine völlig neue Bekundung des Wesens Gottes auffaßt und verwerten will. Darauf hat Grau (Selbstbewußtsein Jesu S. 291) mit Recht hingewiesen.

Berufe zurückzuführen sich bemühte. In einem ganz anderen, viel helleren und wahrhaft überirdischen Glanze erscheint aber Gottes Liebe in der Sendung Jesu Christi. Durch letztere erwies sich Gott als der wahre Erlöser-Gott, der nicht zu ruhen vermochte, bis er das rechte Lösegeld für das in den Bann der Sünde geschlagene Menschengeschlecht gefunden und zur Zahlung gebracht hat. Er gibt für die zu Erlösenden den hin, den er als seinen geliebten Sohn wiederholt bekundet und bethätigt, eine Liebe, welche sich nicht genug gethan hat, bis sie an ihrem Teile die verlorenen Sünder wieder gefunden, zu sich zurückgeführt und des eignen ewigen Lebens teilhaftig gemacht hat (Röm. 8, 32).

Zur Entnahme dieser Erkenntnis Gottes aus seiner Sendung leitete Jesus selber auf zwiefache Weise an. Einerseits nämlich stellte er die Liebe Gottes als das hin, was vor allem neben der im A. B. vornehmlich erkennbar gewordenen heiligen Richtergewalt Gottes zu beachten sei (Luk. 11, 42), pries selbst die in seiner Sendung kundwerdende Liebe nach ihrer Größe (Joh. 3, 16) und gab seinen Jüngern die Versicherung, daß der Vater sie liebe und zwar ebenso wie ihn selbst, den Sohn (Joh. 16, 27; 14, 23; 17, 23). Weil aber, solange sein Erlösungswerk noch nicht vollendet war und den Menschen vollständig vor Augen lag, auch das es auszubeuten berufene Zeugnis die sich in jenem bethätigende und offenbarende Liebe nicht so klar und verständlich, wie nachher aussprechen konnte, so bekundete er andererseits die Liebe Gottes, wie sie in seiner Sendung zu Tage trat, mittelbar dadurch, daß er Gott in neuer Weise als Vater kennen lehrte. Im alten Bunde hatte Gott sich nur als Vater des Volkes Israel zu erkennen gegeben durch Bereitung zu seinem Eigentumsvolk mittels Ausführung aus dem Lande der Knechtschaft und seiner äußeren und geistlichen Fürsorge für dasselbe viele Jahrhunderte hindurch. Durch Jesus ward der Vatername sofort in den Mittelpunkt seiner Verkündigung gerückt. Alle Liebeserweisungen, mit welchen er sich den Einzelnen als Heiland erwies und seine Liebe an ihnen bethätigte, bezeichnete er nämlich von vorneherein als Werke, welche der Vater ihm gegeben (Joh. 5, 36; 9, 3. 4; Matth. 11, 27; 28, 19), und stellte dieselben dadurch als Ausfluß der Vaterliebe Gottes zu allen hin. Daneben leitete er seine Jünger an, wie er selbst Gott als seinen Vater anrief (Joh. 11, 41; 17, 1; Matth. 26, 39. 42; Luk. 23, 34. 46), ihn auch als ihren Vater anzubeten (Matth. 6, 9; Luk. 11, 2), und also für sich dieselbe Vaterliebe, deren er sich sicher wußte, in Gott gläubig vorauszusetzen, trotzdem daß er stets, wie früher gezeigt ist (S. 287), gerade dem Vater gegenüber zwischen sich und seinen Jüngern einen weiten Unterschied bemerklich machte. Ferner leitete er alle, welche auf seine Worte hörten, dazu an, in dem Walten Gottes über den Einzelnen bis ins Kleinste Erweisungen der väterlichen Liebe Gottes zu erkennen und darnach zu trachten, ihm als seine Kinder ähnlich zu werden (Matth. 5, 45. 48; 6, 4. 6. 18. 26; 7, 11 u. ö.; Luk. 12, 32). Das Neue, was in dieser Hervorkehrung der Vaterliebe seitens Jesu liegt, wird noch besonders daran erkennbar, daß er es einerseits als das Wohlgefallen des Vaters bezeichnete, allen, welche sich um ihn sammeln, das Reich zu bescheiden, dessen Erlangung also nicht als an die

äußere Zugehörigkeit zur Nachkommenschaft Abrahams (Luk. 19, 9) und zu dem auserwählten Volke des alten Bundes oder an sonst einen äußeren Vorzug geknüpft hinstellte, und daß er andererseits die Seinen darauf hinwies, daß sie es auch bei der Vergebung der Sünden mit Gott als ihrem Vater zu thun hätten (Mk. 11, 25), also dieser ihnen, weil sie als seine Jünger an das von ihm gebrachte Evangelium glaubten, und ihn also seinen Beruf und seinen Dienst nach Gottes Willen an sich ausrichten ließen, ohne daß sie selbst Gott noch erst wie im alten Bunde zu versöhnen hatten, versöhnlich und liebevoll zugethan sei. Für die Erfassung dieses Punktes ist das Gleichnis vom verlorenen Sohne (Luk. 15, 11 ff.) bedeutsam, wiewohl es seiner Anlage nach nicht zum Zweck einer Belehrung hierüber gesprochen wurde. Denn es konnte, so wie es ist, nur unter der Voraussetzung einer individuellen Vaterliebe in Gott, mit welcher dieser die reuigen Sünder umfaßt, ausgestaltet werden. Der innere Zusammenhang der ganzen Erscheinung Jesu Christi und sogar auch bloß seines Zeugnisses verhindert aber, Jesus eine Bekundung der Liebe Gottes beizumessen, welche unabhängig von dem durch ihn selbst von Anfang an angedeuteten und immer deutlicher bezeugten Zweck und Ausgang seiner Sendung — nämlich davon, sein Leben für die Verlorenen zu lassen, zu denken wäre. Das führt zu einer Entstellung seiner Botschaft und zu einer Entwertung seiner Erscheinung.[1])

Bei diesem Verhältnis der thatsächlichen Offenbarung Gottes in Christus zu dessen früherem offenbarendem Thun kann auch Jesus' Stellung zu der im alten Bunde ergangenen Wortoffenbarung keine andere sein.

Nachdem früher bei der Darlegung der einzelnen Stücke des Zeugnisses Christi stets deren Wurzel im A. T. nachgewiesen ist, braucht in dieser zusammenfassenden Schlußbetrachtung das Zusammenlaufen aller Zweige des im alten Bunde ergangenen Offenbarungszeugnisses in der Predigt Christi nur noch in den Grundzügen skizziert zu werden. Zahlreich sind die im A. T. lautgewordenen prophetischen Stimmen, und es änderte darum an dem Sachverhältnis nichts, falls die moderne Forschung mit ihrer Zurückführung mancher uns als eine Einheit überlieferten Schriften auf eine Mehrheit von Verfassern im Recht wäre.[2]) Gott hat seine Stimme wohl zu allen Zeiten der Lage und dem inneren Bedürfnis seines Volkes gemäß gewandelt und seine Organe mit Rücksicht auf den Charakter der aufeinanderfolgenden Geschlechter und die fortschreitende geistliche Reife der Frommen des alten Bundes gewählt und zeugen lassen. Aber keineswegs hat er in seiner Selbstbezeugung

---

[1]) Bei der Darlegung des Gehalts der Bezeichnung Gottes als Vater wird es vielfach dadurch versehen (so bei Wittichen, die Idee Gottes als des Vaters 1868), daß alles in Jesus' Reden vom Vater Ausgesagte unmittelbar als Explikation des Vaternamens behandelt wird. Andererseits wird es versäumt (so auch von Grau a. a. O. S. 366—383), aus dem erkennbaren Wesen und Verhalten Jesu das, was sich daraus über Gott ergibt, zu entwickeln, wie dazu Joh. 14, 9 anleitet. Dadurch allein wird die Behandlung des Gottesbegriffs in unserer Dogmatik einer Erneuerung entgegengeführt werden können.

[2]) So selbst Orelli, die Weissagung des A. Ts. 1882, und Delitzsch, Messianische Weissagungen 1890, deren Urteil aber nicht als maßgebend betrachtet werden kann.

durch dieser Mund sich selbst etwa verändert. Jenes: „Höre Israel, der Herr unser Gott ist ein einiger Herr" (5. Mos. 6, 4), hatte Gott seinem Volk nicht umsonst zurufen lassen. Darum tritt auch im A. T. uns eine große Einheitlichkeit des Zeugnisses entgegen. Die bemerkbaren Verschiedenheiten beruhen vor allem auf dem Wechsel in den geistigen Zuständen des Volks, dem entsprechend von Gott je und je andere Momente seines Wesens und seines Verfahrens hervorgehoben werden mußten. Verschiedene persönliche Lehrtypen lassen sich darum im A. T. gar nicht unterscheiden. Moses selber war Prophet (5. Mos. 18, 18), und die Propheten wollten nur von Gott gesandte Ausleger des im Gesetz geoffenbarten göttlichen Willens sein. Darum unterscheiden sich selbst die nomistische und prophetische Bekundung des Willens Gottes nur der Form und nächsten Aufgabe nach. Wie der Gott, welcher durch beide sich Israel bezeugen ließ, derselbe war, so war auch der Offenbarungsgehalt in ihnen ein einheitlicher.[1]) Beide wurden dann noch ergänzt durch die Zeugen des innern religiösen Lebens, der praktischen Frömmigkeit und der lebendigen Gottesfurcht, durch welche Gott das Volk auf die volle Höhe seines Berufs gleichsam hinauflocken und über sich selbst erheben wollte. Auch diese gehörten indes keiner einzelnen Epoche ausschließlich an. Bereits im Pentateuch und den sich ihm anschließenden prophetischen Geschichtsbüchern finden sich Lieder aus den ältesten Zeiten, und auch Propheten haben in Liedern Zeugnis gegeben, wie Jesajas und Habakuk. Darum bildet auch die sog. Chokmalitteratur keineswegs etwa nur das zeitlich letzte Glied der alttestamentlichen kanonischen Litteratur.[2])

Bei diesem inneren Verhältnis der drei Formen der alttestamentlichen Wortoffenbarung zu einander bedarf es kaum noch eines Hinweises darauf, daß alle drei sich auch in Jesus' Zeugnis vereint wiederfinden und in diesen zu einer Einheit zusammengehen. Jesus erweist sich auch dadurch als Erfüller des Gesetzes und der Propheten, daß er beider Gehalt in seinem Zeugnis zusammenfaßt und zur Vollendung führt. Die normativen Grundgedanken des Gesetzes stellte er in der Bergpredigt und andern Reden ihrer pharisäischen Verkümmerung gegenüber nach allen Seiten auf den Leuchter. Aber er eröffnete auch ihren bis dahin verschlossenen Sinn bei den mannigfachsten Gelegenheiten. Unter Anerkennung der vornehmsten Gebote des Gesetzes (Matth. 22, 36. 40 f.; Luk. 10, 25 f.) gab er ein jene fortführendes, durch die in ihm sich vollziehende Thatoffenbarung begründetes neues Gebot (Joh. 13, 34). An die Stelle der gesetzlichen Einrichtungen, welche alle von dem Augenblicke an entheiligt waren, in welchem der Tempel zu Jerusalem durch Israels Sünde und

[1]) Bezeichnend für das Recht dieser Beurteilungsweise ist es, daß H. Schultz in der 3. Auflage seiner alttestamentlichen Theologie bei der Entwickelung des Lehrgehalts des A. Ts. dasselbe wieder, wie einst Hävernick, dessen Vorlesungen er zuerst herausgab, als eine Einheit zu behandeln sich veranlaßt findet, wenn auch sein Beweggrund dazu jetzt in seinen neueren kritischen Aufstellungen liegt.

[2]) Daß die religiöse Litteratur der nachprophetischen Zeit in ihrer Form vor allem dieser Klasse sich anschloß, war allein naturgemäß. Darum freilich kann deren ähnliche Form sie doch der kanonischen Chokmalitteratur nicht gleichstellen.

Unglauben aus einem Bethaus seines Vaters zu einer Räuberhöhle geworden war, und darum hinfallen mußten, setzte er in der Taufe und dem Herrenmahl neutestamentliche Gnadenmittel. Desgleichen hat Jesus formell und materiell die prophetische Verkündigung in die seinige aufgenommen. Neben der unmittelbaren Predigt vor dem Volke geht bei ihm das Reden in Parabeln her, welche den emblematischen Prophetenreden entspricht. Seine Eröffnungen über das Wesen des Reiches Gottes, dessen Verhältnis zu Israel und der Welt in der Zukunft und seine dereinstige himmlische Vollendung fußen überall auf der alttestamentlichen Weissagung und führen diese fort. Zugleich aber erklang in der Rede des heiligen und frommen Menschensohnes die Stimme wahrhaft israelitischer Gottesfurcht und der Weisheit von oben her in so vollen Tönen und in einer alles auf Erden als Zeugnis und Beweggrund für jene geltendmachenden Weise, daß er nach dieser Seite als die persönliche, lebendig gewordene Weisheit (Luk. 11, 49) unter den Menschen ebenso erkennbar wird wie als der Erfüller des Gesetzes und der Propheten.

3. Jesus ist aber nicht nur der letzte in der Reihe der ihm vorangegangenen Offenbarungszeugen, der sie allzumal als der Bringer der vollkommenen Gottesoffenbarung überragt. Er ist nicht minder der Anfänger einer neuen Reihe von Offenbarungsträgern, welche sich als Apostel und Apostelschüler an ihn anschlossen. Daß durch solchen Fortgang der Offenbarung noch nach ihm seine eigne Stellung als des persönlichen und vollkommenen Offenbarers Gottes und seines Heils keineswegs beeinträchtigt oder geschädigt wird, erhellt schon allein daraus, daß er selbst deren Träger zu solchem Berufe erwählt, entsandt und mit Kraft aus der Höhe ausgerüstet hat. Noch unverkennbarer wird dies und sein Vorrang auch vor diesen seinen Nachfolgern dadurch, daß gleichwie in ihm als in ihrem Brennpunkte alle Strahlen der alttestamentlichen Offenbarung zusammenliefen, so er wiederum allein als der Gegenstand, Urheber und Leiter der neutestamentlichen sich erweist und dasteht, und nach deren Zeugnis von ihm allein das Licht der neutestamentlichen Heilsoffenbarung als ihr Quell und Ausgangspunkt in jeder Hinsicht ausstrahlte.

Die Sendung der Apostel (vgl. B Kap. VI § 2 S. 303 ff.) steht der des Sohnes in keiner Weise gleich. Jesus sandte sie, wie er von seinem Vater gesandt war (Matth. 10, 5. 40; Joh. 4, 38; 17, 18), auf daß sie seine Zeugen seien (Luk. 24, 48; AG. 1, 8; 2, 32; 3, 15; 10, 39; 13, 31; aber auch 22, 21; 26, 17; Gal. 1, 16). Außer Verbindung mit ihm konnten sie nichts thun, wie gerade dies ihnen ausdrücklich vorgehalten wurde (Joh. 15, 5). Die Ausrüstung, welche ihnen in dem vom Vater gesandten Geist zuteil wurde (AG. 1, 4. 5; Joh. 15, 26), hatte deshalb auch nur den Zweck, daß sie durch den Geist von Christus Zeugnis empfingen (vgl. D. Kap. XI § 3 S. 365 ff.). Nur von dem Seinen sollte der Geist es nehmen und ihnen verkündigen (Joh. 16, 14). Alle weitere neutestamentliche Offenbarung führt darum über Jesus nicht hinaus, sondern nur tiefer in ihn hinein.

Aber es bestand vorab in Wirklichkeit noch eine gewisse Kluft zwischen der in Christus thatsächlich erfolgten Heilsoffenbarung und dem über sie in

Jesus' Reden ergangenen Zeugnis. Er selber sprach bei seinem Scheiden von den Elfen am letzten Abend vor seinem Tode aus, daß er ihnen über jene noch viel zu sagen habe, sie aber es noch nicht zu tragen vermöchten (Joh. 16, 12). Für ihren damaligen geistlichen Standort und ohne zuvor die Vollendung der Liebesthat Christi am Kreuz erlebt und erfaßt zu haben, wäre ein weitergehendes Zeugnis ihnen eine zu schwere Last gewesen. Bei seiner Ankündigung der Leiden wird uns berichtet, daß sie das Wort nicht verstanden (Mk. 9, 32). Ebenso ausdrücklich bezeugt Johannes, daß die Zwölf Jesus' Wort und Handlungsweise vor seiner Verherrlichung wiederholt nicht verstanden, und ihnen erst nach dieser die Einsicht in des Herrn Sinn und Absicht aufging (Joh. 2, 22; 12, 16). Die Zeit nach der Auferstehung erlaubte die frühere Art des Verkehrs nicht mehr und war auch durch das notwendige Heranreifen der Jünger zur rechten Gewißheit über das neue überirdische Leben des Gekreuzigten, dessen völlige Erkenntnis und die Bestätigung des zuvor Bezeugten vollauf eingenommen. Es war deshalb eine spätere Erweiterung des Zeugnisses Christi und der Deutung alles dessen, was er für die Menschen gethan, und was das Heil der Menschen für alle Zeit in sich schließt, durch das Zeugnis des Geistes erforderlich.

In anderer Hinsicht hatte, wie die Verheißung des Geistes, den er vom Vater senden wollte, allein schon darthut, des Herrn Zeugnis die weitere thatsächliche Entfaltung der in ihm und durch ihn eingetretenen Heilsoffenbarung vermuten lassen und deren künftige Momente ankündigen müssen. Seine Erhöhung, sein Sitzen zur Rechten des Vaters, seine alle Tage fortgehende Gnadengegenwart bei seiner Gemeinde waren Thatsachen, deren Erfahrung seine Apostel erst noch machen mußten, um sie bezeugen zu können, als er zum Vater ging. Zugleich gehörten diese Stufen seiner Herrlichkeit sämtlich zu den Geheimnissen des Himmelreichs, welche den Menschen in ihrer Bedeutung für sie nicht von selber verständlich wurden. Auch sie bedurften eines sie erst später begleitenden, richtig deutenden und sie auf das Heilsleben der Gläubigen anwendenden Offenbarungszeugnisses. Der Fortgang der eigenen thatsächlichen Bekundung des erhöhten Jesus bedingte deshalb nicht weniger, als sein Erdenleben, zumal er notwendigerweise sich in anderer Weise vollziehen mußte, als der Gang des irdischen Lebens, eine Fortsetzung der Wortoffenbarung von Gottes Offenbarungsthaten, welche nebenherging.

Endlich aber hatte Jesus während seines Erdenlebens das neue Geistesleben in individueller wie in allgemeiner Hinsicht der Menschenwelt nur erst als einen Keim eingepflanzt. Das Heil selbst war, wie das Wort vom Heile, erst als ein Samen in den Acker der Welt gestreut (Luk. 8, 11; Joh. 12, 24). Das neue geistliche Leben, das er gebracht hatte, mußte selbst in den ersten und gefördertsten Jüngern Jesu nach deren Alleinbleiben mitten in der Welt (Joh. 17, 11) noch durch die mannigfachsten Krisen hindurchgehen, und in noch höherem Grade die Entwickelung seiner Gemeinde, da sie bei seinem Verlassen dieser Welt bloß in den ersten Anfängen vorhanden war. Der Erhöhte hätte diese aber in vollstem Gegensatz zu seiner gegenteiligen Zusage (Joh. 14, 18) als

Waisen in der Welt gelassen, falls er beim ersten für alle Folgezeiten typischen Hervortreten derartiger Entwicklungsphasen sich nicht als der Lebendige bekundet, noch das entsprechende Offenbarungszeugnis durch seine berufenen Organe hätte ergehen lassen. Auch nach dieser Seite hin war darum ein weiteres Fortgehen der Offenbarung behufs grundlegender Weisung und Erkenntnis nicht nur erforderlich, sondern auch von vorneherein durch ihn selbst in Aussicht gestellt. Für solche seinen ersten Jüngern vor deren Eintreten gar nicht verständliche Verhältnisse war Jesus während seines Lebens noch nicht in der Lage, auf Erden die Apostel zu unterweisen. Erst bei ihrem Eintritt vermochte er sich seiner Gemeinde als der in Ewigkeit lebendige Herr (Offbg. 1, 18), Heiland und Hirte seiner Herde durch die Fortführung der neutestamentlichen Offenbarung zu bethätigen.

Nach wie vielen Richtungen hin nun aber auch ein Fortgang dieser nach Jesus' Hingang noch erfolgen mußte, so steht doch alle später geschehene göttliche Bekundung zur persönlichen Erscheinung Christi auf Erden nur in dem Verhältnis einer durch diese selber bedingten Ergänzung. Die von Jesus vollbrachte Erlösung war bei ihrem Eintritt selbst ein Moment in der Weltentwickelung geworden. Sie wurde deshalb von Anfang an bei ihrer eigenen Entfaltung und Einwirkung auf die Welt durch das Wesen dieser äußerlich bedingt. Ihr Absehen ging, wie der entsprechende Erfolg gezeigt, dabei vollberechtigter Weise auf eine Neugestaltung des menschlichen Lebens nach innen und außen. Es war daher ein unumgängliches Erfordernis, daß der weitere Gang der neutestamentlichen Offenbarung sich ganz in der Weise jeder irdischen Bewegung fortsetzte und gleich dem Leben Jesu selber den äußeren geschichtlichen Bedingungen sich anschmiegte. Das vermochte er um so eher, als die Offenbarung ihrem innersten Wesen nach nur eine weitere Bekundung der selbstlosen Liebe und Gnade Gottes ist. Eben deshalb konnte sie aber auch nicht früher zum Abschluß kommen, als bis die innerweltliche Entwickelung der Gemeinde Jesu Christi die möglichen Formen der Gestaltung des christlichen Lebens in der Welt und seines Verhältnisses zu dieser grundrißweise und vorbildlich durchlaufen hatte, und jene sämtlich ins Licht der Offenbarung Jesu Christi gestellt waren.

Als Ergänzungen würden sich indes die später eingetretenen Offenbarungsstufen kaum ansehen und auffassen lassen, wenn sie nicht als bereits in Jesus' eignem Wirken und Zeugnis vorgebildet und angelegt waren. Bei einer Betrachtung und Erörterung von einem so viel späteren Standorte, wie dem unserer Zeit aus, war es häufig unumgänglich und unvermeidlich, vieles sofort in dem Lichte, welches erst später auf Jesus' Wirken gefallen ist, anzuschauen und zu schätzen. Den Augenzeugen war hingegen die bleibende und tiefste Bedeutung des Thuns und des Zeugnisses Jesu Christi nicht sofort aufgegangen. Daraus wird sich indes für die weitere Darstellung des apostolischen Zeugnisses von Christus keine Wiederholung ergeben. Denn der Gang der neutestamentlichen Offenbarung, wie er weiter zu zeichnen sein wird, läßt stets, auch wenn nur Momente der Erkenntnis Christi, welche bereits zuvor

bezeugt waren, von anderen Zeugen wieder aufgenommen werden, diese in einer neuen, durch die veränderten Verhältnisse, unter welchen ihre neue Bezeugung eintritt, bedingten soteriologischen Verkettung erscheinen. Es ist gleichsam, als wenn, nachdem uns zuerst mit dem unmittelbaren Anblick des Mittelpunktes der neuen Heilsoffenbarung eine Übersicht über deren vollen Umfang durch Christus zuteil geworden ist, darnach uns dessen einzelne Partieen erst noch zu tieferer Einsicht nahegebracht würden. Dies geschieht indes niemals, ohne daß uns zugleich wiederum das Ganze der Heilserfahrung und Heilserkenntnis unter einem neuen Gesichtspunkt und in einer für den entsprechenden Seelenzustand besonders geeigneten Gestalt und Gruppierung vorgeführt wird. Wie von selbst gedeihen dann aber zuletzt sämtliche Offenbarungsstufen in ihrer Gesamtheit nur dazu, sich zunächst allzumal als regenbogenartige Strahlenbrechung des in Christus der Welt aufgegangenen Lichts darzustellen, wie sie durch das Prisma der in der Welt notwendigen geschichtlichen Entfaltung herbeigeführt ward, und sich alsdann wieder zu einem nur um so helleren einheitlichen Glanze zusammenzuschließen.

Sachregister.

Die Ziffern beziehen sich auf die Seitenzahlen.

H.

J.

Verbesserungen.

Seite 20 Anm. 3 füge hinter Völter, die Entstehung der Apok. noch hinzu: Komposition der paulinischen Hauptbriefe 1890.
„ 28 Anm. 1 fehlt eine I hinter Just. Apolog.
„ 31 „ 4 Z. 26 v. u. lies Dem. 52, 6.
„ 35 „ 2 lies אֲבֵדִי statt אֲמֵדִי.
„ 37 Zeile 5 v. o. lies Hierapolis statt Hieropolis.
„ 44 „ 1 v. u. lies Matth. 24 u. 25.
„ 49 „ 10 v. u. lies als Paragraphenzahl 6a statt 6.
„ 50 Anm. 1 Zeile 3 v. u. lies durch statt auf.
„ 57 Zeile 6 v. u. lies Joh. 1, 7—11 statt 1, 7—19.
„ 62 Zeile 5 v. o. tilge das Wort wenig.
„ 62 „ 7 v. o. lies erklärt statt hinweggeschafft.
„ 86 „ 9 v. u. lies Einwirkung statt Erinnerung.
„ 91 „ 4 v. o. streiche das „sich“ vor Jesus.

Seite 155 „ 8 v. u. lies Lindenmeyer, Gesch. Jesu S. 30.
„ 178 „ 15 v. o. lies 5, 1 statt 3, 1.
„ 179 „ 25 v. o. lies als statt für.
„ 186 „ 6 v. o. lies nun statt und.
„ 196 Anm. Zeile 12 v. u. lies seit alter statt seit aller Zeit.
„ 206 Zeile 2 v. o. lies seine statt seiner.
„ 210 „ 4 v. o. lies Joh. 1, 52 statt Joh. 1, 53.
„ 220 „ 3 v. o. lies das statt dieses.
„ 220 „ 19 u. 20 stelle die Worte so: Als die Erfahrung davon, wie wenig nicht etwa die römische, sondern sogar die jüdische Obrigkeit sich durch das Volk behindert fühlte, diesen Propheten seinem Feinde Herodes auszuliefern...
„ 224 „ 16 v. o. lies Anbetung statt Anleitung.
„ 226 „ 23 v. u. streiche das „keineswegs“.
„ 253 „ 11 u. 15 v. u. lies Mk. 9, 14–27 pp. und Matth. 8, 28–34 pp.
„ 265 „ 16 v. o. lies: wie die Kinder statt: wie den Kindern.
„ 267 „ 15 v. u. lies deutet statt weist.
„ 268 „ 16 v. u. (Anm.) lies Joh. 5, 17 statt 5, 27.
„ 279 „ 2 v. o. lies bilden statt sein.
„ 283 „ 18 v. u. lies Christus' statt Christus.
„ 285 „ 16 u. 17 tilge die Worte: „mit dem Willen Gottes“.
„ 294 Anm. Z. 2 v. u. ergänze hinter darf ein: aber.
„ 304 Z. 1 v. u. lies Luk. 5, 10. 11 statt Luk. 5, 10. 14.
„ 306 Anm. Z. 6 v. u. lies 1. Kor. 15, 5 statt 2. Kor. 15, 5.
„ 339 Z. 7 v. o. lies „Weg gehend“ statt weggehend.
„ 339 Z. 16 lies Matth. 11, 4. 5 statt 11, 3.
„ 340 Z. 16 v. o. lies: „trägt vor allem bei“ statt: dagegen trägt.
„ 347 Anm. Z. 1 v. u. lies: Theon in seinen *προγεγυμνασμένα*, Rhet. graec. II, 73 statt Theon rhet. graec. II, 73.
„ 378 Anm. 3 v. u. füge hinter die Evv. ein: nicht ein.
„ 416 Anm. Z. 9 v. u. schalte hinter dem Wort Stelle: Matth. 11, 28. 29 ein.
„ 423 Z. 13 v. u. lies Mk. 9, 2 statt 8, 2.
„ 431 Z. 19 v. o. streiche hinter: „Und wer es“ das: „nicht“.
„ 481 Z. 16 v. o. lies Luk. 19, 8–10 statt 19, 8–15.
„ 483 Anm. Z. 14 v. u. lies *ἦλθον* statt *ηλθον*.
„ 486 Anm. Z. 14 v. u. lies *τὴν* statt *τ`ν*.
„ 487 Z. 22 u. 23 v. o. fehlen vor: So, und hinter: sehen die Anführungszeichen „—“.
„ 499 Z. 7 u. 8 v. u. lies die Abbreviatur ״ statt ״
„ 502 Z. 14 v. o. lies Luk. 19, 11–22 statt 11–17.
„ 511 Z. 18 v. o. lies „aber“ statt nämlich.
„ 513 Z. 22 v. o. lies Mk. 11, 27. 29 statt 27. 39.
„ 518 lies Mk. 12, 28–34 statt Mk. 12, 18–34.
„ 535 Anm. Z. 18 v. u. lies Luk. 21, 12 statt 24, 12.
„ 537 Z. 14 v. o. lies Luk. 21, 27 statt 24, 27.
„ 539 Anm. Z. 6 v. u. lies die Abbreviatur ״ statt ״.
„ 540 Z. 10 v. o. lies Mk. 14, 22 statt 24, 22.
„ 570 Z. 2 v. u. lies Luk. 11, 2–4 statt 2–14.
„ 577 Z. 1 v. o. lies Quartodecimaner statt Quartodekumaner.
„ 577 Anm. 3 Z. 5 v. u. lies Solesmense statt Soleismense.
„ 579 Anm. 2 lies Hilchot 4, 20 und Tr. Schabbat u. s. w.
„ 581 Anm. 1 Z. 1 lies Gemara statt Gemora.
„ 591 Anm. 2 lies Tosephta in Pesach statt Joseph in Pesach.
„ 595 Z. 5 v. u. streiche das Komma vor dem Worte: die Herrschaft.
„ 596 Anm. Z. 14 v. u. streiche das *καταβαίνοντες*.
„ 596 Anm. Z. 9 v. u. lies sonst statt fast.
„ 598 Anm. 1. Z. lies abhängigem statt abhängiger.
„ 605 Z. 20 v. o. schalte ein auch hinter nun ein.
„ 609 Z. 6 v. u. lies *ἀκαμπής* statt *ἀκαμπῆς*.
„ 630 Z. 4 v. u. schalte vor den Worten: physikalischen Maßstab den Artikel „einen“ ein.
„ 635 Z. 12 v. o. lies hinter Luk. 24, 53: Mk. 15, 46 statt 14, 46.
„ 638 Z. 1 v. o. lies 1. Kor. 15, 4 statt 15, 3.





